

**ИТОГИ  
ПОЛЕВЫХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ**

Москва, 2000

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК  
ИНСТИТУТ ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ  
имени Н.Н.МИКЛУХО-МАКЛАЯ

**ИТОГИ  
ПОЛЕВЫХ  
ИССЛЕДОВАНИЙ**

Москва, 2000

Редколлегия:  
З.П. Соколова (отв.ред.),  
Е.А. Пивнева, А.В.Фролова

Рецензенты:  
к.и.н. Н.И. Новикова,  
к.и.н. Т.П.Федянович

**Итоги полевых исследований.** Отв. ред. З.П. Соколова.  
М., 2000. 284 с.: илл.  
ISBN 5-201-14641-4

Институт этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН этой книгой возобновляет издание ежегодника, посвященного полевым исследованиям сотрудников Института.

Первый выпуск ежегодника — «Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 году» — вышел в 1971 г. Затем он стал называться «Новое в этнографических и антропологических исследованиях. Итоги полевых работ Института этнографии в 1972 г.» (М., 1974), а в начале 1990-х годов выходил под названием «Полевые исследования» (М., 1993).

Возобновляя ежегодник, мы не ограничиваем его содержание полевыми исследованиями одного года и готовы публиковать итоги полевых работ разных лет — как статьи, так и сами полевые материалы и отчеты о полевых выездах.

**ISBN 5-201-14641-4**

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2000  
© Коллектив авторов, 2000

© Орлова Е.В. — Художественное оформление, 2000

## **ИТОГИ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ**

Редактор: *Г.А. Носова*  
Художественное оформление: *Е.В. Орлова*  
Компьютерная верстка: *Т.Д. Зайцева*

Утверждено к печати  
Институтом этнологии и антропологии  
Российской Академии наук

ISBN 5-201-14641-4

---

Подписано в печать 02.11.00 Формат 60x84 Объем 17п.л.  
Тираж 200 экз. Цена договорная Заказ № 28

---

Участок оперативной полиграфии  
Института этнологии и антропологии РАН  
117334 Москва, Ленинский проспект 32а

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>Полевые исследования</b> .....	5
<i>Васильева Г.П.</i> Материалы по земледелию у туркмен в конце XIX — начале XX века (обработка почвы, уборка и хранение урожая).....	5
<i>Горшунцова О.В.</i> Женское паломничество к святым местам (по материалам Ферганской долины) .....	23
<i>Иванова Ю.В.</i> Албанские села в Приазовье. Этнографические наблюдения за пятьдесят лет.....	40
<i>Лобачева Н.П.</i> К истории среднеазиатского костюма: каракалпакский кимешек .....	54
<i>Носова Г.А.</i> Празднование Масленицы в Рязанской области (1961 г.) .....	74
<i>Тер-Саркисянц А.Е.</i> Основные тенденции развития современной семьи и семейных обрядов у донских армян (по материалам полевых исследований 1990-х годов) .....	82
<i>Чижикова Л.Н.</i> Развитие народной одежды в селах Тамбовской области. XX в. ....	102
<i>Новикова Е.С., Фролова А.В.</i> Опыт сбора экспедиционного материала по теме «Детская игровая культура».....	120

<i>Харитонова В.И.</i> «Священные места» в свете проблем экологии: точка зрения современного шамана .....	129
<i>Зенько А.П.</i> Опыт изучения традиционной культуры коми-зырян юга Тюменской области (по материалам этнографической экспедиции 1991 г.) .....	150
<i>Пивнева Е.А.</i> Экспедиция 1990-1991 гг. к карагинским корякам .....	177
<i>Соколова З.П.</i> Изображение женского духа с р. Казым .....	189
<i>Сирина А.А.</i> Заметки о культуре питания эвенов .....	203
<b>Публикация материалов</b> .....	222
<i>Функ Д.А.</i> Отрывок из шорского эпического сказания «Алтын Огус».....	222
<b>Научные отчеты</b> .....	239
<i>Будина О.Р.</i> Научный отчет об экспедиционной работе Приазовского отряда в 1973 г. ....	239
<i>Власова И.В.</i> Научный отчет о работе Вологодского отряда Русской экспедиции в конце 1980-х — начале 1990-х годов.....	256

# ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Г.П. Васильева

## Материалы по земледелию у туркмен в конце XIX — начале XX века

(обработка почвы, уборка и хранение урожая)

Одной из основных тем экспедиционных исследований по народам Средней Азии и Казахстана в 1950–1970-е годы был сбор материала для «Историко-этнографического атласа» региона, в частности, по разделу «Земледелие». По ряду районов Туркменистана и отдельным темам раздела были опубликованы статьи (на них мы будем ссылаться в соответствующих местах)<sup>1</sup>, однако большой полевой материал, собранный по всей территории республики и еще не использованный, представляет определенный интерес. Полевые данные практически касаются всех туркмен: земледельческих групп иомудов и текинцев, гоклен, човдуров, карадашлы, сарыков, алиэли, аннаули, мурчали, нохурли, ата, а также эрсари, аламов, эски и прочих приамударьинских племен.

Основу земледельческого хозяйства туркмен, наряду с интенсивным скотоводством, составляло орошаемое земледелие в оазисах. Для орошения сооружали каналы и плотины, а в прикопетдагской полосе еще и подземные водосборные колодцы — *кяризы* и наземные бассейны для сбора воды — *ховдан*. Орошение обычно было самотечным, но существовали и простейшие водоподъемные сооружения — *чигирь* и *нова*. В горах находились неполивные — *богарные* земли.

Орудия обработки земли были несложными. На большей части территории Туркмении почву обрабатывали пахотным орудием омачного типа (*омач*)<sup>2</sup>, принадлежавшим к наиболее распространенному в Средней Азии типу орудий<sup>3</sup>, в котором само орудие (клинообразный брус) и ручка представляли единое целое.

Омач служил как для обработки мягких лессовых почв на севере Туркмении (Хорезмский оазис) и в дельте Амударьи, так и более твердых лессовидных сероземов и даже каменистых светлокаштановых почв в предгорьях Копет-дага и в горах на богаре. Деревянные части пахотного орудия чаще всего изготавливали из абрикосового (урючного) дерева, тальника<sup>4</sup>, тутовника и др.

Эти виды дерева обладали наиболее крепкой древесиной. Сделанный из урючного дерева омач на Средней Амударьи служил около 10 лет, но если приходилось разделять целину в нижней пойме реки (*дженгель*), то пахотное орудие ломалось гораздо раньше. То же бывало, если омач делали из более мягких видов дерева.

Назывался омач в разных районах Туркмении по-разному. Указанный термин был известен повсюду<sup>5</sup>, но наиболее часто туркмены называли пахотное орудие *азал*<sup>6</sup>. Параллельно с ним во многих районах существовали и другие названия; так, на севере, у хорезмских туркмен, так же, как у соседних узбеков, существовал термин *кунде*, иногда *агач кунде*. Этот же термин в форме *агач кунде*, *сахт кунде*, наряду с термином *азал* (*агач азал*) был широко распространен и в Мургабском оазисе<sup>7</sup>. На территории бывших Чарджоуского, Саятского и Иолотанского районов пахотное орудие называли словом *сахты*<sup>8</sup>.

На юге Саята по обе стороны среднего течения Амударьи наиболее употребительным был термин *рахт*, незнакомый населению других районов Средней Азии. Однако он бытует к юго-западу от Амударьи, на территории Ирана в его восточных провинциях — Хорасане, Систане (Сеистане), Заболистане<sup>9</sup>.

Так здесь называется пахотное орудие, принадлежащее к совершенно иному, чем омач, типу. Его характерной особенностью является полное расчленение трех основных частей — полоза, дышла и рукоятки. Все эти части соединяются у пяты полоза в одной точке. Четвертая неперменная его часть — стойка, скрепляющая полоз и дышло и выступающая над последним. Пахотные орудия этого типа с определенными вариациями в подтипах бытовали на довольно большой территории от южного Афганистана (здесь их отмечают Н.И. Вавилов и Д.Д. Букинич)<sup>10</sup> на востоке до Восточной Анатолии и Болгарии на западе, Армении и Азербайджана на северо-западе<sup>11</sup>. Ареал распространения этого

орудия, по мнению Х.Е. Вульфа, совпадает с территорией древней Мидии<sup>12</sup>. Этот тип пахотного орудия был характерен и для ряда районов южной и юго-западной Туркмении. Он бытовал по всему течению р. Атрек, в Сумбарской долине у иомудов и гокленов, в Ахале у туркмен-мурчали<sup>13</sup>, возле Ашхабада и, вероятно, у туркмен али-эли в Атеке. Кроме туркмен-мурчали и иомудов Атрека, у которых оно было единственным видом пахотного орудия, во всех остальных районах его распространения у туркмен оно сосуществовало с омачем<sup>14</sup>. Туркменское название его, как и *омача*, *азал*, *агач азал*. В Сумбарской долине, где соседи гокленов нохурцы имели пахотное орудие омачного типа, для каждого из типов орудий имелось особое название: нохурский омач назывался *рахман азал*, а гокленское пахотное орудие второго указанного выше типа — *шейтан азал*<sup>15</sup>.

У али-эли Атека, где имелось оба типа орудий, последнее было известно как *данма азал*, а туркмены-иомуды на Атреке называли это пахотное орудие *туркмен-азал*, как бы подчеркивая этим его этническую принадлежность. С.М. Дудин, указывая в отчете о поездке в Туркмению в 1901 г., что все сельскохозяйственные орудия туркмен Ахала заимствованы у сартов, а их соха представляет собой сартовский плуг<sup>16</sup>, оставил однако нам прекрасный снимок пахотного орудия из окрестностей Ашхабада совсем не сартовского плуга, а именно орудия второго типа, т.е. шейтан-азала. Интересно, что в коллекциях Туркменского государственного музея краеведения хранится купленный в ауле Багир (недалеко от Ашхабада) азал именно этого типа<sup>17</sup>. Использовали его туркмены-текинцы или курды и тюрки, которые составляли основное население с. Багир в тот период, или те и другие, к сожалению, неизвестно. К. Нурмухамедов, изучавший хозяйство туркмен Ахала, основным населением которого были текинцы, в своей статье в таблице «Сельскохозяйственные орудия туркмен Ахала»<sup>18</sup> приводит орудие омачного типа, характерное также и для туркмен-нохурли (в Сумбарской долине, как указывалось выше, его называли *рахман-азал*).

Далее на запад у иомудов Казанджика бытовало пахотное орудие омачного типа<sup>19</sup>, в то время как у тех же иомудов на Атреке для обработки почв использовалось орудие второго типа<sup>20</sup>. Не ясен вопрос о том, какой из типов пахотного орудия является более

древним в этих местах и не происходила ли смена типов орудий вследствие каких-нибудь причин у разных групп населения.

В XIX в. орудие второго типа, вероятно, бытовало и в окрестностях Мерва<sup>21</sup>.

В подавляющем большинстве случаев на деревянный полоз орудия при пахоте надевался лемех (*паза, ердемир*), хотя у западных иомудов, у атинцев Дарган-аты наименее обеспеченная часть земледельцев в случаях его отсутствия вспахивала землю и без лемеха. Лемехи бывали литые (чугунные) и железные (кованые). Лучшими считались железные, так как они были более прочными и не утяжеляли орудия, однако на большей территории Туркмении в конце XIX и в начале XX вв. все же были распространены чугунные. В центральных районах Туркмении (на Мургабе и в Ахале) чугунные лемехи бытовали наряду с железными. Тягловой силой служили быки или лошади. Если их не было в хозяйстве, то в пахотное орудие впрягали верблюда (что чаще наблюдалось у полукочевых групп), бедняки впрягали в омач также ослов<sup>22</sup>.

Традиционные пахотные орудия сохранялись у большей части населения вплоть до коллективизации. Это объяснялось не только тем, что приобретение фабричного плуга было не по средствам среднему и тем более бедному дайханину (даже традиционный азал с железным или чугунным лемехом имелся не в каждом земледельческом хозяйстве)<sup>23</sup>, но и целым рядом других причин.

Вот что, например, сообщалось об этом в «Обзорах Закаспийской области»: «Опыт введения в хозяйство туземцев улучшенных земледельческих орудий не вполне удался — объясняется это нерасположение большой дороговизной, неимением в своей среде мастеров для починки и тяжеловесностью по сравнению со своими. Железный плуг требует не менее 4-х сильных быков и двух взрослых рабочих; туземец же пашет своим легким ралом всего парой быков, лошадей, коров, а иногда верблюдом с лошадей и даже ишаком. К тому же он рало легко перевозит за десятки верст на той же лошади, на которой одновременно и сам едет верхом, а перевозка плуга требует арбы и дорог»<sup>24</sup>.

В тех случаях, когда у бедняка не было омача или рабочего скота, он взрыхлял свой небольшой участок с помощью кетменя

или лопаты. Лопаты *тил*, бытовавшие у туркмен в указанный период, как и все среднеазиатские лопаты, имели характерное крепление черенка на лицевой поверхности заступа. Небольшие железные лопаты с отверстиями в рабочей части — *тильче*, *кепче*, *курек*, с дужкой для ноги служили повсеместно для очистки арыков, а также при строительных работах.

Кетмени-мотыги также использовались туркменами при обработке земли, однако еще в конце XIX в. они сохранились не на всей территории Туркмении, а лишь в больших земледельческих оазисах: на севере — в Хорезмском, на востоке — в приамударьинских районах и в Мургабском оазисе. Наиболее архаичным типом кетменя был так называемый *пилкетмен* или *комекли кетмен* — кетмень, близкий по форме к лопате и, видимо, генетически связанный с ней. Этот вид кетменя в конце XIX в. преобладал у туркмен Хорезма и на Средней Амударье; встречался он и на юго-западе Туркмении. В прикопетдагских районах кетмени для обработки почвы стали применяться лишь в начале XX в., причем наряду с ними были широко распространены завезенные русскими поселенцами мотыги. Кетмени часто использовались не только при земляных работах, но и при срезании колючки на корм скоту.

Туркмены использовали для обработки почвы в основном два вида борон — *мала*. Один из них — деревянная массивная доска без зубьев *мала* (*сытал мала* — Чаршангинский или *пуштыл мала* — Керкинский район Чарджоуской области), в подавляющем большинстве районов соединенная с дышлом при помощи веревочных тяжей (*йупли мала* — веревочная мала), служила для заравнивания поля после сева.

Второй вид — борона с железными зубьями (*дышлы мала*), скрепленная с дышлом деревянной развилкой с крюками, была распространена менее широко, и видимо, появилась позднее, чем первая. Дышлы мала использовалась для разбивания комков земли после вспашки.

На Мургабе, в прикопетдагских и западных<sup>25</sup> районах для разравнивания комьев земли часто использовались связанные вместе ветви деревьев или хворост *чапар*, прикреплявшиеся к мале. Иногда землю разравнивали положенным на бок омачем.

Урожай зерновых и трав убирали серпами. На всей территории Туркмении были известны два вида серпов. Наиболее широко употреблялся для жатвы зерновых, срезания солодки (буян), шедшей на корм скоту — *аннал* (*орок - аннал*) — серп-коса с гладким лезвием; другой вид серпа — *орок* (*орокча*) или *кепкерт - орок* (Керкинский район) с небольшим изгибом режущей части и зубьями на ней использовался преимущественно для скашивания люцерны, трав колючки, срезания камыша, ветвей тутовника, для жатвы гороха (маш) и т.д. В каждом хозяйстве обычно бывало по 5–6 серпов разных видов, используемых в разных случаях.

Как и у всех народов, у туркменских земледельцев уборка и обмолот зерновых всегда были очень важным событием, определенным этапом их трудовой жизни, поэтому к обмолоту урожая готовились тщательно и заранее.

Важным делом была подготовка тока *харман*, *харман ер* к началу молотбы. Чаще всего для него выбирали постоянное место ближе к дому, но так, чтобы транспортировка урожая с поля на ток обошлась с наименьшей потерей зерна. Содержали его в большой чистоте. У туркмен мурчали и али-эли, как сообщают исследователи<sup>26</sup>, сооружался постоянный ток поблизости от селений. При господствовавших в Ахале переложной системе земледелия и чересполосице иногда поле, засеянное пшеницей, оказывалось очень далеко от прошлогоднего хармана и ток сооружали на новом месте, ближе к хлебному полю. Для тока выбирали ровное место, которое тщательно очищали и выравнивали, срезая бугры и засыпая ямки, а затем поливали и утрамбовывали или довольно часто смазывали еще глиной, смешанной с соломой. Туркмены-мурчали свой ток (харман или хаят) обносили невысоким глинобитным забором *хаят*; в подавляющем же большинстве случаев границы тока обозначались камнями (в горах и предгорьях), например, у нохурли, или просто земляным валиком, образованным сметенным с хармана мусором и травой.

В ряде случаев при сохранении в Закаспийской области санашиковой (общинной) формы землевладения, тока бывали большими, так как кое-где еще бытовала и совместная обработка санашиковых земель.

По материалам «Обзоров Закаспийской области»<sup>27</sup> такая форма сельскохозяйственной кооперации существовала в XIX в. у сарыков Иолотанского приставства. Обычно 5–6 хозяйств объединялись для обработки земли; собирали и обмолачивали урожай также сообща и лишь на току делили поровну зерно и солому.

У туркмен Средней Аму-Дарьи и Мервского оазиса, где господствовала чересполосица, участки поля одного хозяина зачастую находились в разных местах<sup>28</sup>. Если урожай был небольшой, сжатый хлеб хозяин свозил на один ток, если жатва была богатой, устраивал новый на одном из отдаленных участков. У нохурли старого Нохура помимо токов вблизи селения, где обмолачивали хлеб с мюльков (*мюльк* — частный участок, частное владение), чтобы не перевозить зерновые с богарных санашиковых земель, расположенных на плато, ток устраивали там же неподалеку от участка, а иногда и на самом участке, соответствующим образом подготовив место для молотбы<sup>29</sup>. У западных иомудов также бывало по два-три тока в хозяйстве, если участки помещались в разных местах<sup>30</sup>. Иногда в центре тока вкапывали в землю высокий столб, вокруг которого во время молотбы на веревке или под укрепленным перпендикулярно шестом гоняли скот.

Перед началом молотбы ток очищали, вновь выравнивали и в некоторых районах смазывали глиной. Обмолот озимых хлебов начинали в конце мая, яровых — в конце июня — начале июля.

Озимую пшеницу в тех случаях, если поле не собирались засеять второй раз, обычно разбрасывали по участку кучками или в снопах *дессе*, *богы* и просушивали в течение нескольких дней. Если же поле нужно было освободить и пшеница не была очень сырой, ее перевозили на ток. Между временем перевозки и началом молотбы у ахальских текинцев и западных иомудов проходило не более 10–15 дней<sup>31</sup>.

В тех случаях, когда по какой-либо причине не могли начать молотбу в указанные сроки, снопы укладывали в скирды *тая*. Скирда у иомудов создавалась из уложенных веерообразно колосьями во внутрь снопов. Вершина скирды «увенчивалась пирамидкой из нескольких снопов, подставленных колосьями вниз и приложенных друг к другу»<sup>32</sup>. Следует отметить, что в снопы

пшеницу связывали не все туркменские группы. Так, хорезмские туркмены (иомуды, чоудоры) сжатую пшеницу раскладывали по полю кучками *пендже* или *гысым* из 30–40 пучков и в сноп не вязали<sup>33</sup>. Также поступали многие группы туркмен Средней Аму-Дарьи.

Не связывали в снопы пшеницу также нохурцы<sup>34</sup> и сарыки Пендинского района. По материалам К. Овезбердыева сарыки складывали сжатую пшеницу в кучу *арка*, высотой примерно в пояс человека, а затем стягивали веревкой, предварительно подложенной под *арка*. В такой связке пшеницу переносили на спине на ток<sup>35</sup>.

Все остальные туркменские группы, по имеющимся у нас данным, неполным и подчас противоречивым, пшеницу вязали в снопы.

В одном из наиболее достоверных источников для периода после присоединения Туркмении к России — «Обзорах Закаспийской области» — сказано, что туркмены хлеб «в снопы не вяжут, а раскладывают по полю пучками»<sup>36</sup>. В этом сообщении не указано, о каких туркменах идет речь, но, если учесть, что материал для первых «Обзоров» собирался среди ахальских текинцев, причем весьма добросовестно, людьми, знающими язык (этим материалам можно верить), то следует предположить, что способ связывать сжатую пшеницу в снопы (*дессе*) существовал не у всех групп и повсеместно распространился позднее.

\* \* \*

Способы транспортировки зерновых на ток были также различными и в значительной степени зависели от расстояния между ним и полем.

Если ток был недалеко от места жатвы, то сжатую пшеницу земледельцы переносили на себе *аркалап дашамак*. Способы переноски урожая в разных районах различались между собой. Переноска урожая вручную была распространена у текинцев Ахала и Мерва, сарыков, причем в этих районах она преобладала над всеми другими. Встречалась она также у гокленов, али-эли, части западных иомудов, у эрсари и мелких групп туркмен Средней Аму-Дарьи. Однако у указанных групп наряду с этим существовали и другие способы перевозки урожая с поля на ток.

Это зависело не только от расстояния поля от тока, но и от социальной принадлежности земледельца. Так, у текинцев Ахала, Теджена, мурчинцев, туркмен Хивинского и Бухарского ханств и ряда других племенных групп туркмен зерновые перевозили на верблюдах, лошадях или ослах. У гокленов Сумбара и текинцев Западного Ахала на лошадь навьючивали 30 снопов, на верблюда 50<sup>37</sup>.

Текинцы Ахала, по данным К. Нурмухамедова, на каждого верблюда грузили от 50 до 60 снопов — сначала по 15 с каждой стороны седла, затем, закрепив их веревкой, сверху укладывали еще от 20 до 30 снопов и также закрепляли их веревкой<sup>38</sup>.

Туркмены-иомуды Хивинского ханства навьючивали на верблюда по 50–60 *гуджаков* (гуджак — 3–4 снопа) пшеницы поровну с каждой стороны седла и стягивали веревкой<sup>39</sup>. Мурчинцы снопы укрепляли на верблюжьем седле *хамыт* вкруговую, колосьями кверху, так что образовывалось некое подобие шалаша, и таким образом перевозили на ток<sup>40</sup>.

На верблюдах перевозили свой урожай и атинцы Дарган-аты и отчасти текинцы Атека. Последние использовали для этой цели также и лошадей<sup>41</sup>. Нохурцы перевозили урожай на лошадях.

В некоторых местах на равнине и в предгорных аулах издавна существовал еще один способ перевозки урожая, характерный для древнего земледельческого населения, — на санях-волокуше — *хиза*. Туркменская хиза имела много общего с таджикской волокушей — *чигина*, используемой земледельческим населением в долинах и на пологих склонах гор. В туркменских районах во второй половине XIX в. волокуша, запряженная верблюдом или лошадьми, а иногда быками, была основным средством перевозки урожая у иомудов Приатречья, нижнего течения Сумбара, а также севернее в районах западных склонов Кюрен-дага<sup>42</sup> и у али-элийцев Атека; причем, как замечает К. Атаев, она была неизвестна соседним текинцам<sup>43</sup>, перевозившим, как говорилось, свой урожай вьючным способом на верблюдах и лошадях. В конце XIX — начале XX вв. волокуша стала применяться и в хозяйстве гоклен, хотя и не получила там широкого распространения<sup>44</sup>, а затем и у текинцев Ахала. Волокуша имела довольно простое устройство и делалась целиком из дерева. В основе ее лежали две параллельные, более или менее широкие доски, поставленные на ребро, игравшие роль полозьев и

скрепленные между собой брусками или узкими дощечками, вставленными в отверстие в верхней части досок-полозьев, образующими платформу для груза. Иногда основа для помещения тяжестей образовывалась из сплетенных прутьев<sup>45</sup>.

В зависимости от тяговой силы, имеющейся в распоряжении земледельца, волокуша могла быть различных размеров. На ней можно было перевозить по 20–30 снопов<sup>46</sup>, если впрягали лошадь или ослов, и до 60–70 на двух лошадях или быках<sup>47</sup>. В.Н. Басилов указывает, что обычно на волокуше перевозили от 30 до 40 снопов. В этих случаях ее тащил один верблюд<sup>48</sup>.

По Аму-Дарье, у туркмен Хивинского и Бухарского ханств существовал способ перевозки урожая на арбах. В Хивинском ханстве у всех туркмен широко бытовали арбы так называемого хорезмского типа с двумя большими колесами и сидением над ними для арбакеша. Такие арбы легко преодолевали неровности в пути, небольшие арыки и бездорожье. Размеры их колебались в зависимости от того, какое животное — лошадь, быка или осла — впрягали в нее. Наиболее распространенной была так называемая *окуз араба*, т.е. арба, запряженная быками, хотя у полукочевых, окраинных туркмен-иомудов Куня-Ургенчского бекства в арбы запрягали и верблюдов. Ее большие колеса по ободу были сплошь укреплены гвоздями — *мых* с широкими шляпками, отчего сама арба часто называлась *мыхлы араба*.

Такие же арбы, по-видимому, были распространены и у некоторых туркменских групп Средней Аму-Дарьи. В данном случае для нас важно в целом и довольно неопределенное сообщение капитана Быкова о том, что у жителей долины (Аму-Дарьи) для полевых работ и в немногих местах для перевозки тяжестей употребляются *арбы* хивинского типа<sup>49</sup>. О том, что на Средней Аму-Дарье бытовали именно такие арбы свидетельствует и сообщение одного нашего информатора туркмена-салора из-под Чарджоу. Его родители и он сам, потомственный плотник, делали *сандык* — сидения для арбакешей — деталь, характерную для арбы хорезмского типа<sup>50</sup>.

По устному сообщению Я.Р. Винникова, туркменское население приамударьинских районов довольно широко применяло арбы для перевозки урожая с поля на ток.

Перевозка урожая на арбах, наряду с волокушей, практиковалась в конце XIX — начале XX вв. и в западных приатрекских селениях, преимущественно у иомудов-джафарбайцев<sup>51</sup>. К сожалению, мы не имеем сведений о том, какого типа арбы здесь были распространены. По всей вероятности, арбы, встречавшиеся в туркменских селениях этого района, приобретались в Иране и принадлежали к типу хорасанских арб.

Единичные случаи использования колесного транспорта для перевозки урожая на харман, видимо, встречались в конце XIX в. и в Мургабском и Тедженском оазисах. Известны упоминания об арбах в Мургабском оазисе, однако пока мы можем только предполагать, что эта арба, так же как и бытовавшая в Приатречье, относилась к хорасанскому типу.

Позднее, в начале XX в. с усилением дорожного строительства в крае туркмены стали использовать русские телеги кое-где в Ахале и юго-западном районе Туркмении. Так, например, в долине реки Сумбар, по сообщению информаторов А. Орозова, снопы на ток перевозили в фургонах<sup>52</sup>.

\* \* \*

Наиболее широко распространенным среди туркменского населения способом молотьбы зерновых, бытовавшим повсеместно, была молотьба вытаптыванием зерна из колосьев с помощью ног животных, путем прогона их по разложенным на току снопам. Для этого использовались лошади, быки, верблюды и ослы. Использование тех или иных животных в молотьбе зависело от характера хозяйства земледельца, его социальной принадлежности, района. Наиболее подходящими для этой цели считались лошади, копыта которых были самыми твердыми, затем шли быки, а уже потом верблюды, подошвы ног которых были мягкими и гораздо хуже, чем у двух первых видов животных, были приспособлены к выбиванию зерна из колосьев. Ослы обычно применялись на токах бедняков, у которых не было других животных, или у земледельцев среднего достатка в сочетании с другими животными, чаще всего лошадьми.

Многое зависело и от степени развития земледельческого хозяйства. Так, в искони земледельческих районах — у туркмен

Хивинского и Бухарского ханств, у али-элинцев Атека, на Атреке у джафарбайцев и т.д. на молотье зерновых использовались чаще всего быки и лишь у наиболее зажиточных — лошади. У значительной части западных иомудов, в разной степени сочетавших земледелие со скотоводческим хозяйством, наряду с лошадьми довольно широко применялись и верблюды. То же было и у текинцев Ахала и Атека, атинцев Серахского приставства и сарыков. По устному сообщению туркменского этнографа К. Овезбердыева, в XIX в. у сарыков и текинцев Мервского оазиса считалось постыдным применять в молотье быков; их стали использовать для этой цели лишь с первой мировой войны и особенно в годы коллективизации.

Довольно часто два-три середняцких хозяйства, имевших по одной лошади, создавали артель, объединяя свой скот и поочередно по старшинству обмолачивали на своих токах хлеб<sup>53</sup>.

Для обмолота снопы или отдельные пучки собранного хлеба раскладывали по кругу, и если молотили лошадьми, то связав их друг с другом, чтобы они не расходились далеко, гоняли по разложенным на току зерновым, причем на первой к центру лошади обычно сидел мальчик или юноша, который подгонял лошадей и следил за ходом обмолота; если молотили с помощью быков (обычно двух), то соединяли их друг с другом, связав рога, и один человек, сидя верхом на лошади, погонял их<sup>54</sup>; верблюдов при молотье приходилось тащить за собой на веревке, привязанной к палочке в носу<sup>55</sup>.

В некоторых районах — в Мургабском оазисе у текинцев салоров, в Атеке у али-эли, нохурцев и др. — для более успешного обмолота позади животных прицепляли плетенку-волокушу из хвороста — *чапар*, *гызган*, *хыша*<sup>56</sup>.

У гокленов и текинцев Ахала для обмолота зерновых использовали также деревянный одновальный каток — *чарх*, несложной конструкции с зубьями, сделанный из дерева крепких пород (обычно карагача или тагдагана)<sup>57</sup>. С помощью чарха, изготовленного из тутового или персикового деревьев, молотили также в Мургабском оазисе, у сарыков Илотанского приставства. Здесь каток чаще бывал двухвальным<sup>58</sup>. В него впрягали обычно пару быков или верблюдов, а иногда лошадей. Колосья, из которых было выбито зерно, отодвигали к краям тока при помощи

деревянной лопаты *курек* или вил (*чаршак, ябак, яба, чопяна*), а на освободившееся в центре хармана место укладывали новую порцию необмолоченного хлеба.

Обмолот большинство туркмен повторяли два раза, так как первый раз не все зерно могло быть извлечено из колосьев. У чоудоров Хорезма<sup>59</sup> и нохурцев<sup>60</sup> вторичный обмолот проводили после отвейвания и только той части колосьев, в которой оставалось зерно. Иногда молотили вручную, выбивая из остатков колосьев зерна палкой. Так же молотили, если урожай был незначительным.

После окончания обмолота производили отвейвание (*атмак, хармана атыджи*) зерна от соломы. Веяли в ветренный день и для этого приходилось иногда несколько дней ждать подходящей погоды. Веяние производили сначала пяти-шестизубыми деревянными вилами (*бешбармак, агач яба и др.*), затем деревянной лопатой и, наконец, просеивали сначала сквозь решето с крупными ячейками (*иригозли елек, иригоз елек, бугдай елек, чыгыл, чашлов и т.д.*), а затем с мелкими (*ушакгоз елек, елек, майда гозелек, галбир и др.*)<sup>61</sup>.

Обмолоченное, очищенное зерно (*гызыл, чач, чэи*) собирали в кучи. В тех случаях, когда обмолот производили два-три хозяйства вскладчину, зерно делили. Перед тем, как произвести раздел урожая, обязательно производили очищение — *хокгулла чыкмак* (выделить божью долю), или *курек хаки*. Зачерпнув зерно из кучи деревянной чашкой или ведром (около 10 кг), разбрасывали его в поле или отдавали бедным<sup>62</sup>.

Кунжут, культура широко распространенная почти у всех групп туркмен, обмолачивался иначе. После жатвы его подсушивали, укладывая головками кверху так, что на поле получался ряд в виде П-образной фигуры. Через несколько дней его начинали молотить. Для этого рукой захватывали пучок *гыссым* кунджута ближе к корню и головками били о камень или широкую толстую доску, выбивая из стеблей семена<sup>63</sup>. Затем солому отвейвали лопатой, а семена собирали в мешки и использовали для выжимания масла.

\* \* \*

Наиболее распространенным способом хранения зерна были земляные ямы (*уры, куйы, чукур, аммар чукур*). Если урожай снимали

с богарных земель, то чаще всего ямы выкапывали здесь же, возле тока, на поле. Такие ямы делали скрытными (*огрын*), так что их могли обнаружить лишь по особым приметам. Часто у южных туркмен их делали возле усадьбы, а у туркмен Хивинского ханства — в конюшне, чтобы уберечь зерно от сырости. Ямы бывали разных размеров, у северных туркмен чаще всего на 10–20 батманов (около 0,5 тонны), но встречались и большие, в которые входило до 40 батманов (примерно 1 тонна). В разрезе они напоминали перевернутый усеченный конус, ширина которого внизу 40–50 см, а вверху, у земли — до 2-х метров. Обычно выкопанные на высоких местах ямы изнутри обмазывались глиной и устилались соломой. Сверху зерно также покрывалось соломой и затем засыпалось землей вровень с поверхностью<sup>64</sup>.

Туркмены Хорезмского оазиса и Средней Амударьи хранили зерно и в глинобитных амбарах — *аммар*, *телек*, нохурцы и мурчинцы в специальных кирпичных помещениях — *пархов*<sup>65</sup>. В таких же помещениях хранили зерно другие исконно земледельческие группы туркмен — аннаули, мехинли и др.<sup>66</sup> Северные туркмены знали еще один способ хранения зерна в помещениях: из циновок *бойра* делали круглые зернохранилища *мардан*, куда входило до 10 батманов зерна<sup>67</sup>.

В Ахальском и Атекском оазисах зерно сохраняли во дворах следующим образом: его насыпали на землю, покрывали сверху соломой и затем обмазывали глиной. Снаружи такое зернохранилище казалось куполом, поставленным на землю. Этот способ хранения зерна встречался у текинцев, али-эли, мехинли и др.<sup>68</sup>

Небольшое количество зерна хранили в доме, в ларях. Солому (*саман*, *тофан*), оставшуюся после молотбы, свозили на усадьбу и использовали на корм скоту. Таким образом хранили все зерновые культуры — пшеницу, ячмень, просо, джугару.

### Примечания

<sup>1</sup> Наши материалы, касающиеся хозяйства туркмен Чарджоуской области (ныне Лебапский велаят), опубликованы в «Полевых исследованиях Института этнографии 1975 г.» (далее ПИИЭ). М., 1977.

<sup>2</sup> Букинич Д.Д., Вавилов Н.И. Земледельческий Афганистан // Вавилов Н.И. Избранные труды. Т. I. М.; Л., 1959. С. 173.

<sup>3</sup> Сравнительный материал об этом типе орудий приведен в статье: *Васильева Г.П.* Материалы по истории хозяйства туркмен Чарджоуской области // ПИИЭ. 1975 г. С. 134–135 и прим.

<sup>4</sup> *Язлыев Ч.* Как обрабатывали землю сто лет назад // Памятники Туркменистана. № 2 (12). 1971. С. 19. Автор указывает, что для изготовления омача в Иолотанском приставстве употребляли также *вербу* (? — *Г.В.*), *петде* (петде — тополь сизый. «Туркменско-русский словарь». М., 1968. С. 525).

<sup>5</sup> Он широко распространен также к востоку от Амударьи в Узбекистане и Северном Таджикистане. См.: *Фирштейн Л.А.* Земледельческие орудия таджиков и узбеков (по материалам МАЭ) // Традиционная культура народов Передней и Средней Азии. Л., 1970. С. 150.

<sup>6</sup> Термин *азал*, по-видимому, не известный в Средней Азии никому, кроме туркмен, бытовал в Иране к западу от Эльбурсских гор и обозначал пахотное орудие омачного типа, но с изогнутым полозом. См.: *Wulf H.E.* The Traditional Crafts of Persia. Massachusetts, 1966. P. 264. Fig. 356.

<sup>7</sup> *Кунде* называется собственно деревянный полоз, однако в указанных районах эти термином обозначают все орудие. Также его называют в Керкинском районе. Полевая запись от 24. IX. 1971.

<sup>8</sup> В Иолотанском — *сахт кунде*, как указывалось выше. По данным М.С. Андреева, этот термин встречается также в Самарканде в форме *сохтук*, Бухаре — *сохтик*. Для Чарджоу этот автор дает форму *сохти*. См.: *Андреев М.С.* Таджики долины Хуф. Вып. II. Сталинабад, 1958. С. 35. Один из наших информаторов Ахмед Пайзуллаев, родом из Бухары, утверждал, что в Чарджоуском районе (б. Кагановичский район, колхоз «Искра», 1954 г.) пахотное орудие называется *сахтык*.

<sup>9</sup> *Wulf H.E.* Op. cit. P. 263. Fig. 351–352, 354.

<sup>10</sup> *Букинич Д.Д., Вавилов Н.И.* Указ. раб. С. 173.

<sup>11</sup> *Гулиев Г.А.* О пахотных орудиях и системах земледелия в Азербайджане // Азербайджанский этнографический сборник Вып. 2. Баку, 1966. С. 11.

<sup>12</sup> *Wulf H.E.* Op. cit. P. 264.

<sup>13</sup> *Овезов Д.М.* Туркмены-мурчали // Тр. ЮТАКЭ. Т. IX. Ашхабад, 1959. С. 160.

<sup>14</sup> Полевая запись автора от Казак-ага Игдырова (1882 г. р.). С. Суйджи-Хурмен, Кызыл-Атрекского района, от 24. IV. 1968. Казак-ага уверял, что для вспахивания *шейтан-азалом* можно было использовать даже ишака.

<sup>15</sup> *Оразов А.* Этнографические очерки хозяйства туркмен Ахала в XIX — начале XX в. Ашхабад, 1985. С. 32; М.А. Изаксон, посетивший для сбора музейных коллекций Кара-Калинский район ТССР в 1930 г., писал в своем отчете, что гокленский плуг «сходен с азербайджанским»; это

свидетельствует о его принадлежности ко второму типу // Коллекция МАЭ. № 4020–33.

У гоклен это орудие называется также *шайы азал* и, по мнению Д.М. Овезова, пришло из Ирана. См.: *Овезов Д.М.* Население долины Чандыра и Среднего течения Сумбара. Ашхабад, 1976. С. 72.

<sup>16</sup> Отчет С.М. Дудина о поездке в Туркмению в 1901 г. // Архив ГМЭ. Ф. I. Оп. 2. Д. 247. Л. 42.

<sup>17</sup> *Пиркулиева А.Н.* Приемы земледелия в Ахальском оазисе в конце XIX — начале XX вв. // Хозяйственно-культурные традиции народов Средней Азии и Казахстана. М., 1975. С. 156. Рис. № 1.

<sup>18</sup> *Нурмухамедов К.* Из истории земледелия туркмен Ахала // Вестник Московского университета. 1961. Серия IX. История. С. 77. Рис. 2.

<sup>19</sup> Полевая запись автора от Атамамеда Сапарова (50 л.) и Нуруллы Бабаева (49 л.). С. Ялкым, Казанджикского района, от 24.VIII. 1971.

<sup>20</sup> Материалы Г.П. Васильевой. Экспедиция сектора этнографии Института истории АН Туркменской ССР. 1958.

<sup>21</sup> Коллекция МАЭ. № 255–206. Фото Ф. Ордера. 1894.

<sup>22</sup> Кроме упомянутого выше (прим. 14) Казак-ага Игдырова об этом нам сообщил и другой информатор — Оразгельды Кульманов (1913 г. р.). С. Аджияб Кызыл-Атрекского района от 8. IX. 1969.

<sup>23</sup> *Нурмухамедов К.* Указ. раб. С. 77.

<sup>24</sup> Обзор Закаспийской области 1893 г. Ашхабад, 1895. С. 145–146.

<sup>25</sup> Полевая запись автора от Казак-ага Игдырова ...

<sup>26</sup> *Овезов Д.М.* Туркмены-мурчали... С. 162; *Атаев К.* О приемах земледелия у туркмен Атека в конце XIX — начале XX в. // Очерки по истории хозяйства и культуры туркмен. Ашхабад, 1973. С. 57.

<sup>27</sup> Обзор Закаспийской области с 1882 по 1890 гг. Ашхабад, 1897. С. 65.

<sup>28</sup> Полевые материалы автора. 1974. Ходжамбасский, Керкинский районы Чарджоуской области; *Винников Я.Р.* Социалистическое переустройство хозяйства и быта дайхан Марыйской области Туркменской ССР // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Новая серия. Т. XXI. М., 1959. С. 8.

<sup>29</sup> *Васильева Г.П.* Туркмены-нохурли // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Новая серия. Т. XXI. М., 1954. С. 110.

<sup>30</sup> Полевые материалы автора. 1968. Кызыл-Атрекский район. С. Курбан-Сейт; *Басилов В.Н.* Хозяйство западных туркмен-ёмутов в дореволюционный период и связанные с ним обряды и верования // Очерки по истории хозяйства народов Средней Азии и Казахстана. Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Т. ХСVIII. Л., 1973. С. 182.

<sup>31</sup> *Нурмухамедов К.* Этническая история и хозяйство туркменского населения Ахала в XVIII–XIX вв. Рукопись. Архив ИЭ. М., 1962; *Басилов В.Н.* Указ. раб. С. 182–183.

<sup>32</sup> *Басилов В.Н.* Указ. раб. С. 182–183.

- <sup>33</sup> Полевые материалы автора. 1959. Куня-Ургенчский, Тельманский районы Ташаузской области; *Ниязклычев К.* Туркмены-човдуры. Рукопись. Архив ИЭ. М., 1968. С. 79.
- <sup>34</sup> Полевые материалы автора. 1945–1946. Бахарденский район; *Васильева Г.П.* Туркмены-нохурли... С. 110. По сведениям А. Оразова нохурцы Кара-Калинского района в долине р. Сумбар вязали снопы из 5–10 пучков (хендже-энже). Возможно, здесь к этому принуждали земледельцев условия жизни в пограничной с Ираном полосе. См.: *Оразов А.* О земледельческих традициях в долинах Сумбара и Чендыря в конце XIX — начале XX вв. // *Очерки по истории хозяйства и культуры туркмен.* Ашхабад, 1974. С. 27.
- <sup>35</sup> *Овезбердыев К.* Туркмены Пендинского оазиса. Рукопись. Архив ИЭ. М., 1954; по данным Ч. Язлыева, иолотанские сарыки связывали пшеницу в снопы. См.: *Язлыев Ч.* История и хозяйственное развитие населения Среднего Мургаба. Ашхабад, 1985. С. 70.
- <sup>36</sup> Обзор Закаспийской области с 1882 по 1890 г. ... С. 67.
- <sup>37</sup> *Оразов А.* Указ. раб. С. 27; *Пиркулиева А.Н.* Указ. раб. С. 163.
- <sup>38</sup> *Нурмухамедов К.* Указ. раб. С. 150.
- <sup>39</sup> Полевые материалы автора. 1974. Куня-Ургенчский район.
- <sup>40</sup> *Овезов Д.М.* Устное сообщение.
- <sup>41</sup> *Атаев К.* Указ. раб. С. 56; см. также полевые записи Б.Р. Логашевой. Каахкинский район. 1969.
- <sup>42</sup> *Васильева Г.П., Джикиев А.* Некоторые результаты изучения материальной культуры и быта населения Юго-Западной Туркмении // *Краткие сообщения Института этнографии.* Вып. XXXIV. М., 1960. С. 6; Полевая запись автора от Гара Комякова (70 лет). С. Гудри-Олум Кызыл-Атрекского района, 18. IV. 1969; *Ниязклычев К.* О скотоводческом и земледельческом хозяйстве Юго-Западной Туркмении в конце XIX — начале XX в. // *Тр. ИИАЭ АН ТССР.* Ашхабад, 1963. С. 66; *Оразов А.* Указ. раб. С. 27.
- <sup>43</sup> *Атаев К.* Указ. раб. С. 56.
- <sup>44</sup> *Оразов А.* Указ. раб. С. 27; Д.М. Овезов пишет, что волокуша широко применялась и у гоклен, не указывая на время ее появления. См.: *Овезов Д.М.* Население долины Чандыра и среднего течения Сумбара. Ашхабад, 1976. С. 75.
- <sup>45</sup> *Оразов А.* Указ. раб. С. 27–28.
- <sup>46</sup> Полевые материалы автора. 1969. Гасан-Кулийский, Кызыл-Атрекский районы.
- <sup>47</sup> *Оразов А.* Указ. раб. С. 27.
- <sup>48</sup> *Басилов В.Н.* Указ. раб. С. 180.

- <sup>49</sup> Очерк долины Аму-Дарьи. Расспросы капитана 3-го Западно-Сибирского линейного батальона Быкова. Ташкент, 1880. С. 21.
- <sup>50</sup> Полевая запись автора от Оруна Реджебова. К-з им. Ленина Чарджоуского района. 1954; рисунок такой арбы см.: Народы Средней Азии и Казахстана. Т. I. М., 1962. С. 258. Рис. 2.
- <sup>51</sup> Полевые записи автора от Кара Комякова (70 л.). С. Гудри-олум Кызыл-Атрекского района 18. IV. 1969; от Тэчли-ага Атаджанова (1902 г. р.). С. Чалуюк Гасан-Кулийского района. 8. IX. 1969.
- <sup>52</sup> *Оразов А.* Указ. раб. С. 28.
- <sup>53</sup> Там же; Полевые материалы автора по Средней Аму-Дарье. 1974; *Басилов В.Н.* Указ. раб. С. 183; *Овезов Д.М.* Указ. раб. С. 75.
- <sup>54</sup> *Оразов А.* Указ. раб. С. 28.
- <sup>55</sup> *Басилов В.Н.* Указ. раб. С. 183.
- <sup>56</sup> Полевые материалы автора. 1971; *Овезбердыев К.* Указ. раб. С. 84; *Оразов А.* Указ. раб. С. 28. У горных таджиков плетенка, применяемая при обмолоте зерна, также называется *чапар*. См.: Таджики долины Хуф. Сталинабад, 1958. С. 297.
- <sup>57</sup> *Оразов А.* Указ. раб. С. 28; Обзор Закаспийской области с 1882 по 1890 г... С. 65; *А.Н. Пиркулиева* (Указ. раб. С. 165) сообщает, что в Кызыл-Арватском районе каток *дашдан токмак* применяли в тех случаях, когда не было лошадей и обмолот проводили с помощью верблюдов.
- <sup>58</sup> *Язлыев Ч.* Указ. раб. С. 19.
- <sup>59</sup> *Ниязклычев К.* К вопросу о земледелии у туркмен Северо-Восточного Хорезма в конце XIX — начале XX вв. // Изв. АН ТССР. Серия общественных наук. 1966. № 6. С. 16.
- <sup>60</sup> *Оразов А.* Указ. раб. С. 30.
- <sup>61</sup> Полевые материалы автора. 1954, 1968, 1974; *Атаев К.* Указ. раб. С. 119; *Пиркулиева А.Н.* Указ. раб. С. 165; М.А. Изахсон, покупавший для музея экспонаты у гоклен Кара-Калинского района в 1930 г., дал прекрасное описание молотыбы и веяния зерновых.
- <sup>62</sup> *Оразов А.* Указ. раб. С. 30; *Овезов Д.М.* Указ. раб. С. 76; *Басилов В.Н.* Указ. раб. С. 203 и др.
- <sup>63</sup> В некоторых местах зерна из стеблей выбивали палкой. Полевые материалы автора. 1959. Тельманский район.
- <sup>64</sup> Полевые материалы автора. 1959. Тельманский район. Ямы-зернохранилища известны туркменам давно. Средневековые источники сообщают, что Тимур, потерпевший в Мервском оазисе в 1362 г. поражение, спасаясь от преследований туркмен, спрятал жену в яме, где они хранили зерно. См.: *Каррыев А., Мошкова В.Г. и др.* Очерки из истории туркменского народа и Туркменистана в XVIII–XIX вв. Ашхабад, 1954. С. 169.

<sup>65</sup> *Васильева Г.П.* Туркмены-нохурли... С. 110, 143; *Овезов Д.М.* Туркмены-мурчали... С. 163; *Оразов А* Указ. раб. С. 31; *Пиркулиева А.Н.* Указ. раб. С. 166. У этих же авторов см. устройство *пархов*.

<sup>66</sup> Полевые материалы автора. 1969. Каахкинский район; *Атаев К.* Указ. раб. С. 57.

<sup>67</sup> Полевые материалы автора. 1959. Тельманский район.

<sup>68</sup> Полевые материалы автора. 1969. Каахкинский район; *Пиркулиева А.Н.* Указ. раб. С. 166.

О.В. Горшунова

## **Женское паломничество к святым местам (по материалам Ферганской долины)**

Сведения о почитании святых в Средней Азии довольно обширны и содержатся в трудах ученых-востоковедов, занимающихся различными проблемами региона. В Узбекистане они полнее всего представлены в материалах по Хорезму, Самарканду, другим крупным центрам главным образом в работах, посвященных культу мусульманских святых. Из трудов современных этнографов следует назвать книги и статьи О.А. Сухаревой, Г.П. Снесарева, В.Н. Басилова и других авторов<sup>1</sup>. Их работы содержат богатый этнографический материал, многогранно и полно раскрывающий эту тему.

Как правило, авторы, изучавшие культ святых, давали описание и женской обрядности. Сведения о женском *зиарате* (паломничестве к святым местам) нередко составляют значительную (если не сказать большую) часть фактического материала в указанных трудах. Однако специально женское паломничество никем не исследовалось, а рассматривалось лишь в контексте различных проблем, связанных с религиозной обрядностью. Эти сведения фрагментарны и разбросаны по разным работам. Учитывая это, мы сочли возможным еще раз обратиться к вопросу о культе святых мест, сосредоточив основное внимание на материалах, касающихся женского паломничества.

Для написания статьи использованы данные, полученные автором в ходе полевых исследований, проводимых в Ферганской области в 1989–1993 годах. Безусловно, охватить все или даже основные культовые места такого обширного сакрального комплекса как Ферганская долина в одной статье невозможно. Поэтому в рамки нашего исследования включены только святыне места, расположенные на территории Ферганской области. Как известно, она является одним из центров духовной жизни мусульман всей Ферганской долины, а ее отдельные святыни имеют также и региональное значение, посещаются паломниками из других областей Средней Азии.

*Места культа.* Прежде чем перейти к характеристике святых мест, следует уточнить вопрос о терминологии. В различных регионах Средней Азии эта терминология имеет свои отличия, и Ферганская область не является исключением. Термин *мазар*, который в других местах среднеазиатского региона употребляется лишь в значении «могила» или «кладбище», здесь используется и для обозначения святого места. В широком смысле под *мазаром* понимается группа святынь разных типов, но при обязательном наличии могилы. Термин *авлие* (или *аулие*) в Ферганской области встречается значительно реже и обозначает «святое место», но не «кладбище» как, например, в Хорезме. В отношении объекта природы, примечательного причудливостью формы или необычными размерами, употребляется термин *кадамджой*. Эти святыни почитаются как места, где святой оставил «след» (в буквальном переводе — «место следа ноги»). Объектом почитания святого места типа *азизджой* («приятное место»), представляющего живописную природную зону, может быть озеро, источник, одно дерево или группа деревьев. Легенда азизджоя в отличие от первых двух не обязательно связана с именем мусульманского святого, в ней часто присутствует фольклорный или мифический персонаж. Далее мы будем использовать общепринятый в районе нашего исследования термин *мазар* в отношении святых мест всех типов, прибегая при необходимости уточнения к другим обозначениям.

Три типа мазаров, указанных выше, иногда образуют единый комплекс, включая не одну, а несколько святынь, и представляют собой своего рода сакральные зоны, простирающиеся на десятки километров. В них любое дерево, гора, озеро, почва и даже воздух считаются источниками сакральной силы. Все это и называется «священной землей». Центром священной зоны является главная святыня, по отношению к которой остальные занимают подчиненное положение. Каждая святыня имеет свою легенду, но все они объединены именем одного святого.

Святыни, расположенные в центре такой сакральной зоны, составляют особую группу святых мест — так называемые «великие» мазары (*катта мазар*). В Ферганской долине к категории «великих» относятся мазары *Тахти-Сулайман* (в г. Ош в Киргизии) и *Шахимардан* (пос. Хамзабад в Ферганской обл.). Оба

они связаны с именами мусульманских святых. Ошский мазар — место поклонения библейско-кораническому персонажу царю Сулайману. Шахимардан почитается как место захоронения четвертого «праведного» халифа, двоюродного брата и зятя пророка Мухаммеда Али Абу Талиба.

Это мазары самого высокого ранга, к которым съезжаются паломники из всех областей Ферганской долины. Паломничество к «великому» мазару считается обязательным для каждого мусульманина. Три посещения такого мазара приравниваются к одному *хаджу* в Мекку. Жители Ферганской области делают это по крайней мере один раз в год как правило в дни празднования *Навруза*. Однако мазары этой категории по своему функциональному значению универсальны. Они посещаются по разным причинам: в дни национальных и религиозных праздников, поминок, свадьбы, по случаю рождения ребенка, для избавления от недуга и т.д.

Помимо «великих» есть множество мазаров областного, районного, кишлачного и квартального значения. Большинство из них также многофункциональны, а некоторые имеют «узкую» специализацию. В обычные дни паломники посещают мазары, расположенные в своем селении или поблизости от него. В особых случаях паломничество совершается к определенному месту, что связано с его спецификой и целью посещения.

Местное население относится к святыням с особым почитанием. Большинство мест хорошо обустроено и при них имеется все необходимое, чтобы посетители могли без затруднений совершить ритуал и даже остаться здесь на ночлег. Встречается немало заброшенных мазаров, расположенных вдалеке от населенных пунктов или на территории старых кладбищ. Но для мусульманина даже самый маленький и неизвестный мазар — это святыня: проходя или проезжая мимо него, путник обязательно остановится и произнесет молитву.

*Паломники и паломницы.* Святые места почитаются всеми мусульманами, независимо от пола и возраста. Однако для разных половозрастных групп их посещение имеет неодинаковое значение. Различие проявляется в выборе места и частоте паломничества, в особенностях ритуала. Паломничество как правило совершается коллективно, даже если его причина сугубо

индивидуальна (болезнь). Индивидуальное паломничество крайне редко и в нем принимают участие главным образом пожилые, очень религиозные люди или служители культа.

Коллективное паломничество условно можно разделить на семейное и общественное. Первое совершается членами семьи и родственниками, второе — жителями квартала (*махалля*) или кишлака. По составу участников группы паломников бывают смешанными или отдельными: включающими мужчин и женщин, или только мужчин и только женщин. Обычно мужские коллективные паломничества совершаются один-два раза в год. Руководит походом настоятель мечети или какой-либо другой представитель духовенства. В женском коллективном паломничестве в качестве лидеров выступают *отынча* (учительница, обучающая религиозной грамоте детей и женщин), женщины высокого сословия (*ходжа*, *тура* и др.) или просто почтенные и уважаемые пожилые женщины.

Как показывают ферганские материалы, женщины посещают святые места чаще, чем мужчины. Мужчины совершают паломничество к святому месту в дни религиозных праздников, в случае несчастья, касающегося самого паломника либо его близких родственников. Для женщины посещение мазара — почти повседневное занятие. Если причиной посещения святыни является какая-то общесемейная проблема, на мазар, как правило, отправляются только женщины — члены семьи. Зачастую пожилые женщины собираются на ближайших мазарах ежедневно — это своего рода форма проведения досуга.

Столь сильное значение культа святых мест в жизни женщин объясняется рядом причин. Одна из них заключается в функциональных особенностях святых мест. Г.П. Снесарев, исследуя этот вопрос, отметил, что в прошлом мазары имели «узкую» специализацию, однако со временем повсеместно в Средней Азии происходила унификация святых мест и только одна их функция прочно сохранялась. К ним шли женщины, страдающие недугом бесплодия и те, у которых не выживали дети. С самых начальных этапов заключения брака применялся ряд сакральных мер, чтобы бездетность миновала семью. Но когда несчастье случалось, самым кардинальным средством считалось обращение за помощью к святому, посещение мазара и совершение

всех полагающихся обрядовых манипуляций<sup>2</sup>. Бездетность и в настоящее время является одной из самых актуальных проблем коренного среднеазиатского населения, а для ее преодоления по-прежнему используются традиционные способы<sup>3</sup>. Большинство женщин, особенно в сельских районах, полностью ориентировано на семейные роли, на них в большей степени, чем на мужчинах, лежит ответственность за рождение и здоровье потомства.

Г.П. Снесарев, подчеркивая устойчивость культа святых и его огромное значение в жизни среднеазиатских народов, обосновывал это тем, что мусульманская обрядность, отличающаяся скудостью атрибутов и ритуалов, не может достаточно полно удовлетворить эмоциональные запросы верующих. Культ святых, пишет он, обладающий специфическим набором материальных атрибутов и культовых действий, отличных от богослужений в мечетях, в значительно большей степени удовлетворяет эмоциональный голод верующего, чем мечеть.<sup>4</sup> Следует также заметить, что женщины в отличие от мужчин не могут посещать мечеть и таким образом отправлять религиозный культ. Поэтому для женщин мазар является основным, а точнее единственным местом, где они могут реализовать свои духовные запросы. Они приходят на мазары для индивидуального или коллективного моления.

Кроме того, как неоднократно отмечалось исследователями, культ мусульманских святых генетически восходит к более древним культам. Основываясь на этнографических материалах, с большой долей вероятности можно предположить, что в доисламские времена роль женщин и мужчин в культовой деятельности была различной. Женщина в прошлом играла более видную роль в религиозной сфере, чем сейчас: знания определенных обрядов и ритуалов домусульманского времени сохраняются и передаются женщинами из поколения в поколение.

*Ритуал.* Посещая ту или иную святыню, паломники должны знать, какие действия следует совершать, как обращаться к святому и т.д. Обычно знакомит паломников с правилами совершения ритуала хранитель мазара (*шейх*), иногда он сам является участником действия, выполняя в нем роль старшего лица.

Обрядность (ритуал) паломников отличается разнообразием действий и атрибутов, что зависит от типа мазара, состава участников. Каждый ритуал предполагает определенные действия

для мужчин и для женщин. Свой собственный сценарий имеют женские и мужские паломничества. Существуют сценарии ритуала, рассчитанные на конкретную цель посещения святого места. Однако в различных вариантах ритуала отчетливо проявляется ряд обязательных элементов, которые присутствуют в каждом из них и составляют его основу. Стандартный ритуал паломников, выполняемый при посещении святого места, сводится к следующему. Он начинается с молитвы и обхода святого места (могилы), во время которого все участники поочередно прикладывают ладони к поверхности могилы и к лицу. Обычно начинает ритуал старший член группы, остальные паломники повторяют его действия. Руководит молитвенной церемонией хранитель мазара (*шейх*) или один из старших, наиболее уважаемых участников группы. Если группа состоит из членов одной семьи, роль старшего в группе выполняет старший (или единственный в группе) мужчина. Если группа состоит из большого количества участников, первыми обход вокруг святыни совершают мужчины, за ними — женщины. После молитвы и обхода паломники ставят зажженные светильники (*чирог*) или свечи в головной части могилы или в специально устроенном месте (*чирогхона*). В смешанных группах обычно это делают женщины.

Обязательное и главное действие ритуала — жертвоприношение. Среди многочисленных его видов особое место занимает принесение в жертву животного. Заклание жертвенного животного (обычно баран или козел черной масти)<sup>5</sup> происходит в удаленном от могилы или специально отведенном месте. Животному перерезают горло и выпускают на землю кровь, предварительно направив его голову в сторону главной святыни мусульман — *Каабы*. Приготовление ритуального блюда<sup>6</sup> из мяса жертвенного животного происходит в специальном помещении (*оихона*). Перед началом приготовления блюда его участники совершают молитву. Наливая масло в казан, повар бросает в огонь щепотку соли или наливает немного воды для извлечения дыма, что также является видом приношения, восходящим к древним представлениям о духах умерших, которые якобы питаются дымом каленого масла<sup>7</sup>. Заклание животного и приготовление

ритуального блюда является сугубо мужским ритуальным действием.

Среди этнографов существует мнение, что заклание животного — это типичная форма жертвоприношения на мазарах<sup>8</sup>. С этим утверждением едва ли можно безоговорочно согласиться. Исходя из ферганских материалов, можно утверждать, что такая форма жертвоприношения, «санкционированная» исламом, не является обязательной для каждого случая. Заклание животного обычно производится при посещении мазаров довольно высокого ранга, где имеется необходимая утварь, место для заклания, очаг. Мелкие мазары далеко не всегда имеют хозяйственную часть, и выполняемый здесь ритуал предполагает другие формы жертвоприношения. Применительно к таким мазарам типичным ритуалом можно считать «принесение в жертву» поясных платков, тубетеек, монет, сладостей, которые оставляются на святом месте. Кроме того, во время женского паломничества заклание животного чаще всего не производится. Однако сам момент жертвоприношения и трапеза — неперенное и основное действие женского ритуала.

В этой связи представляет интерес обычай оставлять на могиле святого мучные изделия, имеющие ритуальное значение: лепешки *патыр* и *катлама*, *сумаляк*, *бугурсак*<sup>9</sup>. Если поблизости от святого места есть водоем, женщины бросают в воду куски лепешки. Мучные изделия составляют обязательный и основной продукт ритуальной трапезы. Они используются в качестве подношений хранителям святынь, юродивым, просто прохожим и людям, живущим вблизи святых мест, что означает принесение жертвы высшей инстанции. Примечательно, что мужчины в процессе приготовления хлебных изделий ритуального значения не только не участвуют, но и не допускаются в этот момент к очагу или тандыру<sup>10</sup>.

*Шахимардан* относится к категории «великих» мазаров (*катта мазар*, *азим мазар*). Его центральная часть находится в селении Хамзабад в южной части горного обрамления Ферганской долины. Однако границы всего комплекса охватывают территорию селения Хамзабад, его окрестности, массив вдоль ведущей к нему дороги из кишлака *Аваль* (8 км к югу от Ферганы), где паломники начинают свое путешествие. Как говорилось выше, «священная

земля» объединяет несколько святынь, образуя сакральную зону, носящую имя святого *Хазрата Али*.

Центром комплекса является главная святыня, почитаемая как место захоронения четвертого халифа. Согласно легенде, праведный халиф завещал похоронить его тело в горном месте у слияния двух рек. После смерти правители семи государств долго спорили между собой, потому что в каждом из этих государств было такое место, и каждый из них хотел похоронить святого на своей земле. В конце концов они решили сделать семь гробов. В одном из них покоилось тело Али, но в каком именно, никто из них не знал. Каждый из семи правителей увез в свое государство по гробу. Один из них был погребен на вершине горы у слияния двух рек — *Аксу* («белая вода») и *Коксу* («зеленая вода»). Это место было названо в честь святого Шахимардан, что означает «царь мужей».

Путь паломников в Шахимардан начинается в кишлаке Авваль, что значит «начало», и тянется вдоль реки Шахимардан-сай, в которую впадают Аксу и Коксу. По всему пути встречаются святые места типа *кадамджой*, где Али якобы оставил свой след. В многочисленных легендах Хазрат Али выступает в образе отважного героя, обладающего невиданной силой. На берегу Шахимардан-сая, недалеко от поселка Кадамжай, есть место, где якобы святой оставил свой след. Две огромные каменные глыбы, по преданию, некогда были гирями, которые Али без усилий подбрасывал вверх. Недалеко от этого места находится пещера — убежище его знаменитого коня Дуль-Дуля, который оставил здесь окаменевший след копыта огромных размеров. В пещере есть еще одна достопримечательность — отпечатавшийся на камне след меча Али — Зульфико́ра, которым святой беспощадно карал своих врагов. Эти святыни особенно почитаются мужчинами. Нам приходилось наблюдать группу паломников-мужчин из Андижанской области, возглавляемую муллой, которая провела здесь несколько часов, поминая святого и совершая длительную молитву возле каждого «следа».

Главная святыня Шахимардана расположена на плоской вершине горы в центре поселка Хамзабад (ранее Шахимардан). Прежде здесь находились мавзолей Али, кладбище, мечеть и медресе. Во время гражданской войны на этой территории произошла жестокая схватка басмачей с группой красноармейцев. Мавзолей был подожжен басмачами вместе с укрывшимися там

красноармейцами<sup>11</sup>. После войны мавзолеей был восстановлен, но в начале 1960-х годов вновь разрушен и весь комплекс уничтожен под лозунгом борьбы с религиозными предрассудками.

Знаменито это место еще одной трагической историей, связанной с именем поэта Хамзы Хаким Заде Ниязи, который здесь в 1929 г. был насмерть забит камнями. Останки Хамзы были погребены на месте разрушенного мавзолея Али. Позднее здесь был создан музей Хамзы и возведен памятник погибшим красноармейцам. Примечательно, что мавзолеей Хамзы и окружающие его сооружения, символизирующие победу над «предрассудками», являются местом скопления паломников. Здесь совершается в разных формах обряд жертвоприношения. Женщины бросают через решетку мавзолея Хамзы мужские национальные поясные платки, детские тубетейки, деньги и т.д. Подножие памятника красноармейцам используется как чирогхона, где паломницы ставят свечи.

Это парадоксальное на первый взгляд поведение паломников становится более понятным, если рассмотреть некоторые факты, проливающие свет на скрытые стороны биографии Хамзы. По свидетельствам родственников Хамзы и жителей кишлака Авваль, где он родился и жил, известный поэт вовсе не был атеистом, а был ревностным мусульманином. Четырежды был женат. С первой русской женой Аксиньей сочетался мусульманским браком: она получила мусульманское имя Зухра и носила паранджу. С тремя последними женами состоял в браке одновременно. Его младшей жене, дочери местного казья, было 14 лет, когда Хамза на ней женился<sup>12</sup>. Правда, есть и другие факты, которые свидетельствуют о том, что Хамза, несмотря на свои религиозные убеждения, был отвергнут духовенством за отступничество от веры. Поэтому местный казий, отец его младшей жены, долго не давал согласия на помолвку и решился на это под давлением властей. Однако хотя мусульмане предали Хамзу позорной смерти за вероотступничество, в настоящее время налицо факт его религиозной реабилитации и даже сакрализации его образа. Немалую роль в этом очевидно играет и факт насильственной смерти, благодаря чему Хамза приобрел образ мученика, что делает ореол его святости в глазах паломников еще более выразительным.

Пик массового наплыва паломников в Шахимардан приходится на весну, когда здесь устраиваются всеобщие гулянья (*сайли*) с представлениями силачей и канатоходцев. Интересно, что подобные представления происходят и в других святых местах, связанных с именем Али. Г.П. Снесарев сообщает о мавзолее Али в Хиве с аналогичным названием Шахимардан, где в прошлом устраивались такие же празднества<sup>13</sup>. Нет сомнения, что эта традиция имеет доисламские корни, на что указывает ряд магических обрядов, выполняемых паломниками во время представлений канатоходцев и силачей. Нам приходилось наблюдать, как в начале представления, когда канатоходец стоял на канате, женщины пытались пробежать под ним. Похожие действия зафиксированы в Хорезме. По мнению Г.П. Снесарева, эти магические действия совершаются для того, чтобы избавиться от рока бездетности (*чилля*)<sup>14</sup>. В этой связи обращает на себя внимание своеобразный вариант женского паломничества, который характерен только для этого мазара. В весеннее время празднования Навруза, когда и происходят праздничные представления, к центральной святыне совершаются коллективные женские паломничества. Важно отметить, что среди участниц нет пожилых женщин. Для этого паломничества женщины одеваются в праздничную яркую одежду с множеством различных украшений. Во время восхождения на вершину горы и пребывания на самом святом месте женщины-паломницы поют и пляшут под удары бубна. На специфическую функцию этого мазара указывают обряды омовения в ручье на склоне горы *Джаннат-арык* («райский ручей»). Популярностью среди женщин пользуется и родник *Чакатамар*, находящийся у подножия горы, где в специально устроенных для этого кабинках совершается полное омовение. Среди паломниц особую группу составляют больные, бездетные женщины, те, у кого умирали дети. Такие женщины посещают Шахимардан в сопровождении членов семьи и выполняют обязательный ритуал: читают молитву, обходят кругом святое место и совершают различные магические действия. Омывают в святых источниках лицо, тело, бросают в воду монеты. Нищим и калекам раздаются пожертвования. В молитвах, обращенных к святому, женщины просят его о помощи и содействии в разных делах. Другой важной составляющей их ритуала является трапеза, которая сопровождается чтением молитв. Обычно трапеза

устраивается в чайхане и длится несколько часов. Некоторые женщины остаются в святом месте на ночлег.

*Олтын-Бешик.* Другой характер носит паломничество к святыне под названием *Олтын-Бешик* («золотая колыбель»), расположенной в горах, в 8–9 км от центра Хамзабада. Паломничество женщин начинается в Хамзабаде и продолжается по узкой горной тропе вдоль р. Оксу. Протяженность пути составляет около 10 км. По дороге к святыне паломницы привязывают лоскутки материи к кустарникам и деревьям. Добравшись до озера *Курбанкуль* («жертвенное озеро»), они переплывают его на лодках и направляются к скале Олтын бешик, которая напоминает по форме детскую колыбель. По преданию, во время монгольского нашествия кишлак, на месте которого возник нынешний Хамзабад, был разрушен, а жители убиты. В живых осталась одна женщина с грудным ребенком, которая укрылась в пещере высоко в горах. Горе ее было велико, она плакала день и ночь. Из ее слез образовалось озеро, а люлька с ребенком превратилась в камень. Женщины приходят сюда, чтобы просить святую *Хур-кыз*<sup>15</sup> в решении их проблем, связанных, главным образом, с потомством.

Среди бездетных женщин и тех, у кого умирали дети, это место пользуется особой популярностью. Некоторые женщины совершают сюда паломничество сразу после бракосочетания, «чтобы поскорее забеременеть». Беременные женщины просят сына или дочь. Считается, что любой объект природы в этом месте обладает плодоносящей силой. Женщины обнимают деревья, скатываются со скал, катаются по земле.

*Килич-Бурхон-Азиз.* Как правило большинство святых мест имеет многофункциональное значение, однако есть группа святынь, имеющих узкую специализацию. В проблемных ситуациях (по совету стариков, священнослужителей или знахарей) паломники отправляются к определенному мазару, обладающему якобы особыми свойствами. Известностью среди жителей Ферганской области пользуется мазар *Килич-Бурхон-Азиз*, расположенный в Ярмазаре. Время возникновения этого мазара жителям кишлака точно не известно. Согласно легенде, гробница была построена во время Великой Отечественной войны одним стариком по указанию семерых святых братьев, которые явились ему во сне.

Они велели ему найти место, где лежат необычные камни, под которыми покоятся останки одного из них — Килич Бурхона Азиза, и построить там мавзолей. Старик нашел указанное место и выполнил волю братьев. Известно, что после войны этот мазар, как и многие другие, был разрушен и вновь восстановлен в конце 1990-х годов усилиями одного из потомков старика.

Мавзолей Килич-Бурхон-Азиз представляет собой небольшое сооружение полуцилиндрической формы. В головной части устроена ниша для светильника (*чирогхона*) и уложено горкой несколько больших и маленьких камней с желтыми прожилками. По словам информаторов, святой помогает исцелиться от нарывов на теле. Основные посетители мазара — женщины с детьми, страдающими фурункулезом и другими кожными заболеваниями. Ритуал на этом мазаре совершается следующим образом: паломницы читают молитву, ставят свечу, раздают прохожим и людям, живущим неподалеку, ритуальные лепешки (*чальпак*), деньгами обводят пораженные болезнью участки тела и оставляют эти деньги на гробнице.

*Пошо Пирим Амир Хазрали*. В каждом кишлаке Ферганской области, как правило, есть несколько мазаров, среди которых один считается главным. К таким относится мазар святой *Пошо Пирим Амир Хазрали*, расположенный в Ярмазаре недалеко от упомянутого выше Килич-Бурхон-Азиза. Мазар находится на территории кладбища и является центральной святыней кишлака. По свидетельству шейха мазара, мавзолей был возведен в 1691 г., позднее вокруг него образовалось кладбище. Он имеет универсальное значение: местные жители приходят поклониться святой в дни праздников; в обычные дни здесь также многолюдно.

Мазар является одним из центральных мест, которые посещаются бездетными женщинами. Для этой категории паломников предусмотрен особый ритуал, выполняемый под руководством хранителя мазара. Бездетная женщина приходит на святое место в течение семи недель по средам, причем первые шесть раз одна или в сопровождении родственниц. Ритуал выполняется следующим образом: женщина зажигает и ставит свечи в специально отведенном в стороне от мавзолея месте. Зайдя в помещение мавзолея, бездетная женщина с плачем и причитаниями просит святую покровительницу послать ей ребенка. По словам шейха,

если женщина искренне желает ребенка и действительно страдает, всячески показывая свои страдания святой покровительнице, то ее молитвы будут услышаны. Поэтому момент плача является в данном ритуале ключевым. Другим важным действием является подметание пола вокруг могилы. Этот обычай широко распространен в Средней Азии и выполняется с тем, чтобы вызвать расположение духа святой.

Присутствующие родственницы бездетной женщины снимают с саганы белое покрывало, читают молитву, так же с плачем и причитаниями просят святую о ребенке. Участники ритуала во время молитвы периодически поочередно прикасаются ладонями к поверхности саганы и к лицу. Закончив подметание, бездетная женщина растирает руками выбеленную поверхность саганы и наносит известь на живот и грудь. Шейх мазара во время ритуала находится у входа в мавзолей и громко читает молитву.

Если в течение шести недель беременность не наступила, то необходимо повторить всю процедуру еще раз. После наступления беременности женщина приходит на мазар с мужем и его родственниками. На этот раз обряд с подметанием повторяется, но присутствующие женщины и беременная должны продемонстрировать святой слезы радости. Мужчины, участники ритуала, вместе с шейхом молятся, находясь у входа в мавзолей. После этого участники совершают заклание жертвенного животного (барана), из мяса которого готовится блюдо для ритуальной трапезы (обычно плов). Здесь же на мазаре совершается трапеза, родственники или муж беременной делают подношения шейху мазара, раздают милостыню старикам, нищим, юродивым.

*Кантар-мазар.* Согласно преданию, Килич-Бурхон-Азиз и Пошо Пирим Амир Хазрали были братом и сестрой. Мотив брата и сестры в культе святых в Средней Азии широко распространен, он повторяется в легенде, связанной с *Кантар-мазаром*, расположенным в кишлаке Алты-Арык недалеко от г. Маргилан. Мазар является частью архитектурного комплекса, в который входят мечеть, медресе, кладбище, мавзолей святых. Эта святыня имеет районное значение и является центральным местом поклонения жителей Алтыарыкского района и города Маргилан.

Легенда гласит, что здесь захоронены святой *Порши Сиддик* (внук первого из четырех праведных халифов Абу Бакра ас-Сиддика) и

его сестра, точного имени которой не знают даже хранители этого мазара. По рассказу шейха мазара, Порши Сиддик прибыл в эти края для обращения «неверных» в ислам. Святой построил здесь мечеть и после смерти был похоронен рядом с ней.

Примечательно, что напротив входа в мавзолей находится еще один заброшенный мазар, о котором не удалось получить никакой информации. Вход в него заколочен. Если проводить аналогию с другими мазарами, где в легендах фигурируют брат и сестра, то можно предположить, что этот мазар некогда был местом почитания женского персонажа, который по мере углубления процесса мусульманизации перекочевал в образе сестры в общий мазар. Косвенно на это указывает тот факт, что даже шейх не мог припомнить имя сестры святого. Центральная святыня красноречиво демонстрирует свое домусульманское происхождение. Каптар-мазар, что значит «голубиный мазар», отличается нетипичной архитектурой. Он представляет собой прямоугольное строение из жженного кирпича, декорированное по верху множеством ниш, в которых обитают голуби. Символ голубя в среднеазиатской мифологии встречается довольно часто. В образе голубя выступает некий легендарный персонаж, связанный родственными узами с древним божеством — покровительницей женщин Амбар-она<sup>16</sup>. Присутствие этой безымянной святой, вероятно, в прошлом имело важное значение и объясняет популярность мазара среди женщин в настоящее время.

Ритуал бездетных на данном мазаре не ограничен ни количеством посещений, ни особыми предписаниями. Однако обязательно должно соблюдаться одно общее для всех случаев правило: обращаясь к святому с просьбой послать ей ребенка, женщина дает обещание вернуться на могилу после рождения и принести святому жертву. Считается, что невыполненный обет (*назр*) приводит к несчастным случаям, болезням и смерти как самого ребенка, так и других членов семьи. Ритуал жертвоприношения совершается сразу же после наступления беременности. Однако, если паломница живет далеко от мазара, то повторное посещение может быть отложено и на более длительный срок. Иногда в знак данного на этом мазаре обета новорожденных детей стригут наголо, оставляя с одной стороны прядь волос, которую

состригают во время повторного посещения мазара, когда ребенку исполняется пять-шесть лет.

*Говсил-Аъзам-Турамлар*. Культ предков, послуживший наряду с другими архаичными формами религии базой для становления культа мусульманских святых, отчетливо проявляется в группе мазаров, владельцами которых являются потомки святого. К ним относится мазар *Говсил-Аъзам-Турамлар* в кишлаке Алты-Арык, принадлежащий семье рода *тура*. Мазар находится во дворе дома этой семьи и представляет собой небольшое кладбище, огороженное со всех сторон глухой стеной. В одной из стен проделано окно, через которое посетители обращаются к святым со своими просьбами. На территории кладбища находятся четыре могилы: три из них расположены в ряд и плотно прилегают друг к другу, четвертая стоит обособленно. С внешней стороны к одной из стен пристроена *худжира* — келья, которая также служит *чирогхой*<sup>17</sup>. Здесь посетители читают молитву и зажигают светильники и свечи. Одна из комнат жилого дома отведена для приготовления ритуального блюда и трапезы. По словам хозяина дома, на родовом кладбище похоронены предки (мужчины и женщины), жившие в прошлом веке. Поименно никто из потомков их не помнит, но о подвиге одного из предков знают все жители кишлака. Рассказывают, что он обладал чудодейственным даром исцелять от холеры. Согласно легенде рассказанной главой семьи и хранителем мазара, когда святой выезжал из дома на коне, навстречу ему выходили все больные. Тот, кто касался его коня, мгновенно выздоравливал. Но больных было много и не каждый из них мог прикоснуться к коню. Однажды святой сказал, что все больные выздоровят, если один из жителей умрет в пятницу. Но в пятницу никто не умер. И тогда святой собрал односельчан и сказал, что он сам умрет в следующую пятницу. Так все и произошло. Когда святой умер, никто больше в кишлаке не болел холерой. С тех пор люди почитают его и приходят на могилу, чтобы излечиться от разных болезней. Основная часть посетительниц — женщины. Пожилые женщины кишлака приходят сюда регулярно и совершают коллективное моление; молодые — обращаются к помощи святого, если дети болеют, рождаются слабыми или умирают. Считают, что не только предки, но и их потомки обладают исцеляющим даром. Новорожденного

приносят хозяину дома, который заворачивает его в полу халата, чтобы ребенок остался жить.

*Кызлар-мазар*. Помимо различных типов святых мест, известных этнографической литературе, следует отметить еще один, который нам удалось обнаружить в кишлаке Миндон. Он отличается составом участников. Этот мазар посещают только женщины. *Кызлар-мазар* расположен в дворе жилого квартала Ярмазара. Объект поклонения — полуцилиндрическая сагана, накрытая белым покрывалом. Во дворе есть помещение для трапезы и ночлега.

Представляется интересным тот факт, что на этом мазаре нет хранителя. Его функции и обязанности по поддержанию порядка в помещении выполняют сами женщины квартала; двор, постройки и все имущество мазара принадлежит им. Обрядом руководят пожилые женщины.

Хотя это одно из самых посещаемых мест жительницами кишлака, никто из них не помнит историю его появления и имен святых. Сведения, полученные из бесед с посетительницами, довольно скудны. Говорят, что здесь покоятся святые «брат и сестра, которые вышли из дупла дерева».

Изложенный выше материал позволяет сделать вывод о том, что ранние формы религиозных представлений, которые составляют основу данного культа, играют в исследованном регионе не меньшую роль, чем ортодоксальный ислам. Применительно к женщинам можно говорить о первостепенном значении этих представлений. Женская обрядность, связанная с культом святых мест, насыщена явлениями, практически не имеющими ничего общего с мусульманской религией и уходящими корнями в первобытную эпоху. Исходя из анализа обрядов и ритуалов, выполняемых женщинами при посещении святых мест, можно предположить, что на более ранних стадиях истории женщины выполняли главную роль в сфере культа.

### **Примечания**

<sup>1</sup> *Сухарева О.А.* К вопросу о культе мусульманских святых в Средней Азии // Тр. Института истории и археологии АН Узбек. ССР. Т.2. Ташкент, 1950; *ее же.* Ислам в Узбекистане. Ташкент, 1960; *Снесарев Г.П.* Материалы о первобытнообщинных пережитках в обычаях и

обрядов узбеков Хорезма // Материалы Хорезмской экспедиции. Вып. 4. М., 1960; *его же*. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983; *Басилов В.Н.* Культ святых в исламе. М., 1970 и др.

<sup>2</sup> *Снесарев Г.П.* Хорезмские легенды... С. 42.

<sup>3</sup> Подробнее об этом: *Горишнова О.В.* Проблема бездетности и религиозные обряды узбеков // Традиционные ритуалы и верования. Библиотека российского этнографа. Ч. 2. М., 1995; *Gorshunova O.* Childlessness and Religious Rites of Uzbek People // Grundwerte Menschlichen Verhaltens in den Religionen. Horst Burkler (Hrsg.). Sonderdruck, Peterlang, 1993.

<sup>4</sup> *Снесарев Г.П.* Хорезмские легенды... С. 33–34.

<sup>5</sup> В Ферганской области нам приходилось наблюдать заклятие черного петуха. Возможно, в данном случае имеет место сохранение обычая зороастрийской религии. Жертвоприношение петуха распространено среди иранцев, исповедующих зороастризм.

<sup>6</sup> Для ритуальной трапезы готовят различные мясные блюда национальной кухни. Ферганские узбеки обычно готовят плов.

<sup>7</sup> Древний обычай, основывающийся на представлениях, связанных с анимистическим культом, согласно которым духи питаются дымом каленого масла. Этот обычай выполняется практически во всех случаях, когда блюдо готовится на масле. Есть основания полагать, что такое жертвоприношение делалось для разных духов. В других местах среднеазиатского региона распространено представление о том, что духи питаются не дымом, а запахом пищи. См.: *Басилов В.Н.* Избранники духов. М., 1984. С. 39.

<sup>8</sup> *Снесарев Г.П.* Хорезмские легенды... С. 36.

<sup>9</sup> *Катлама* — слоеные лепешки; *патыр* — лепешки из теста, замешанного на молоке; *сумаляк* — блюдо типа каши из проросшего зерна, готовится в честь празднования Навруза; *бугурсак* — кусочки теста обычно в форме ромба, обжаренные в масле.

<sup>10</sup> *Тандыр* — печь, в которой выпекаются лепешки и другие мучные изделия.

<sup>11</sup> В Ферганском краеведческом музее нам довелось встретиться с двумя бывшими красноармейцами, которые сообщили, что уцелели в сражении, спрятавшись в самой гробнице. По их свидетельству, там находились останки умершего.

<sup>12</sup> Эти сведения подтвердила биограф Хамзы, научный работник Ферганского областного краеведческого музея М.Н. Бурдова, которая знала родственников Хамзы, в частности его племянницу и жену.

<sup>13</sup> *Снесарев Г.П.* Хорезмские легенды... С. 55.

<sup>14</sup> *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969. С. 98.

<sup>15</sup> *Хур-кыз* от араб. *хур* — «обитательницы рая», применяется к девушкам, давшим обет безбрачия.

<sup>16</sup> *Снесарев Г.П.* Реликты домусульманских верований... С. 240.

<sup>17</sup> *Чирог* — светильник, *хона* — комната.

Ю.В. Иванова

## **Албанские села в Приазовье. Этнографические наблюдения за пятьдесят лет**

Более пятидесяти лет тому назад — в 1948 г. я впервые отправилась к побережью Азовского моря в албанские села. Немного было известно в то время о появлении албанского анклава в приазовских степях. Вся его длинная история стала проявляться постепенно по мере накопления знаний — и мною, и моими коллегами — языковедами.

Почти полторы сотни лет назад в 1861 г. значительное число потомков балканских колонистов перебралось в Приазовско-Причерноморские края из Прутско-Днестровского междуречья. Долго был путь балканских христиан в пределы России. Завоевание Османской империей обширных земель в Юго-Восточной Европе вызвало интенсивные разнонаправленные миграционные потоки. Православное население, испытывавшее особенно тяжелый гнет завоевателей — повышенные налоги, политическое бесправие и т.п., — искало более благоприятные для жизни места. Очевидно, по этим причинам албанцы из юго-восточных и восточных областей своего расселения (на сегодняшней политической карте это юго-восточные районы Албании и западные районы Македонии) перебирались на болгарские земли. Первая и наиболее мощная миграционная волна приходится на конец XV — начало XVI в. (датировка основана на лингвистическом анализе албанских говоров в Болгарии). Албанских поселений на болгарских землях было много (они выявляются путем исследования современных топонимов), а ныне осталось лишь одно село Мандрица на юге современной Болгарии. Дело в том, что албанцы включались в общий поток переселенцев из болгарских областей Османской империи на территорию России. Российская империя в своем стремлении выйти к Черному морю и далее к проливам, ведущим в Средиземное, предпринимало усилия для заселения причерноморских степных просторов. Тогда по ним были разбросаны редкие становища ногайцев, а после их ухода в пределы Османской империи — за Дунай степи вовсе опустели.

Российское правительство нуждалось в людских резервах, которые могли бы заселить и культивировать огромные практически пустовавшие пространства. Правительством Екатерины II были изданы Манифесты (1762 и 1763 гг.) и составлен «План о раздаче в Новороссийской губернии казенных земель к их заселению» (1764). Приглашались люди разной этнической принадлежности из различных мест Европы. Этим обстоятельством пользовались христианские подданные султана.

Южная часть Днестровско-Прутского междуречья, именуемая Буджаком, была присоединена к России в 1791 г. Еще со второй половины XVII в. там начали селиться болгары, но особенно интенсивное переселение приходится на начало XIX в.: в 1812 г. закончилась русско-турецкая война, вслед за уходившими русскими войсками двигались переселенцы. Вместе с численно преобладавшими болгарами в Буджак прибыли гагаузы, язык которых принадлежит к тюркской семье, и албанцы, именовавшиеся в ту пору арнаутами. Всех их, так же как и греков, македонцев, валахов и других балканских жителей, называли «задунайскими переселенцами». Их направляли в Буджак и на основании указа императора Александра I от 26 декабря 1819 г. и других правительственных постановлений наделяли землей, предоставляли денежные ссуды, освобождение от рекрутской и военно-постоянной повинности. Новопоселенцы не сразу смогли осесть и обустроиться на новых местах (были даже случаи возвращения восвосяи некоторых из них), но постепенно жизнь налаживалась. Центром экономической жизни стал город Болград, окруженный плотным кольцом болгарских и гагаузских сел, а албанцы (арнауты) основали село Каракурт (унаследовавшее название брошенного в 1807 г. татарского села) на левом берегу озера Ялпуг у реки Сарлык. Годом основания села считается 1811 год. Ныне эта дата запечатлена в документах и ее круглые юбилеи торжественно отмечают сельской общественностью.

На северном конце села Каракурт поселились болгары, за рекою — гагаузы. С тех пор сложился своеобразный комплекс культуры и примечательное многоязычие в селе. Албанцы — потомки выходцев из юго-восточной Албании, жившие по крайней мере в течение шести поколений среди болгар, а равным образом и гагаузы, многое переняли из культурных навыков славянских

соседей, язык их также претерпел значительные славянские влияния. После неудачной для России Крымской войны 1853–1856 гг. Россия вынуждена была передать часть южных владений Молдавскому княжеству (в 1862 г. эти земли оказались во вновь возникшем государстве Румыния, а в 1878 г. были возвращены России). Отвечая на пожелания жителей Буджака, которые были возмущены отменой молдавским правительством ранее оговоренных льгот и разгромом болгарского восстания 1860 г., российское правительство разрешило желающим переселяться в пределы России. Так на черноморском и азовском побережьях и на Крымском полуострове обосновалось большое число потомков «задунайских колонистов» — преобладавших по численности болгар, а также гагаузов, албанцев и других. Албанцы в приазовских степях примерно в 10 км от морского побережья и в 20 с лишним км от города Мелитополя основали три села: Девненское (старое тюркское название местности Таз), Георгиевку (старый топоним Тююшки) и Гаммовку (Джандран). По тогдашнему административному делению они входили в Бердянский уезд Таврической губернии. Их ближайшие родственники остались в селе Каракурт (современное Жевтнёвое).

Число жителей албанских сел в Приазовье установить можно лишь очень приблизительно. Есть сведения, что из Каракурта выехали 199 семей албанцев (что должно было составить примерно 1 тыс. чел.). Неясной представляется информация, согласно которой в 1869 г. в Бердянском уезде насчитывалось около 490 чел. албанцев, составлявших 194 семейных дворов: самое малое число людей в семейном дворе — 3 чел., в реальности — гораздо больше, цифры явно не сходятся! Подробные данные имеются на 1951 г.: в сел. Гаммовка жили 226 чел. албанцев, в Георгиевке — 446 чел., в Девненском 397 чел. Итого немногим более 1 тыс. Перепись 1970 г. не вызывает доверия: в ней крайне запутанным был вопрос о родном языке, на основании которого высчитывалась этническая принадлежность, бесписьменный албанский язык затушевывал объективную картину. Примерно полагали, что албанский анклав насчитывает 3 тыс. чел. Дальнейшие подсчеты затруднительны, так как большинство браков, заключаемых в селах, этнически смешанные и определение национальной принадлежности детей более чем произвольное.

Такова в самых кратких чертах история албанских сел в Приазовье, на изучение которых я отправилась летом 1948 г. Плохо освещенный, переполненный пассажирами поезд доставил меня в город Мелитополь — небольшой районный центр Запорожской области Украины. Оказалось, что собственно город отстоит от железнодорожной станции на 3 км, до него следовало добираться автобусом, столь тесно набитом пассажирами, что опытные местные путешественники предпочитали шагать пешком. Я добралась до краеведческого музея, располагавшегося тогда в довольно простеньком здании и весьма скромного по своим научным качествам. Гостеприимство музейных работников скрасило тяготы пути и скоро я была доставлена в село Приазовское — районный центр, похожий на все центры такого ранга: обычные крестьянские домики, посередине села в бывших кулацких домах — просторных, кирпичных, побеленных, украшенных узорами, выложенными тесаным кирпичом, — располагались районные учреждения — Райисполком и Райком ВКП(б). Районные власти в ту далекую пору очень хорошо понимали мои научные задачи, не в меньшей степени, чем нынешние руководители, помогали мне во всем.

В село Девненское я была доставлена на двуколке, которую в народе называют «бедаркой». Кроме лошадиной упряжки других транспортных средств в селах тогда не было. Впрочем, была единственная на всю округу автомашина — грузовик-полупортка, которую добыл каким-то путем удачливый энергичный председатель колхоза в албанском селе Георгиевке: она воспринималась как чудо техники и обладатель гордился ею едва ли не больше, чем нынешние хозяева «иномарок».

Потекли мои рабочие дни, недели, месяцы. Приехав летом, я провела в албанских селах осень и уезжала уже по заснеженной дороге. Я жила одной жизнью с крестьянами и они скоро забыли, что я «командировочная», посторонняя, воспринимали меня как члена семьи, которая меня приютила. Я ела со всей семьей из общей миски, сидя за низким круглым столиком-*сини*, посещала девичьи посиделки, ходила в сельский клуб (естественно это был перестроенный «кулацкий» дом), где записывала характерные для той поры местные частушки, пробовала работать на ткацком стане и давить виноград для изготовления вина. Я носила на голове платок, концы которого по местному обычаю не завязывались под

подбородком, а закладывались у щек. Довольно скоро я научилась править бедаркой, запрягать и распрягать лошадь.

Только к степи трудно было привыкнуть. Моя стихия — горы (до того, как попасть в эти плоские края, я работала в нагорном Дагестане). Широкая, неохватная глазом степь наводит тоску, однако и в ней можно найти своеобразную прелесть. Я запрягала лошадь в бедарку, уезжала далеко от жилья, смотрела в бездонное без единого облачка светло-голубое небо, вдыхала сухой запах разогретых солнцем трав и слушала тишину.

Позже я не раз возвращалась в Приазовье, приезжая на экспедиционных изыскательских машинах во главе этнографических отрядов с коллегами-этнографами, антропологами, художниками и фотографами. Жизнь моих друзей протекала на моих глазах — сверстники мои старились, места в сельсоветах и правлениях колхозов занимали молодые грамотные руководители, получившие высшее образование в ВУЗ'ах Украины; отделывать свои кабинеты на городской лад, разъезжать на легковых автомобилях для них привычное и даже обязательное дело. Оказалось, что я знаю о прошлой истории и традициях этой этнической группы едва ли не больше любого старожила.

В пору моего первого знакомства жители Приазовья, которых мы именуем албанцами, не знали этого слова. Они называли себя *арнаутами*, свой язык *арнаушке* или же объясняли: говорим «си неве», т.е. «по-нашему». Их далекие предки оторвались от своей этнической территории в период позднего средневековья, когда самоназвание народа звучало *arbër* (множ. число — *arbër, arbërit*), которое осталось в наименовании потомков албанских мигрантов, покидавших родину начиная с конца XV в., и живущих ныне в Италии. В Византии употреблялся вариант, образованный от корня *-arb,-alp — alvanoj, albanoj, arvanites* (так и ныне именуется албанцы, живущие в Греции), название страны *Алванон, Арванон*; в западноевропейских языках утвердилось наименование народа *arbaneses*, а страны *Arbanum, Albania*; славяне называли народ *арбанаси*, страну Рабан. Когда турки овладели Балканским полуостровом, они от византийского *арванит* усвоили искаженную форму *арнаут*. Под этим именем в России подразумевали албанцев, греков, а в Болгарии — всех переселенцев из албанских и македонских земель. В XVIII–XIX вв.

в албанском этническом ареале старый этноним постепенно заменился новым — *shqiptar*, происходившим от глагола *shqip* — «произносить, говорить ясно, понятно»; так народ отличал своих от завоевателей, говоривших на чужом, непонятном языке, отсюда название страны *Shqipëria* — пространство, где говорят понятно. Для тех, чьи предки оторвались от родины в средние века, названия *Шкиперия*, *Албания* не были известны. О стране Албании они ничего не знали.

Прошло полвека. Школьное образование и паспортная система сделали свое дело: прежнее самоназвание забыто прочно, а страной Албанией и историей своих предков приазовские албанцы интересуются очень живо. В свой последний приезд в 1998 г. я выяснила, что ни один человек, даже среди старшего поколения уже не помнит самого слова «арнаут».

В середине 1930-х гг. изолированное существование задунайских колонистов было прервано. После тяжелого голода, опустошившего здешние села (это была спланированная акция жестокого сталинского режима), в обнищавшие селения были направлены русские крестьяне из густо населенных областей. Они поселились попеременно с албанцами, включились в колхозное производство. Начались бытовые контакты, первые смешанные браки. Во время моих первоначальных наездов пожилые женщины еще с трудом изъяснялись по-русски, в семейной и производственной колхозной жизни звучала только албанская речь. В дальнейшем постепенно русский язык становился языком общения. Его осваивали в повседневном быту, дети — в школах, молодежь во время службы в армии. Русские привыкли к особенностям местного быта, а многие из них выучили албанский язык.

Язык приазовских албанцев естественным образом воспринял множество заимствований из славянских — и в области лексики, и в грамматическом строе — прежде всего от болгарского, а позже от русского и в некоторой степени от украинского. Местный язык всегда оставался бесписьменным, это обстоятельство вело к его размыванию. В отличие от болгар, число которых было несоизмеримо больше и которые в наше время имеют живые связи с Болгарией, получают оттуда книги, читают на родном языке и сохраняют богатый фольклор, албанцы утратили фольклорный фонд, они переводят на родной язык болгарские песни.

Вечерами, особенно в выходные дни в теплую пору года женщины собираются группами на улице, идет неспешный разговор обо всем, о чем любят толковать женщины в своей среде, наверное, во всем мире. Такой кружок в албанских селах именуют *хорота*. Для вечерних посиделок надевали лучшие наряды. Албанки в середине нашего века донашивали свои обычные костюмы двух видов: по будням носили *чукман*, по праздникам *врагам*. Чукман — это болгарский костюм — узкий безрукавный лиф, соединенный с широкой юбкой, пришитой к лифу множеством сборок. Под него надевали белую хлопчатобумажную рубашу, которая в исходном варианте имела туникообразный покрой. Врагам — платье, сшитое в талию с рукавами, снабженными у плеча пышными буфами, украшенное мелкими складочками на груди и по подолу. Такое платье, приближавшееся к европейской моде, носили в прошлом в Болгарии, а в Албании сохранилось в традициях юго-восточной области, как раз той, откуда вышли предки приазовских албанцев. Обязательной принадлежностью женского костюма был фартук. На голове носили платки — теплые шерстяные или легкие хлопчатобумажные, а по праздникам шелковые. Так как в степях дуют пронзительные холодные ветры, возникла особая манера повязывания платка — на макушке так, что концы платка закрывали уши. Летом концы платка засовывали под щеки.

Собравшись побеседовать, женщины садились в кружок на землю, поджав колени к груди, покрыв их своими широкими и длинными юбками. В таких позах они сидели и на *патах* — глинобитных нарах, протянутых вдоль стены в жилой комнате (*нат* — гагаузское название, по-болгарски *одър*, близко напоминает украинский *під*). Я любила посидеть на такой хороте, послушать, порасспрашивать. И в тот последний свой приезд я не упускала возможности пообщаться. Собиравшиеся группами женщины садились не на землю, а на садовые скамейки, выставленные у забора, или на принесенные с собой табуретки. Да и как они могли бы устроиться на земле? Ведь на них всех были ситцевые платья современного покроя, купленные в городских магазинах — узкие и короткие. Головные платочки подвязаны под подбородком на русский манер, по-старинному никто не умел подворачивать концы к щекам. Только одна пожилая женщина, кажется единственная в селе,

и в праздники и в будни не изменяла старинной своей привычки к традиционной одежде. Единственная особенность костюма — украшения: на шее многие носят *седевки* — бусы из грубого перламутра или крупного бисера, к которым прикреплены маленькие перламутровые крестики. Это дары, привезенные из Палестины. В дореволюционные времена те, кто имел материальную возможность (а жили в общем зажиточно), отправлялись в Святую землю на поклонение христианским святыням. Таких паломников называли *хаджи* (женский вариант *хаджийка*) от арабского *хаджж* — паломничество. Вещи, привезенные из южных стран, хранятся в некоторых домах, считаются культовыми предметами христианства. Впрочем, раньше к ним в изобилии примешивались различные бусинки (особенно голубые), бляшки, монетки и т.п., призванные защищать от сглаза и прочих напастей.

Самое большое впечатление от пребывания на хороте — это употребление русского языка. Почему же вы не говорите по-албански? А нам так удобнее — привыкли. Язык сохранился, его во всех проявлениях (морфология, синтаксис, исторические заимствования и т.д.) изучают наши лингвисты — сотрудники кафедры общего языкознания С.-Петербургского университета. Но это скорее академический интерес к истории языка, а в практической повседневной жизни язык через несколько поколений обречен на забвение, а весь небольшой албанский анклав, насчитывающий приблизительно 3 тыс. чел., на языковую ассимиляцию. Уместно заметить, что в селе Каракурт (ныне принадлежит Одесской области) язык сохраняется в реальной повседневной жизни и усилиями местных учителей и других представителей местной интеллигенции имеет тенденцию приобрести письменную форму на основе русской графики.

Может быть, в будущем, — возможно не близком, — приазовских албанцев ждет и ассимиляция, но на протяжении пятидесяти лет моих наблюдений преобладали не ассимиляционные, а интеграционные процессы.

В результате длительного совместного проживания на болгарских землях, а затем в Буджаке у албанцев, болгар и гагаузов выработался единый традиционный культурный комплекс. Для Каракурта характерно многоязычие: представители

этих групп знали язык друг друга на бытовом уровне, чему способствовали этнически смешанные браки, начавшиеся в конце XIX в. В Приазовье албанцы поселились отдельными селами (в Гаммовке половина села была занята албанцами, другая — гагаузами). Их окружали плотным кольцом болгарские и гагаузские села, несколько молдавских. Такого бытового многоязычия как в Каракурте не сложилось. Албанские мужчины женились на болгарках, которые вынуждены были осваивать албанский язык, дети считались албанцами. Общение между разноэтничными селами и русским городом Мелитополем продолжалось на бытовом уровне и было довольно активным: едиными были сельскохозяйственная техника и приемы обработки земли (главным занятием колонистов со временем стало полеводство зернового направления, основной товарной культурой — пшеница), строительные материалы и техника; изделия домашнего производства (ковры, шерстяные декоративные ткани) дополнялись хозяйственной и домашней утварью, приобретаемой на городских рынках и сельских ярмарках.

Дома складывали из сырцового кирпича, который могли изготовить сами крестьяне, крыли преимущественно черепицей. Вдоль южной стены, где находились входная дверь и все окна, протягивалась открытая галерея под нависающей стрехой крыши. Дома белили с южной и одной торцовой стороны, внутренние стены обмазывали белой глиной, смешанной с толчеными морскими ракушками. Полы долгое время оставались земляными, дощатое покрытие стало повсеместным лишь с 1950-х годов.

Еще в Буджаке сформировался общий для задунайских колонистов тип жилого дома: по середине располагалось главное помещение, в него выходило устье печи (тело ее — в жилой комнате), а перед ним — небольшой открытый огонь, дым подымался через широкую прямую трубу. Такое сооружение называлось тюркским термином *оджак*, сама же печь, обогревавшая жилье — *кюмбет*. Постепенно оджак сменился небольшой плитой, кюмбет перестраивался, заменялся «голландкой»; в 1980-х годах этот отопительный комплекс можно было найти только в заброшенных подсобных помещениях на старой крестьянской усадьбе (ныне некоторые умельцы устраивают в своих домах паровое отопление).

Центральное отапливаемое помещение дома превращалось в кухню, по обе ее стороны располагались комнаты: жилая отапливаемая и парадная холодная. Удивляется нынешняя молодежь, когда узнает, что еще несколько десятилетий тому назад вся многочисленная семья располагалась на ночь в одной жилой комнате на пате, протянувшимся от кюмбета до противоположной стены: старики укладывались поближе к печи, остальные за ними. Невестка должна была встать раньше всех, привести себя в порядок, накинуть на голову платок, так как простоволосой являться на глаза старшим считалось неприличным. Перестройка старых домов и возведение новых предусматривает увеличение жилых помещений, устройство отдельных спальных комнат для родителей, детей, бабушек и дедушек.

Первоначально дома на усадьбах ставили по-старинке — в глубине усадьбы, входом к югу, с двумя дверями — одна выходила в сторону улицы, другая напротив нее во двор. Позже местная администрация в противопожарных целях распорядилась ставить дома на большом расстоянии друг от друга торцом к улице так, что фасадная стена протягивалась вглубь участка. Как правило, напротив главного дома сооружалось небольшое строение, которое называли русским словом «кухня», оно служило для приготовления пищи и обеда семьи в теплое время года. Ныне оно становится нередко местом обитания старших членов семьи, туда же перемещается старинная мебель и традиционное убранство, в то время как основной дом наполняется фабричными изделиями и безвкусными, но модными коврами. Летние кухни — не этнический, а зональный факт: они сооружаются по всей широкой южной полосе от Молдавии до Калмыкии, включая Крым.

Полвека тому назад крестьянские усадьбы выглядели одинаково: дом, где под одной крышей с жилыми помещениями располагался сарай, он же коровник (при колхозном строе не было надобности в различных хозяйственных постройках), погреб и «пепелишник». Это последнее сооружение примечательно: в одном из углов усадьбы огораживали невысоким каменным валиком квадратное пространство метра в 2–3 площадью, куда ссыпали золу из печи для того, чтобы использовать ее в качестве удобрения. Теперь эта домашняя заготовка забыта: на мой вопрос — а где же у вас пепелишник? — только некоторые люди вспоминали, что да, мол,

бывали такие способы удобрения, но сейчас их оставили: предпочитают химические.

Итак, когда-то мы называли крестьянскую усадьбу четырехпостроечным комплексом. Ныне трудно установить общую картину: каждый хозяин устраивает подворье по-своему. Дом, летняя кухня, погреб, гараж (личные машины очень распространены, сменили популярные еще два десятка лет тому назад мотоциклы), хозяйственный сарай, коровник, душевая кабинка и еще разные нужные в хозяйстве строения — вот типичная усадьба, которую можно назвать пяти- или многопостроечной. Дома уже не смотрят в одну сторону, хотя многие еще выходят на улицу торцом, но есть и такие, которые возведены в глубине двора, лицом к улице, к ним, как правило, от улицы ведет дорожка под сенью арки, заплетенной ползучим виноградом.

Внешний декор жилого дома подчеркивает информационные связи, характерные для того или иного периода. В предвоенное время все более или менее благоустроенные дома имели на обращенном к улице торце кирпичную облицовку, фигурное обрамление окон из тесаного кирпича, два слуховых окошечка на фронте, который с обеих сторон завершался небольшими башенками. Такое оформление фронтона было заимствовано еще в Буджаке от местных немцев — таких же колонистов, как и балканские выходцы. Мода оказалась устойчивой. Со временем тяжелые конструкции разрушались и заменялись дощатыми фронтонами. Какая-то работавшая здесь строительная артель предложила свой вариант декора: солнечный диск, от которого во все стороны расходятся лучи. Композиция понравилась, теперь почти все дома украшены именно так. Последний дом с кирпичным фронтоном оставался еще в селе Георгиевке с 1980-х годов, не перестраивался, так как принадлежал колхозу. Ныне там оборудован молеальный дом под оцинкованной четырехскатной крышей.

Но если так изменился внешний быт, то в чем же можно усмотреть этническую специфику? Она ощущается в сфере фольклорных форм досуга и в семейной обрядности. Этническое самосознание, которое не ослабело, несмотря на стирание традиционных черт в повседневном быту и даже несмотря на высокий процент смешанных браков, диктует поиски своего

отдельного духовного мира. В селах активизируется краеведческая работа, сохраняются музеи национального быта. Женщины (они всегда активнее мужчин в этой деятельности) организуют танцевально-песенные группы. Вот тут и являются во всей красе старинные праздничные наряды, сшитые из фабричных тканей, но по традиционным выкройкам, достаются из заветных шкапулок бабушкины украшения. Это вызывает не просто интерес у сельчан, но взрыв местного патриотизма.

В области рождения, воспитания, лечения детей есть много деталей, которые присущи традиционной культуре, хотя и воспринимаются исполнительницами просто как необходимые приемы.

В свадебном обряде весьма любопытно сочетаются балканские черты со стандартными свадьбами современных горожан. Свадебный цикл начинается с помолвки, или сватовства, подношения стороной жениха полного комплекта свадебного наряда невесты. Основные моменты свадьбы: прощание невесты с родной семьей, вывод ее из родительского дома, переход (переезд) в дом свекра, церемония ввода молодых в этот дом, свадебный пир, на котором молодые не должны присутствовать, одаривание молодых, перевоз приданого, снятие покрывала с невесты. Послесвадебные обычаи заключаются в ритуальных действиях и символах, указывающих на целомудренность новобрачной, в первом выходе молодой к колодезю за водой, в посещении супругами родителей молодой.

Такой сценарий не отличает свадьбу приазовских албанцев, так же как и болгар, гагаузов от общераспространенного европейского. Суть в деталях. Когда я приехала в албанские села в первый раз, мне не довелось увидеть настоящую свадьбу. Мои расспросы привели к тому, что женщины взялись разыграть обрядность разных — памятных им — времен. Веселый переполох охватил все село, получился подлинный самодеятельный театр. Тогда еще помнили самый старинный наряд невесты: на голове красная феска, обернутая несколькими цветными платками, у пояса — тоже цветные платки, какими в ту пору украшали свой праздничный туалет и албанки, и болгарки, как это делают их соплеменницы на их родине и поныне. Позже на голову невесты стали возлагать венки. С головы и до талии она была покрыта красным легким покрывалом (албанск. *skop*, по всей

вероятности — греческое слово, болгарск. *було*, гагаузск. *дуак*). Это покрывало — обязательный атрибут на албанской традиционной свадьбе (сейчас от него отказываются, особенно в городах, а несколько десятков лет тому назад сельские невесты были скрыты под красной вуалью). В последующие годы я видела в приазовских селах покрывало на некоторых невестах, которые в угоду старшим родственникам соглашались выполнять традиционные обряды. В комнате, где проходил главный пир, девушка стояла в углу на пате, покрытая вуалью, застыв, как статуя. Ныне я всех подряд спрашивала: — Что такое скеп? Почти никто не помнил. Нынешняя невеста в белом стандартном платье сидит за столом, ест и пьет вместе со всеми и даже не слыхивала о том, как скрывались от посторонних глаз ее бабушки.

Другой свадебный атрибут — знамя, которое на всех балканских языках обозначается тюркским названием *байрак*. В нем заключен смысл вегетативной магии: на вершину шеста насаживали яблоко, а к древку прикрепляли гирлянды из фруктов. Такое знамя соорудили для меня на нашем шуточном представлении, а в реальности в ту пору просто брали государственное знамя из сельсовета, ближайший друг жениха, именуемый «братом», холостой парень нес его во главе шествия жениха к дому невесты. Свадебный байрак применяли повсеместно на Балканах (на одной сербской свадьбе я видела тоже государственный флаг вместо старинного вегетативного символа). В Приазовье ныне байрак уже оставлен.

Прочно сохраняются магические приемы, согласно которым всякое множество способствует благополучию: отсюда обсыпание смесью конфет, орехов, мелких денег, которое практикуется при встрече молодых на пороге их нового дома или в другие моменты свадебного обряда. Исходной формой поверия является обсыпание зерном, преимущественно пшеничным, смысл которого стерся со временем и его заменили конфеты и деньги.

Итак, в свадебном цикле наблюдается сосуществование одновременных элементов: собственно албанских, общевалканских, местных (например, исполнение шуточных украинских песен), общеевропейских «городских». В последние годы в сценарий, выработанный веками, включаются посторонние действия: регистрация в сельсовете (торжественная или будничная, в

зависимости от местной инициативы) или же в Доме культуры; венчание в церкви (ставшее возможным буквально в последние годы, зачастую оторванное во времени от основного обряда); фотографирование молодых в свадебных нарядах (такие фотографии увеличенного размера украшают стены парадной комнаты почти в каждом доме). А в самые последние годы появился новый вид фиксации обряда — съемка его на видеокамеру.

На основании приведенных здесь фактов напрашиваются два основных вывода. Первый: процесс стирания традиционных этнических особенностей протекает преимущественно в материальной сфере быта, элементы культуры, унаследованные жителями албанских сел Приазовья от предков — задунайских колонистов, оцениваются в их глазах ниже общих норм современной урбанизированной культуры. Второй: несмотря на изменения в быту, на активное проникновение русского языка в общественную жизнь, а в некоторой мере и в семейную (предпочтение того или иного языка представителями разных поколений в семье) и даже несмотря на высокий процент смешанных браков, этническое сознание держится стойко. Оно оказалось решающим фактором для определения этнической принадлежности семьи как коллектива и одновременно индивида как члена этого коллектива в процессе выработки им основных социальных ориентаций. Прошло почти двести лет как появились албанцы на российских землях. Около 140 лет существуют албанские села вблизи азовских берегов. Тем не менее небольшая группа, насчитывающая несколько тысяч человек, сохраняет свои черты в повседневной жизни и в характерах, свое этническое сознание, в известной степени и свой язык.

Возникает естественный вопрос — насколько характерна проблема этнического сознания, рассмотренная нами на примере одной группы. Для этого стоит обратиться к моему последнему посещению города Мелитополя (1998 г.). Конечно, его внешний облик чрезвычайно изменился: город вплотную придвинулся к станции железной дороги, застроился современными многоэтажными домами, обзавелся Пединститутом. Но главная суть перемен заключается в том, что интерес к этническим проблемам возникает и разрастается на всех уровнях. Над ними работают преподаватели и студенты Пединститута — выезжают в

этнографические экспедиции, издают книги; работники Краеведческого музея, занявшего одно из лучших старинных зданий города, сосредоточили внимание на изучении всех этнических групп, расселенных в округе.

Представление об этих этнических группах дают национальные общества Мелитополя и его окрестностей. Среди них — греческое, болгарское, еврейское, чешское, немецкое, корейское, караимское и общество крымских татар. Все они с большим энтузиазмом относятся к открывшимся возможностям сохранять и развивать свою культуру, язык, воспитывать детей в любви к своему народу.

В результате анализа общественного бытия в одном из районов Украины и сравнения его со всем, что известно о других регионах — в России и в мире в целом, — напрашивается вывод о том, что подъем этнического сознания — характерная черта современного состояния общества.

Н.П. Лобачева

## **К истории среднеазиатского костюма: каракалпакский кимешек**

Основанием к написанию данной статьи послужили полевые материалы 50-х годов XX в., полученные во многих районах Каракалпакии от представителей различных в прошлом родоплеменных групп каракалпакского народа. (Где позволяет полевая запись, отмечаем родоплеменную принадлежность информатора следом за наименованием района сбора материала).

*Кимешек* — одна из обязательных и опознавательных (имелись возрастные отличия) деталей традиционного костюма замужней каракалпачки, конкретнее — ее головного убора. Интересен этот элемент каракалпакского костюма не только своей бытовой и ритуальной характеристикой, но и тем, что несет в себе признаки этнических и культурных корней. К моменту сбора материалов — 50-м годам XX в. — кимешек вышел не только из повседневного употребления, но даже утратил свои ритуальные функции, о чем обычно помнят значительно дольше. В памяти народа сохранились некоторые вехи того, как это происходило, что тоже интересно.

Кимешек в 1950-е годы еще очень хорошо знали и фактически в каждом доме его можно было найти в качестве семейной реликвии, особенно *кызыл* (красный) — кимешек для молодых женщин с обильной красочной вышивкой. Не случайно художнику И.В. Савицкому удалось в эти годы собрать уникальные коллекции предметов каракалпакской вышивки не только для Нукусского музея искусств, но и для музеев Москвы и тогда Ленинграда.

В 1956 г. в одном из селений (Муйнакский р-н, муйтен-тели) нам сказали, что кимешек не носят уже лет 20. Другие наши собеседницы отметили, что им пользовались лет 30 назад (о-в Мергенатау, самат). В третьем месте (Чимбайский р-н) свидетельствовали, что кимешек перестали носить после Октябрьской революции. А в настоящее время (1956 г.) кимешек не надевают даже на свадьбе. Хотя примерно в 1935 г. облачение в кимешек на свадьбе еще происходило. Утверждать это позволяют слова хозяйки одного кимешека, который вышивала еще ее мать 38

лет назад (запись от 1956 г.), т.е. в 1918 г. Она сама вышла замуж 21 год тому назад, иными словами в 1935 г., и тогда свадебный церемониал еще сопровождался надеванием кимешека. Таким образом, кимешек как обязательная составная часть головного убора замужней женщины стал исчезать в конце 1920-х, в 1930-е годы (это утверждают и другие исследователи). К 1950-м годам была утрачена и его ритуальная функция как свадебного головного убора невесты. Об исчезновении кызыл-кимешека из быта в 1950-е годы свидетельствовало и то обстоятельство, что старые предметы быта с вышивкой (кимешек и др.) очень часто стали использовать для украшения юрты: из них шили сумки для вещей, наволочки на подушки и т.п., что приходилось наблюдать во многих семьях.

Несмотря на то, что внешний вид и функции кимешека в целом были описаны и раньше<sup>1</sup>, полевые материалы 50-х годов XX в. (1956–1959 гг.), полученные Каракалпакским этнографическим отрядом Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР, руководимым Т.А. Жданко, были полезны, поскольку в них содержится много уточняющих сведений на этот сюжет. Темой «Одежда», будучи членом отряда, занималась автор. Мои записи и послужили материалом для написания представленной работы. Полевые исследования в указанные годы проводилась в Чимбайском, Тахта-Купырском, Кегейлинском, Караузякском, Кунградском и Муйнакском районах, в частности на островах Аральского моря — Тазбескум, Мергенатау, Карабойлы и Караджар (ныне уже не существующих, видимо). Сведения получены от разных групп каракалпаков: бывших племенных — кият, ашамайлы, кондаулы, муйтен и некоторых их родовых подразделений — кият-ушьтамгалы, ашамайлы-саку и ашамайлы-карахожа, муйтен-тели, муйтен-самат, муйтен-кенгтанау и др.<sup>2</sup>

В наших сообщениях не все абсолютно совпадает, что объясняется скорее всего временем. В процессе изживания из быта забывались и представления об этой детали костюма. Тем не менее, в них можно проследить функциональную эволюцию кимешека.

Как известно, у каракалпаков было два вида кимешек: *кызыл*(красный)-кимешек — для молодых женщин и *ак*(белый)-кимешек — для пожилых. Сведения получены об обоих их видах. Первоначально остановимся на кызыл-кимешеке.

Из литературы известно — кимешек редкий вид одежды в виде своеобразного капюшона с отверстием для лица. Он состоит из двух частей: наспинная часть — большой квадратный кусок шелковой или полушелковой (обычно падшаи с абровым рисунком или красный бархат — редко) ткани, положенный одним углом на голову, под названием *куйрыкша*\* (хвост). (Рис. 1.) По краям расположена отделка: полоса из красного и черного сукна, расшитая тамбурным швом цветным шелком геометрическим орнаментом. Заканчивается эта полоса по двум нижним краям бахромой из бордового и зеленого крученого шелка. Лицевая часть кимешека (*алды*) представляет собой усеченный треугольник, доходящий до уровня груди, с вырезом для лица из красного сукна (*кызыл шуга*), которое, как говорят наши информаторы, покупали у купцов, в городе, так как магазинов раньше не было. Эта часть кимешека тоже богато украшалась вышивкой. В нагрудной части посередине треугольника в горизонтальном направлении проложена полоса из черного сукна с ответвлениями вдоль его боковых сторон, сплошь покрытая вышивкой с геометрическим орнаментом техникой тамбурного шва. Вышивка пролегла по всем краям алды и вокруг лицевого выреза. Красное поле часто покрывалось отдельными орнаментальными мотивами. Чтобы завершить описание составных частей кимешека, надо отметить, что над головой к концам нагрудной части пришивалась полоска ткани — небольшой наголовник. Многие орнаментальные сюжеты вышивки на кимешеках приводились предшествующими авторами<sup>3</sup> (это отдельная тема). Из наших полевых материалов 1950-х годов известно, что *нагыс* (орнаментальные рисунки) на них бывали различные, однако у мюйтенов рисунок вышивки якобы всегда был один и тот же и срединная полоса на алды шире, чем у других групп каракалпаков. Как сообщали наши собеседницы, кызыл-кимешек и *жегде* (халатообразная наголовная накидка) вышивают техникой *есме*. Информаторы сразу узнавали также колдаулинский орнамент. Исходя из этого можно предположить, что в прошлом, возможно, было несколько орнаментов, которые связывались с определенными группами каракалпаков, хотя в 1950-е годы об этом уже не помнили.

---

\* Местные термины даны в русской транскрипции.

Кимешек украшался также серебряными бляшками. У некоторых экземпляров в нагрудной части, в местах соединения с куйрыкша, имелись кисти из крученого шелка с белыми бусинами на концах.

Кимешек и сшить, и вышить должна была сама невеста. Девушки задолго до замужества принимались за это: как сказала одна из информаторов, за пять лет до свадьбы. Начинала это делать с молитвой (*бисмилля*). Если плохо вышивала, приходилось переделывать. В случае, если девушка не умела вышивать, ей помогали подруги — *курдастар* — члены одного возрастного объединения — *катар* (Кегейлинский р-н, 1956 г.). За этот срок девушка должна была вышить все украшения для юрты и все полагающиеся украшения для одежды.

Согласно всем информациям, кызыл-кимешек впервые надевали на невесту во время свадьбы перед *Улы-тоем* (большой, главный той), проходившим в доме жениха. В какой момент это происходило и кто надевал его на невесту, в сведениях есть расхождения. Но все информаторы свидетельствуют, что это осуществлялось около дома жениха, когда невеста сойдет с арбы, на которой ее привезли из ее дома: одни считают, что в том месте, где остановился свадебный поезд, другие — что надевание бывает тогда, когда невеста, ведомая до этого за *шымылдыком* (ритуальный занавес), подойдет к дому жениха и остановится у двери жилища, а арба, на которой ее привезли, остается у края аула. Есть мнение, что это происходит тогда, когда невеста переступит порог дома жениха. Наиболее точным кажется утверждение, что процедура одевания кимешека проводится у порога дома жениха (кимешек — символ замужней женщины, и в дом мужа она, очевидно, должна вступить в этом качестве с соответствующей символикой; обряд бракосочетания — *Неке* — бывает обычно в доме невесты, т.е. в дом жениха она вступает уже невесткой). В этот момент зовут посаженную мать *мурындык-ене*, которая выбирается из родственников жениха, является для невестки на всю последующую жизнь покровительницей, заступницей, советчицей, второй матерью. Невеста дает *мурындык-ене* привезенный из дома сшитый и вышитый ею самой кимешек, и та надевает его на голову невесты. Из представленного ряда сообщений выпадает лишь одно, полученное в Кунградском районе в 1959 г. (ушьтамгалы). Здесь нам сказали, что кимешек — это женский наряд, надевается он примерно в 25 лет, когда у

женщины родится уже не один ребенок. (Возможно, здесь произошло смешение с узбекским *лячком*, надевавшимся на женщину первоначально после рождения ребенка, позднее — по рождении нескольких детей. В Кунградском районе жило много узбеков).

На вопрос: «Кто надевает кызыл-кимешек на невесту?» — были получены также разные ответы, хотя подавляющее большинство (информации из шести районов) указало на мурындык-ене. Однако, есть сообщения, что эта роль могла принадлежать либо мурындык-ене, либо близкой родственнице жениха, либо какой-нибудь женщине из аула жениха, т.е. большинство все-таки сходятся на том, что принимали и обряжали невесту в кимешек женщины из аула жениха.

Выбиваются из этого ряда два сообщения (Тахта-Купырский р-н, муйтен-тели, Муйнакский р-н, о-в Караджар, кият-ушътамгалы), что кимешек на невесту надевала наставница невесты — *кызы-женге* (женге девушки, по родству — жена старшего брата или жена дяди по матери), приехавшая вместе с ней. (Возможно, это навеяно обычаем, по которому женге одевает невесту в свадебный костюм, за исключением кимешека, в ее доме).

Носить кимешек (не снимая) после свадьбы полагалось как можно дольше. (Как сказала наша собеседница: «А я сняла кимешек через месяц после свадьбы»). (Чимбайский р-н, 1956 г.) Она подчеркнула, что кимешек — это праздничная одежда, каждый день его не надевали (Это, очевидно, уже на стадии изживания).

От нескольких информаторов в разных районах Каракалпакии были получены сведения, что одновременно с кимешекком на невесту надевали и *саукеле* — очень богатый головной убор, изготовлявшийся, как известно, на средства отца невесты и входивший в ее приданое, что подтвердили и наши собеседники. В Чимбайском районе добавили, что одновременно с кимешекком надевали не только саукеле, но и *тобелек* — серебряное дополнение к последнему. В Кегейлинском районе отметили, что саукеле и кимешек надевали впервые в день, когда невесту перевозили в дом жениха. В Кегейлинском же районе в 1956 г. одна из информаторов рассказала об этом более подробно. Когда ей было 15–16 лет (а сейчас ей 56 лет), саукеле еще носили (т.е. в

1915–1916 гг. саукеле было широко известно и именно как праздничный головной убор женщины). Саукеле имели только дочери богатых людей. Изготавливали его на средства отца девушки. Надевали впервые одновременно с кимешekom (т.е. в день свадьбы, когда невесту привозили в дом жениха). В Караузякском районе уточнили, что надевание саукеле происходило тогда, когда невеста сойдет с арбы около дома жениха. В Кунградском районе сообщили, что впервые саукеле надевали в день свадьбы, но не у дома жениха, а в доме невесты. Осуществляла это наставница невесты — *женге* в тот момент, когда невесту сажали на арбу, чтобы везти в дом жениха. Тут же было добавлено, что под саукеле надевали кимешек, что «одевание саукеле — это признак того, что женщина вышла замуж и что носили его по праздникам и на тои». Из этих сбивчивых рассказов, когда путаются представления о функциях саукеле и кимешека, можно все-таки сделать вывод, что саукеле и кимешек в начале XX в. входили в праздничный костюм молодухи и вообще молодой женщины, саукеле же было и свадебным головным убором невесты. Последнее подтверждается и каракалпакским эпосом «Кырк кыз». Как видно, стирание из народной памяти сведений об этих элементах костюма существенно: так, говорится, что кимешек надевают у дома жениха женщины с его стороны, а саукеле — в доме невесты женщины с ее стороны, хотя отмечается одновременность их надевания. (Одновременность можно допустить лишь в том, что это происходило во время свадебных церемоний, но в разное время и осуществлялось разными лицами). Разноголосица есть и в последующем: в Кунградском районе утверждали, что под саукеле надевали кимешек, а поверх него ничего не носили, а в Тахта-Купырском районе это опровергали, считая, что когда надевали саукеле, кимешек не нужен. В других районах все-таки не отрицали сочетание: саукеле — кимешек. Набор головного комплекта был следующим: сначала на голову повязывали маленький платок, потом следовал кимешек, затем саукеле, сверху накручивали чалмообразно *тюрге* (шелковый шарф) и последней деталью убора было *жегде* — халатообразная головная накидка. На острове Тазбескум (муйтен-кенгтану) подтвердили, что под саукеле повязывали маленький платочек, а поверх него *тюрге*, которое покрывало всю голову. Повязывая *тюрге*, делали сильный

крен на один бок с тем, чтобы с правой стороны было видно саукеле (Карабойлы, каракалпак-тели, Муйнак, каракалпак кият, ашамайлы кара). От саукеле видны были только привески, металлические бляшки, выступавшие надо лбом. Порядок следования элементов головного убора был повторен: маленький платок, кимешек, саукеле, тюрме, *жегде-падшаи* или *жипек-жегде* (названия жегде по названию материала изготовления)<sup>4</sup>.

Теперь рассмотрим сведения об *ак-кимешек*. Ак-кимешек имел такой же покрой, как и кызыл-кимешек, но шился из белой ткани, первоначально домотканой, и нагрудная и наспинная части. Он также украшался вышивкой цветным шелком, но не тамбурным швом, а крестом. Расположение вышивки на нем было не горизонтальное, а вертикальное, но не менее обильное, чем на кызыл-кимешек. Если кызыл-кимешек в 1950-х годах можно было встретить еще в каждом доме, хотя им уже не пользовались в составе традиционного костюма, но его хорошо помнили и давали достаточно подробные сведения, то ак-кимешек встречался крайне редко и сведения о нем менее подробны и не всегда, видимо, точны. (Это свидетельствует о том, что ак-кимешек вышел из употребления гораздо раньше). Так, сообщалось, что вышивки на нем гораздо меньше, расположена она реже, что приемы вышивки, орнамент на ак-кимешек может быть таким же, как и на кимешек молодых женщин, но в меньшем количестве (Чимбайский р-н). Таких экземпляров видеть не удалось. Возможно, это последние экземпляры накануне полного исчезновения данного элемента костюма. Тем не менее об ак-кимешек тоже удалось собрать некоторые сведения. В ряде информации сообщалось, что девушка-невеста вышивала два кимешек: кызыл-кимешек для себя и ак-кимешек для подарка матери жениха (Муйнакский р-н, ашамайлы саку, Караюзьякский р-н, о-в Тазбескум, муйтен-кенгтанау), что ак-кимешек вышивали только девушки из богатых семей. По одной версии носить ак-кимешек начинали с 40 лет, ак-кимешек — это уже признак старости. Но более частые слова на эту тему были, что ак-кимешек начинали носить в возрасте 60, 65, 70 лет. (Чимбайский, Кегейлинский, Муйнакский районы, муйтен-тели).

Элементы женского головного убора — саукеле и кимешек есть и в составе традиционного костюма казахов. От каракалпакских они несколько отличаются внешне, но функционально во многом

одинаковы. Однако не все их детали совпадают с каракалпакскими. Казахский кимешек для всех возрастов женщин изготовлялся из белой ткани, возрастные отличия заключались в количестве украшений. Кроме того казахские кимешеки у разных племенных групп имели различия в покрое. Были у них и такие, покроем которых совпадал с каракалпакским (в Северном и Центральном Казахстане). Саукеле казахов внешне очень отличалось от каракалпакского — было высоким, остроконечным, каракалпакское же — шлемообразным. Однако у обоих тулья была на войлочной основе, покроем же тульи отличался — у казахов кроился из круга с вырезанным сегментом, у каракалпаков — из четырех треугольных кусочков, что и давало отличие в внешнем облике. Но у обоих околыш имел наушные и назатыльную лопасти и даже налобную (у каракалпаков), это роднило их с мужскими головными уборами казахов *тымак* и *башлык*, и главное — с древними прототипами подобных головных уборов<sup>5</sup>.

Авторы труда «Казахская национальная одежда» (Алма-Ата, 1964) И.В. Захарова и Р.Д. Ходжаева сообщают о саукеле следующее: в прошлом саукеле было обязательным головным убором невесты, готовили его заранее и оно бывало уже в приданом девушки, вступившей в брачный возраст. Это был и головной убор молодухи, она его надевала в торжественных случаях, принимая гостей, при перекочевках. Во второй половине XIX в. саукеле остается в основном ритуальным свадебным убором<sup>6</sup>. Как видим, у казахов не произошло соединения саукеле-кимешек в одном комплексе головного убора молодухи.

С рождением первого ребенка женщина надевала головной убор замужней женщины, который уже не снимала до старости. Он состоял из двух частей: нижней (кимешек), надеваемой на голову, и верхней — в виде тюрбана, наматываемой поверх нижней части убора; обе части делались из белой ткани<sup>7</sup>.

В Северном и Центральном Казахстане<sup>8</sup>, у аргынов, отчасти и у найманов и киреев преобладал кимешек схожего с каракалпакским покрою: он сшивался из отдельно скроенных передней и наспинной частей. Передняя часть с наголовником имела вид трапеции или сложного многоугольника, наспинная же — в форме ромба; стороны одного из его острых углов сшивались с боковыми сторонами передней части; другой противоположный угол ромба

образовывал заднюю лопасть кимешка. У аргынов она заканчивалась закруглением или обрезалась прямо (чаще бывал с тупым концом). У найманов кимешек был небольшим и без макушки.

Кимешек обычно украшали вышивкой цветной строчкой и нашитыми украшениями (даже повседневные экземпляры). Только вдова носила его без украшений, наиболее наряден был кимешек впервые надеваемый молодой женщиной после свадебного убора.

Первый кимешек девушке шили ко времени ее замужества, в доме родителей, обычно на него перешивали все украшения с девичьего нагрудника (Семиречье, жалаиры). Некоторые пожилые казашки уверяли, что первый кимешек шила невестке свекровь, но это единичные сведения. Нарядный кимешек молодая женщина носила до 30-летнего возраста (по другим сведениям — до рождения у нее 3–4-х детей). После этого носить такой кимешек считалось уже неприличным и с него спарывали все украшения, кроме вышивки. Лет с 40–45 женщины носили кимешек с одной полоской вышивки или обшивали его узкой тесьмой — *жсiek*. В Южном Казахстане (Чимкентская и Джамбульская области), где бытовал кимешек с кистями или серебром, украшавшими нагрудную часть и заднюю лопасть, такие кимешки женщины носили тоже лет до 30.

Мы уже говорили, что молодухи у казахов надевали кимешек впервые примерно через год после замужества, или после рождения первого ребенка. В Семиречье хорошо помнят, что надевание первого кимешка сопровождалось небольшим празднеством, устраивавшемся свекровью. Приглашали на этот той только пожилых женщин из аула мужа. Одна из них надевала молодухе кимешек, за что получала подарок от свекрови. Все завершалось небольшим угощением<sup>9</sup>. В конце XIX в. во многих районах Казахстана, очевидно в связи с исчезновением специального свадебного убора (саукеле), кимешек стали надевать молодухе в день ее приезда в аул мужа<sup>10</sup>.

При сравнении данных о каракалпакских саукеле и кимешке с казахскими картина их функциональных особенностей становится яснее.

Первоначально саукеле, видимо, связывалось с функцией свадебного головного убора невесты, о чем говорит то, что

готовили его в доме невесты и оно входило в ее приданое у обоих народов. Оно продолжало существовать в качестве нарядного головного убора и молодухи до рождения первого ребенка и у одних, и у других, но у каракалпаков в головной убор молодухи стали включать и кимешек, надеваемый в первый приезд ее в дом мужа. У них саукеле, видимо, дольше сохранялось в костюмном комплексе. У казахов же кимешек сменил саукеле и надевался на женщину после появления у нее ребенка. Эта процедура обставлялась определенным ритуалом подобно той, какая происходила у некоторых групп узбеков, в частности хорезмских, при надевании *лячека*<sup>11</sup>, сходного в чем-то с кимешком. У каракалпаков кимешек, войдя в головной убор молодухи, какое-то время соседствовал с саукеле. У казахов же кимешек вошел в состав убора молодухи лишь тогда, когда исчезло из быта саукеле. По данным авторов исследования о казахском национальном костюме, это произошло, как упоминалось, в конце XIX в., его стали тогда надевать в день приезда молодой в аул мужа, как и у каракалпаков.

Истоки каракалпакского и казахского кимешака представляются нам одними и теми же: это костюм какого-то народа, который участвовал в формировании новых этнических образований (в частности казахов и каракалпаков) и их культуры. Об общности корней говорят сходство и во внешнем виде, и в функциях. У каракалпаков ведь тоже есть белый кимешек, вошедший впоследствии в костюмный комплекс старух. Его богатая вышивка цветным шелком с участием красного цвета свидетельствует о принадлежности его некогда костюму молодой женщины<sup>12</sup>. Но дальнейшее развитие этого убора у двух народов пошло уже несколько разными путями. У каракалпаков появился другой расцветки убор — кызыл-кимешек для молодых женщин.

Истоки эти мы видим в костюме кипчаков. Данную мысль (имеется в виду не только кимешек, но целая группа элементов костюма: *саукеле*, распашная юбка — *белдемчи*, нарукавник — *женгсе*, нагрудник — *онир*, мужские шапки — *тымак* и *капак*, *жегде*, войлочный плащ — *кебенек* и др.) породил факт наличия у ряда народов Среднеазиатско-казахстанского региона, в этногенезе которых лежит кипчакский пласт, перечисленного набора предметов (не всегда в полном комплекте) в составе их

традиционного костюма<sup>13</sup>. Наши предположения относительно кипчакского происхождения названной группы элементов костюма, первоначально умозрительные, удалось подтвердить конкретными материалами при рассмотрении истории киргизско-казахского *белдемчи* — женской поясной одежды в виде распашной юбки, имевшей также ритуальное значение<sup>14</sup>. Прототип *белдемчи* просматривается в костюме половецких каменных изваяний восточно-европейских степей средневековья, т.е. кипчакских памятников культуры. У каракалпаков *белдемчи* не зафиксировано, но у них есть *саукеле* и *кимешек*, *женгсе*, *онир*, термин *тымак-тумак*, *калпак*, *кебенек*, термин *жегде* в приложении к однослойному наголовному халату в женском комплексе в отличие от казахского и киргизского *жегде* — распашной мужской рубахи и т.д. Более того, *кимешек* и *нарукавники* (*женгсе*) казахов Семиречья обнаруживают большое сходство с каракалпакскими. В северо-восточном комплексе одежды казахов имеется *кимешек* с покроем, аналогичным каракалпакскому, в то же время в восточном Казахстане есть и *белдемчи*, которое находим у кипчаков. Эти совпадения позволяют вновь обратиться к половецким каменным изваяниям в поисках прототипа *кимешека*. Полной аналогии современному *кимешеку* здесь нет. Но у всех статуй с женскими изображениями отмечаются сложные головные убрания, состоящие, видимо, из нескольких компонентов. Многие верхние головные уборы похожи на шляпки с конусообразным, но усеченным верхом и полями, другие — с подобным верхом и небольшими отворотами (напоминают даже мужской каракалпакско-казахско-киргизский *калпак* с отогнутыми полями), третьи — в виде колпака с усеченным верхом. (Шкала вариантов таких уборов представлена в труде С.А. Плетневой)<sup>15</sup>. Последний вариант напоминает высокое конусообразное казахское *саукеле*. От этого головного убора (при всех вариантах верха) отходит наспинная лопасть разных конфигураций (скругленная, треугольная, фигурная), закрывающая косы (рис. 2). Иногда косы находятся видимо в отдельных футлярах, каковые наблюдались и у казахов, и у киргизов (был обычай и заворачивать косы в ткань). Крепилась ли эта лопасть к верхней шапке или принадлежала какому-нибудь нижнему составляющему головного убора, глядя на скульптуру, сказать трудно. Казахское свадебное *саукеле* с

«хвостом» и отдельным покрывалом *желек* позволяет предполагать, что шляпа и задняя лопасть в половецком уборе — одно целое. Длинный «хвост» есть и у каракалпакского саукеле. Но из этого может последовать вывод, что все женские скульптуры являются изображением невест, а это маловероятно. Здесь представлены скорее замужние солидные матроны. Так думает и исследователь этих памятников С.А. Плетнева<sup>16</sup>. Тогда остается другой вариант для предположения: что представляет собой эта спускающаяся на спину лопасть? Сюда подходит вариант головного убора замужней казашки и каракалпачки, в состав которого входил кимешек, закрывающий спину, а также и плечи женщины. (Кстати косы на мужских скульптурах не закрыты). Каракалпакский кимешек (хотя в последние годы своего существования являлся и костюмом молодухи) — в основе своей деталь головного убора именно замужней женщины.

Таким образом, можно отметить известное сходство головного женского убора, вернее отдельных его деталей, половецких (т.е. кипчакских) женщин с казахским и каракалпакским. Кстати, напрашивается мысль, что у кипчаков было распространено представление о том, что через волосы женщине можно навредить.

Детальное рассмотрение костюма женских половецких изваяний позволяет предположить, что у них поверх верхней плечевой одежды лежит что-то вроде пелерины, закрывающей грудь и плечи. Это особенно ясно видно на тех фигурах, которые одеты в распашные кафтанообразные одежды с отделкой по полам. Такая отделка иногда доходит только до уровня груди, краешек ее, правда очень редко, виден у горла. Эту деталь половецкого женского костюма хочется сравнить с передней частью кимешека, которая закрывает грудь женщины. Правда, она не соединена с наспинной лопастью (рис. 3).

Исходя из сказанного, можно сделать вывод: казахский, как и каракалпакский кимешек, переживший ряд модификаций в пору существования уже как элемент культуры каракалпакского народа (вспомним два вида разновозрастных, различающихся по материалу и украшениям, но идентичных по покрою и функциям) свидетельствуют, подобно киргизско-казахскому белдемчи, что в этногенезе и культуре каракалпаков, как казахов и киргизов, наличествует кипчакский элемент.

## Примечания

<sup>1</sup> *Жданко Т.А.* Каракалпаки Хорезмского оазиса. Археологические и этнографические работы Хорезмской экспедиции 1945–1948 гг. // Тр. Хорезмской археолого-этнографической экспедиции (далее ТХЭ). Т. I. М., 1952; *ее же.* Каракалпаки // Народы Средней Азии и Казахстана. Т. I. М., 1962; *Есбергенов Х.* Глава II. Одежда // Этнография каракалпаков XIX — начала XX века. (Материалы и исследования). Ташкент, 1980.

<sup>2</sup> Полевые материалы Каракалпакского этнографического отряда Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР 1956–1959 гг. Собиранель *Н.П. Лобачева.*

<sup>3</sup> *Жданко Т.А.* Изучение народного орнаментального искусства каракалпаков // Сов. этнография (далее СЭ). 1955. № 4; *ее же.* Народное орнаментальное искусство каракалпаков. Материалы и исследования по этнографии каракалпаков // ТХЭ. Т. III. М., 1958; *Алламуратов А.* Каракалпакская народная вышивка. Нукус, 1977.

<sup>4</sup> Были получены некоторые сведения о внешнем виде и строении *саукеле*: оно состоит из нескольких частей, название *саукеле* относится ко всему головному убору. Верх его выполнен в виде облегающей шапочки из материала с тонкой прослойкой ваты, простроченной мелкой строчкой (о-в Тазбескум, муйтен-кенгтану) и называется *тахья* (Тахта-Купырский р-н). По другим источникам известно, что основа *саукеле* войлочная, а верх его называется *тумак*.

О наборе элементов головного убора женщины в Чимбайском районе есть сведения, что он состоял из кимешка, под который надевали *топпе* (тюбетейку) или платок, затем следовал *урамал* (большой платок) и завершало все *жегде*. В обычные дни носили топпе, урамал, жегде.

<sup>5</sup> См.: *Лобачева Н.П.* Народная одежда как источник по этногенезу. (К вопросу об этногенетических связях народов Средней Азии и Казахстана) // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана. М., 1991.

<sup>6</sup> *Захарова И.В., Ходжаева Р.Д.* Казахская национальная одежда. Алма-Ата, 1964. С. 111.

<sup>7</sup> Там же. С. 115.

<sup>8</sup> Там же. С. 119.

<sup>9</sup> Там же. С. 121.

<sup>10</sup> Там же. С. 122.

<sup>11</sup> *Сазонова М.В.* Женский костюм узбеков Хорезма // Традиционная одежда народов Средней Азии и Казахстана. М., 1989. С. 100.

<sup>12</sup> *Лобачева Н.П.* Из истории каракалпакского женского костюма. (К проблемам историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана) // СЭ. 1984. № 4. С. 23.

<sup>13</sup> *Ее же*. Народная одежда как источник по этногенезу... С. 84 и след.

<sup>14</sup> *Ее же*. К истории среднеазиатского костюма: киргизские белдемчи // Этнограф. обозрение. 1997. № 6.

<sup>15</sup> *Плетнева С.А.* Половецкие каменные изваяния. М., 1974 С. 39. Рис. 14.

<sup>16</sup> Там же. С. 75.

Рис. 1. Кызыл-кимешек (схематическое изображение).  
1 — вид спереди, 2 — вид сзади, 3 — вид сбоку.

Рис. 2. Головные уборы половчанок: варианты наспинных лопастей.  
(Прорисовка: см.: *С.А. Плетнева*. Половецкие каменные изваяния. М.,  
1974. Табл. 6, 7, 14, 60, 74, 81).

2.1, 2.2

1.3,



1.6,

1.7

Рис. 3. Нагрудные «пелерины» в костюме половчанок. (Прорисовка: см.: *С.А. Плетнева*. Половецкие каменные изваяния. М., 1974. Табл. 11, 18, 82).

Г.А. Носова

## **Празднование Масленицы в Рязанской области (1961 г.)**

В феврале 1961 г. в составе Рязанского отряда Комплексной экспедиции Института этнографии АН СССР (руководитель Г.С. Маслова) я выезжала для изучения масленичной обрядности в д. Чернава Скопинского района Рязанской области. В отряд входили и другие начинающие в то время этнографы — сотрудники Института С.И. Дмитриева, И.М. Семашко и фотограф А.А. Линденберг. У меня сохранилась тетрадь с полевыми записями и набросок обобщения собранных материалов, который я сделала, возвратясь из поездки. Я наблюдала Масленицу как профессиональный исследователь, так как на кафедре этнографии МГУ защитила дипломную работу на тему: «Масленичные обряды русских крестьян второй половины XIX — начала XX века».

То, что мы увидели в рязанской глубинке, произвело незабываемое впечатление. Многие старинные обряды — ряженье, посиделки, а также традиционные костюмы, наряды девушек — бусы, венки из крашенных перьев, пушки — мы наблюдали в живом бытовании, а девичий венок из искусственных роз даже зарисовали, что Г.С. Маслова оценила как своеобразное открытие (рисунок демонстрировался на выставке к отчетной научной сессии). Будучи молодыми девушками, мы сами принимали участие в катании на лошадях и с горы, ходили на посиделки, т.е. вели включенное наблюдение.

В настоящем сообщении я оставила описание событий в том виде, как я воспринимала их тогда, около 40 лет тому назад, как они представлялись глазам молодых этнографов.

Деревня Чернава была выбрана для изучения масленичной обрядности потому, что в ней издавна с бóльшей полнотой, чем в окрестных селах и деревнях этого района, отмечался масленичный праздник. Кроме того, незадолго до нашего приезда она была районным центром и соответственно центром празднования Масленицы в районном масштабе.

«Широкая» Масленица в Чернаве по заведенному порядку начиналась со среды-четверга. С понедельника масленичной

недели начиналась в прошлом «узкая» Масленица: к этому дню дети лепили горки, заливали их водой и, когда они замерзали, катались с них. В первые дни недели крестьяне обычно были заняты работой: мужчины плели липовые лапти (для своей семьи и на продажу), ухаживали за скотом; женщины пряли лен и коноплю. В период исследования большая часть взрослого населения всю неделю работала в колхозе. Праздник, как в прежние времена, начался с четверга — с «широкой» Масленицы.

Среда — 15 февраля — совпала с церковным праздником Сретение (как говорят в деревне «встреченье»). В Чернаве это был «годовой» (престольный) праздник. Поскольку в Чернаве не было церкви, то верующие пожилые женщины отмечали Сретенье посещением кладбища и поминанием умерших родственников. Одеты в плюшевые жакеты, в пальто, из-под которых у некоторых были видны старинные понёвы, повязанные платками, они потянулись на кладбище: посыпали могилы родственников зерном, оставляли блины, отбивали несколько поклонов и возвращались домой.

Со среды часть жителей села уже стала выпекать блины. По рассказам информаторов, раньше пекли больше пшеничных и гречневых блинов, так как выращивали много проса и гречихи. Как рассказала Губина М.М. (68 л.) пекли блины так: «Наваришь кулеш, заболтаешь, посолишь, заквасишь, подсыпешь к кулешу аржаннику пригоршню-две, оне станут помягше. Ставили подходить в чугунах, в ведрах. Никаких приговоров не было». (Это ответ на мой вопрос о том, приговаривали ли что-либо, когда ставили блины). Во время нашего пребывания для выпечки блинов употребляли покупную пшеничную муку: блины замешивали на пшеничном кулеше. Если корова отелилась, то их ставили на молоке; в тех семьях, где корова не отелилась или не было коровы, — на воде. Раньше в Чернаве первый блин, испеченный на Масленицу, отдавали нищим или клали на полку (божницу) для поминовения умерших. Нам довелось наблюдать подобный обычай: когда мы находились в одном из домов (зарисовывали одежду), в избу вошла нищая; в качестве подаяния ее одарили блином. Как мне объяснила хозяйка, сейчас нищей подают не первый блин и не связывают с этим обычаем мысли о поминании умерших: это просто угощение, милостыня. Кроме больших блинов, пекли также «каравайцы» — тонкие маленькие блинчики.

Со Сретеньем связывают приметы о погоде: «если на Сретенье метель, то весь корм подметет», «если погода хорошая, то весна будет хорошая»; «если холодно, ветер — зима постоит, подберет топочку и кормовочку». В дни нашего пребывания женщины также замечали погоду: на Сретенье солнце померкло, облака шли с теплой стороны, значит, погода весной будет хорошей.

В начале 1960-х годов в Чернаве еще сохранялся обычай «смотрины невест» на Масленицу. В среду на Сретенье местные девушки пригласили нас на посиделки, где и происходили «смотрины». Это было в одном из концов деревни — Широком Гусеве (на горе). Когда мы пришли к вечеру в назначенный дом, там уже собрались главные участницы (четыре девушки). Они были одеты в яркие кофты (в основном, малинового цвета), широкие юбки в сборку (зеленые), на головах — красные платки, на шее у каждой связки крупных бус, лица нарумянены.

Остальные участники посиделок начали подходить примерно в половине десятого вечера. Сначала пришло пять женщин, видимо, заинтересованных в выдаче замуж «девок». Некоторые из них поправляли платья на девушках, давали им советы, как себя вести. Постепенно народу прибавлялось: пришло три парня (два — лет 24–25, один — лет 15). Они сели в передний угол за стол под иконы и затеяли игру в карты. Две девушки постарше присоединились к ним. Часов в десять в сенях послышался шум и в избу буквально ввалилась толпа женщин и четыре парня во главе с гармонистом. Это были, по-преимуществу, молодухи — приятельницы наших девушек. Не раздеваясь, в пальто и платках, они встали в дверях и вдоль стен и с любопытством наблюдали за происходящим. Парням освободили место и они (тоже в пальто и шапках) уселись на лавки, луца семечки. (В углу продолжалась картежная игра). Гармонист заиграл частушки, две девушки помладше, оправив сборки на юбках, встали перед ребятами и звонко заголосили частушки: спев один куплет, менялись местами.

Содержание частушек сводилось к следующему: парней нынче мало, а девушек много, они дешевы (по 30 коп.), но, несмотря на это, парни зачастую получают отказ. Вот одна из частушек:

Ой, подружка дорогая,  
Не гуляй до полночи.

Все ребята подлецы,  
Идиоты, сволочи.

Потом две девушки, повернувшись к ребятам, сидевшим в углу и переговаривавшимся, запели «страданье». Когда пение закончилось, парни поднялись и ушли, а с ними и несколько женщин. После их ухода, девушки заметно оживились, начали поправлять одежду, утирать потные лица.

Минут через пятнадцать в избу ввалилась еще одна группа молодежи: человек восемь парней и пятнадцать женщин. Гармонист сел на лавку, начался оживленный разговор о том, как сегодня проходило катание на горе: вспоминали, кто с кем катался, кто из парней ухаживал за той или иной девушкой. Гармонист заиграл. Встали девушки постарше, пропели частушки, уже не так громко и не такие длинные. Посидев немного, парни вышли из избы. Девушки остались ждать следующую группу молодежи. Так посиделки продолжаются до полуночи, а то и до двух часов ночи. Это своеобразный смотр невест, участники которого девушки и парни. Парни на посиделках в большом почете, им отводится главное место, но и девушки держатся бойко.

Помимо обычая смотрин невест, в Чернаве на Масленицу сохранился обычай, связанный с молодоженами, — посещение родственников (тещи, сватов, кумовьев). Приглашение молодых, только что поженившихся перед Масленицей, к теще называется «позывами». Раньше они проходили так: с вечера (в четверг) теща звала молодого зятя с женой, свекровью и другими родственниками с его стороны к себе в гости. В благодарность за приглашение молодой одаривал родственников жены (тещу, золовку) новыми лаптями. Это называлось «пойти в отводы». Лапти привозили по целому мешку. Если зять сам не умел их плести, то за него плели отец или братья. Молодых усаживали на самое почетное место — под образа и начиналось угощение. Гости пели и плясали. С четверга под пятницу молодожены ночевали у тещи. На следующий день они возвращались к свекрови, где снова проходило гуляние и угощение близких.

«Позывы» устраивали и в период нашего пребывания на селе, но молодые приходили к теще уже в любой день недели (не обязательно в четверг), чаще в воскресенье. Обычай приношения лаптей забыт. Это просто семейный праздник: родственники

выпивали, закусывали, угощались, обсуждая дела родных и знакомых. Когда собиралось много родственников, ставили два стола: за одним сидели молодые, за другим — остальные гости. (Гуляли не только четверг, пятницу, но у кого побольше средств, и всю неделю). Угощение: на закуску подавали огурцы, капусту, холодец, затем рыбу жареную (сомовину), блинцы, каравайцы с коровьим маслом, драконы — пшениные лепешки с яйцами (Фомичева А.И., 70 л.)

Четверг, пятницу, субботу и воскресенье масленичной недели раньше не работали. В эти дни начиналось массовое катание на лошадях и катание с гор. По выражению Прониной Е.И. (1918 г. р.), гору «испокон веков» заливали на бугре — спуске к реке. Ее заготовливали заранее, иногда за неделю-две. На каждом «порядке» была своя гора. Молодежь в возрасте от 13 до 30 лет каталась на ногах («стойком»), парами (парень с девушкой, девушка с девушкой), «юзом» (группой). Специально для катания надевали лапти, чтобы легче было скользить по льду. Дети приготавливали к Масленице «круги». Их вили из соломы, пришивали снизу лапти, обливали водой и замораживали. Старушки выходили на гору с донцами от прялок, на которые иногда клали блин, или с гребнем (Фомичева А.И., 70 л.). Видимо, это катание в прошлом носило ритуальный характер: «чтобы лен был дольше» (Дронова М., 65 л.), или для прядвы (Гусева Л., 71 г.), или «для смеху».

Катание с горы в Чернаве в 1961 г. было центральным моментом праздника. Гору залили примерно за неделю до Масленицы на крутом и высоком спуске к реке. Для вечернего освещения горы правление колхоза установило вдоль спуска столбы с гирляндами электрических ламп. В пятницу часам к трем-четырем, после работы, на горе и вокруг нее собрались дети, празднично одетая молодежь. На ногах у некоторых мужчин были лапти, молодые женщины, девушки перевязаны и подпоясаны домоткаными кушаками и вышитыми полотенцами. По моим приблизительным подсчетам, у горы было человек 200 участников праздника. Женщины пожилого и среднего возраста наблюдали за катанием молодежи, обсуждали ее поведение. Большинство каталось на ногах цепочкой из нескольких человек, взявшись за руки. На ногах подростков и молодых мужчин были надеты сапоги.

Катание с горы — своеобразное испытание храбрости и демонстрация удалости. Сами жители Чернавы говорят: «Гора — это удалость наша». Катающийся должен, разбежавшись, спуститься с горы с большой скоростью, устояв на ногах и не упав. Маленькие дети катаются на фанерках и досках, а одна старушка ежегодно на Масленицу, надев рваный чекмень, подпоясавшись кушаком, катается на донце.

До коллективизации одновременно с катанием с горы проходило и катание на лошадях. В начале 1960-х годов этот обычай, утраченный из-за отсутствия в личном хозяйстве лошадей, начал восстанавливаться. По рассказам старожилых, раньше девушки собирали по шапке овса и кормили им лошадь того хозяина, который катал их по деревне. Дугу и упряжь украшали еловыми ветками, увешивали лентами, полотенцами, иногда на передке укрепляли елку.

Праздник сопровождался плясками, пением, ряжением. В начале XX в. центральной фигурой на гуляньи был «конь». Им наряжались как мужчины, так и женщины. (Когда мы работали в Чернаве, еще была жива старушка, которая сама рядилась «конем» — Гусева Л., 1890 г. р.). Делался каркас из палок, покрывался какой-нибудь дерюгой, впереди к коню прикрепляли голову из тряпок, сзади — хвост из мочала. Все это сооружение прикреплялось к поясу ряженого, так чтобы получалось впечатление всадника на коне. «Конь» обычно шел впереди толпы ряженных и «смешил народ». Было распространено переодевание женщин в мужскую одежду и наоборот, а также ряжение «стариком» и «старухой» (надевали рваную одежду или вывороченный тулуп, привязывали бороду из прядвы), «мазались, чтобы не узнали». Рядились цыганкой: «Наденут красную юбку, шаль — давай погадаю» (Фомичева А.И., 70 л.).

В субботу и воскресенье мы наблюдали массовое гуляние, которое было организовано сельсоветом. Сюда съехались жители всех окрестных деревень, в воскресенье у горы собралось около 200–300 чел. Специально для проведения праздника правление колхоза выделило лошадей и каждая бригада приехала на своей разукрашенной тройке. Гулянье началось в середине дня и продолжалось до вечера у горы и на улице. Одна из троек выделялась наиболее ярким убранством: дуга центральной лошади

обвязана красным материалом, а голова лошади украшена венком из разноцветных перьев. На лошадь верхом была посажена кукла, на передке саней укреплен елка. Другие тройки и лошади, запряженные по одной, были увиты лентами, увешаны полотенцами, а их гривы украшены бумажными цветами.

Нарядно одетая молодежь — и прибывшая в Чернаву из соседних сел, и местные жители — каталась по улицам в санях. На тройках вместе с молодежью катались и ряженые; они пели и плясали в толпе, собравшейся у горы.

Среди них выделялось несколько традиционных масок — это переодетые в мужской костюм девушки, которые плясали парами. На одной из них надет вывернутый серый тулуп, мужская шапка, увешанная разноцветными тряпочками, подпоясана полотенцем, на ногах — лапти, на лицо наклеены борода и усы. На голове другой был обрывок коричневой шкуры (видимо, изображавший лохматые волосы), привязана борода, лицо раскрашено красной и белой краской, на ногах — лапти (маска старика).

Всеобщий интерес вызвал костюм одной из девушек: на голове — вывернутая меховая шапка, на лицо наклеены черные борода и усы, изо рта торчали длинные кривые зубы, вырезанные из картофеля. Она была одета в рубаху и мужские штаны, подбитые изнутри для толщины тряпками. Налицо традиционный костюм старика с элементами деформации тела — фарсового элемента масленичного ряжения.

Пара девушек была наряжена «цыганом» и «цыганкой», а мальчик лет 16 — «турком». Участница клубной самодеятельности появилась в костюме Снегурочки. Таким образом, традиционные костюмы, в которые нарядились сами девушки, соблюдая старинный обряд, переплетались с новыми, идущими уже от современных культурных веяний. Рядились, в основном, девушки и молодые женщины, мужчины и дети выступали в качестве наблюдателей.

У спуска с горы собралась группа старушек и пожилых женщин, бывших участниц колхозного хора. Они стояли особняком и очень мелодично и выразительно пели старинные песни. Пляски и веселье сопровождалось, в основном, частушками, которые исполнялись по любому поводу. Нам спели один куплет на масленичную тему:

Прошли святки — жаль расстаться.  
Придет масляна — пойду кататься.

Последний день Масленицы — воскресенье — называется «прощеный день». В этот день совершаются очистительные обряды, связанные с подготовкой к Великому посту: это обычай прощения, поминания умерших родственников. Среди пожилых жителей Чернавы в дни нашего пребывания там этот обычай продолжал бытовать. Мне довелось наблюдать, как старушки просили друг у друга прощения: «Прости меня!» — «Бог тебя простит». Пожилые вновь посещали кладбище. В воскресенье вечером лед на горе рубили и гору посыпали солью, что означало запрет на катание.

«Прощеный день» считается также и «рыбным заговеньем»: последний раз перед Пасхой разрешается есть рыбу, масло, яйца, молоко. По сообщению информаторов, раньше пост строго соблюдали, каждую субботу пекли постные блины для поминовения умерших. В Чернаве была известна распространенная поговорка: «Придет пост — прихватит хвост».

Таким образом, можно сказать, что несмотря на неблагоприятные экономические условия, сложившиеся в начале 1960-х годов в Рязанской области, сельское население старалось сохранить и поддержать народные масленичные традиции. Жители села проявили большую активность в подготовке к празднику. Чувствовалась праздничная атмосфера, желание принять в нем участие разных слоев населения, не только молодежи, но и пожилых, и стариков. Правление колхоза, сельсовет тоже рассматривали Масленицу как «свой», «исконный» праздник.

В цикле обрядов отчетливо сохранились семейные традиции: смотрины невест на посиделках, посещение родственников, семейное угощение. Вторая группа традиционных обрядов Масленицы — катание на лошадях, с гор, ряжение, пение, пляски, массовое сборище в местах катания молодежи — все это, хотя и было несколько трансформировано новыми моментами, такими как участие клубной самодеятельности, тоже наблюдалась в большой полноте. Пожилое население поддерживало обычаи поминания умерших и посещения кладбища на Сретенье и в «прощеное воскресенье».

А.Е. Тер-Саркисянц

**Основные тенденции  
развития современной семьи  
и семейных обрядов у донских армян**  
(по материалам полевых исследований 1990-х годов)

Цель данной статьи — исследование современной семьи и семейных обрядов у компактно проживающих в Ростовской области донских армян и определение основных тенденций их развития в 1990-е годы. Источником послужили собранные мною полевые этнографические материалы в 1990 и 1996 гг.<sup>1</sup>

Начало формирования в низовьях Дона субэтнической группы донских армян относится к 1779 г., когда указом Екатерины II 1778 г. было организовано переселение из Крымского ханства греков (18,4 тыс. чел.) и армян (12,6 тыс. чел.) с целью не только ослабления ханства и дальнейшего завоевания его Российской империей (что было осуществлено в 1783 г.), но и заселения южнороссийских степей людьми, имеющими большой опыт в земледелии, торговле и ремеслах. Армянским переселенцам, подавляющее большинство которых (11,4 тыс. чел.) были прежде жителями городов Крыма, было отведено 86 тыс. десятин земли рядом с крепостью Св. Димитрия Ростовского и разрешено основать один город и пять селений. Одновременно им предоставлялись определенные льготы и привилегии, в частности, освобождение от государственных податей и служб на 10 лет, от воинской повинности на 100 лет, разрешались строительство церквей, свободная торговля внутри и вне государства, давалось право строить своими силами фабрики, заводы, купеческие мореходные суда. На Дону армянами был основан город Нор Нахичеван, т.е. Новый Нахичеван, позднее — Нахичевань-на-Дону, а в окрестностях его — селения Чалтырь, Крым, Большие Салы, Султан Салы и Несветай. Новопахичеванская колония получила возможность решать свои внутренние проблемы самостоятельно. Всем управлял магистрат во главе с городским головой. В селах власть принадлежала духовенству и выборным старостам. Колония получила собственный герб, печать, суд. Языком

делопроизводства на ее территории был армянский<sup>2</sup>. В 1920-х годах выходцами из сел Крым и Чалтырь были образованы три новых, созданных как трудовые коммуны, селения — Ленинанкан, Красный Крым и Ленинанван.

По переписи 1989 г., общая численность армян в Ростовской области составляла 62603 чел., из них 63% жили в городах, 37% — в селах.

Известно, что семья как социальный институт всегда испытывает влияние происходящих в обществе изменений — социально-экономических, политико-идеологических, культурных. В 1990-х годах общественно-политическая ситуация на всем юге России, в том числе и в Ростовской области (правда, в меньшей степени, чем, например, в Краснодарском крае), была довольно напряженной. Большинство населения, особенно пожилые люди, крайне остро воспринимали происходившие после распада СССР перемены, вызвавшие резкое ухудшение их материального положения. Усугублял эту ситуацию непрерывный поток в этот регион (начиная с 1988 г.) вынужденных мигрантов, что на фоне осложнившейся экономической обстановки порождало ряд острых социальных проблем, в частности, конкуренцию в сфере труда, резкое удорожание жилья, цен на продукты питания.

Происходившие в обществе радикальные изменения главным образом социально-экономического плана в значительной степени влияют на социально-демографические характеристики населения и, в частности, на закономерности развития семьи, прежде всего ее структурного состава (социального, численного, поколенного, родственного), во многом определяющего возможности и перспективы формирования семейного благосостояния. Тот факт, что структурный состав современной семьи (на примере взятой мною для исследования субэтнической группы армян) действительно в последние годы заметно меняется, подтверждает сравнительный анализ результатов двух исследований, проведенных путем обработки статистических материалов похозяйственных книг сельских администраций (бывших сельских Советов) в одних и тех же селениях, несмотря на то, что временной интервал между этими исследованиями составил всего 6 лет.

Обратимся прежде всего к социальному составу семей. В 1990 г., т.е. до начала реформ, мною в селениях Мясниковского района Ростовской области были обследованы 1874 хозяйства, в 1996 г., т.е. через несколько лет проведения реформ — 1869 хозяйств. При этом в обоих случаях в самом крупном селении — Чалтырь — были обработаны данные примерно по 20% от общего числа входивших в него хозяйств, в селениях Крым и Большие Салы — по 50%, в сравнительно небольших селениях Несветай, Султан Салы и Красный Крым — по всем хозяйствам. Результаты исследования показали, что повсюду (кроме села Крым, где этот показатель остался почти на прежнем уровне) уменьшилась доля хозяйств, все трудоспособные члены которых были заняты в сельском производстве — в целом по всем селам с 20,4% в 1990 г. до 15,2% в 1996 г. Это и понятно, поскольку колхозы старого образца, в которых работала большая часть сельских жителей, перестали существовать, вместо них появились акционерные общества, фермерские хозяйства, испытывавшие немалые трудности с финансированием, сельскохозяйственной техникой, удобрениями и т.д. Соответственно в селах в той или иной степени (за исключением села Султан Салы, где этот показатель не изменился) уменьшился процент социально смешанных хозяйств (в целом с 46,3 до 36,6%), поскольку во многих из них кто-либо из их членов был связан с сельскохозяйственным трудом. Одновременно практически повсюду (особенно в селах Чалтырь и Красный Крым) заметно увеличилась доля хозяйств, все трудоспособные члены которых стали рабочими или служащими, в том числе в заметно оживившейся в последнее время отрасли — сфере обслуживания: соответственно с 9,2 до 14,2% и с 11,7 до 17,6%. Доля семей предпринимателей, открывших свое дело (а это в основном молодые семьи), была невелика и составила в 1996 г. 1,8%.

Разумеется, изменение социальной структуры семей, а следовательно структуры источников их доходов является важным показателем адаптации населения к новым экономическим условиям: быстрее приспособляются к ним молодые члены семей.

Среди общего числа обследованных в 1990 г. 1874 хозяйств донских армян 179 (9,6%) принадлежали одиночкам (наибольшая их доля была в селе Султан Салы — 18,9%, наименьшая — в селе

Несветай — 3,6%; остальные 1695 хозяйств (90,4%) были семейными. К 1996 г. произошло небольшое снижение доли одиночек (168 из 1869 хозяйств, или 9%) и, соответственно, повышение доли семей (до 91%), при этом наименьший удельный вес одиночек был зафиксирован в наиболее крупных селах — Чалтырь (7%) и Большие Салы (6,5%), а наибольший — в селе Султан Салы (19,2%).

В 1990 г. из общего числа обследованных семей каждая третья семья была малочисленной, состоявшей из двух или трех человек (наибольший удельный вес их был в селе Султан Салы — 43,4%, наименьший — в селе Большие Салы — 25,8%). Семьи в 4–5 человек составили около половины всех семей (47,8%) — от 40,1% в селе Красный Крым до 50% в селе Большие Салы. Многочисленные семьи от 6 и более человек (18,8%), были шире распространены в селах Чалтырь (20,8%) и Большие Салы (24,2%). К 1996 г. обнаружилась тенденция к некоторому увеличению доли малочисленных семей (в целом — до 36,9%) во всех селах, особенно в селе Чалтырь (с 29,3 до 36,8%) и соответственно к снижению доли семей в 4–5 человек (до 45,1%) и в 6 и более человек (до 18%), что во многом объясняется сокращением рождаемости и увеличением смертности населения. Некоторое увеличение в селениях Чалтырь и Большие Салы доли многочисленных семей, по всей видимости, объясняется сложившимися в этот период материальными трудностями, связанными с разделами сложных семей, в частности, необходимостью построить новый дом для семьи женатого сына.

Что касается поколенного состава семей, то половина из обследованных семей донских армян (50,9%) в 1990 г. включала в свой состав членов семьи, относящихся к двум поколениям, более трети (35,9%) — к трем поколениям. Однопоколенных семей было зафиксировано 11,3%, четырехпоколенных — 2,2%. Наибольшая доля семей с тремя поколениями была отмечена в селе Большие Салы (41,8%), наименьшая — в селе Султан Салы (11,1%), в котором соответственно шире были распространены однопоколенные семьи (43,4%). К 1996 г. доля двухпоколенных семей повсюду, кроме села Крым, где она оставалась на прежнем уровне, увеличилась и составила 54,3%, а доля трехпоколенных семей стала соответственно меньшей (31,6%). Особенно заметно эта

тенденция проявилась в селениях Большие Салы и Несветай. Доля однопоколенных и четырехпоколенных семей за этот период практически не изменилась.

По родственному составу более половины семей (причем одинаково как в 1990, так и в 1996 г. — по 51%) представляли простые малые семьи, состоящие либо из супругов с их неженатыми (незамужними) детьми (по 39,6%), либо без детей (по 11,4%). Несколько увеличилась за эти годы доля неполных простых семей, состоящих из одного из родителей (обычно матери) с детьми (с 6 до 8,5%). Такие семьи образуются в результате развода или смерти одного из супругов, а также представляют собой семьи матерей-одиночек. Доля сложных семей, включающих в свой состав одного или обоих родителей мужа, напротив, сократилась — с 31,5 до 27,7%. Довольно широко распространены среди донских армян семьи с нетипичным родственным составом, при этом доля их к моменту второго обследования еще более возросла (с 11,5 до 12,8%). В эту группу были включены прежде всего семьи, в которых жили один или оба родителя жены. В большинстве своем это семьи с зятьями-примаками, к которым местное население всегда относилось терпимо, не считая это чем-то оскорбительным для мужчины. На деле случаев примачества было еще больше, поскольку в ряде семей родители жены уже умерли. Имелись также семьи, в которых с родителями либо с одним из них жила разведенная дочь с ребенком, семьи с родственниками по боковой линии одного из супругов, например, братом, сестрой, племянниками, пожилые брачные пары или один из супругов с внуками, незамужние сестры и т.п. Таким образом, из очень разнообразного по своему составу числа «прочих» семей были и такие, в которых не было «семейного ядра», т.е. членов семьи, связанных отношениями брака или «родители-дети».

Размер семьи во многом зависит от числа в ней детей. Материалы показывают, что более половины семей донских армян к моменту обследования имели по одному или по двое детей в возрасте до 16 лет включительно (в 1990 г. таких семей в общей сложности было 55,5%, в 1996 г. — 53,9%), при этом к 1996 г. несколько увеличилась доля семей с одним ребенком (с 23,8 до 26,2%) и сократилась доля семей с двумя детьми (с 31,7 до 27,7%).

Особенно заметно эта тенденция проявилась в селениях Чалтырь и Крым (соответственно с 23,1 до 31,3% и с 23,1 до 27,5%). Сократилась за эти годы и без того очень небольшая доля семей с тремя и более детьми (с 4,3 до 2,9%) и одновременно еще более возросла значительная доля семей, не имевших к моменту обследования детей в возрасте до 16 лет включительно (с 40,1 до 43,2%). Наиболее ярко тенденция к сокращению доли семей с разным числом детей в них и одновременно к увеличению доли семей без детей видна на примере села Большие Салы: соответственно с 58,8 до 46,7% и с 41,2 до 53,3%.

Поколенный и родственный состав семьи тесно связан с такими аспектами ее жизнедеятельности, как выбор и роль главы семьи, внутрисемейное распределение обязанностей, присмотр за детьми, забота за престарелыми, уровень материального благосостояния.

Для донских армян, как и армян в целом, остается характерным традиционный подход к определению главы семьи, т.е. большинство семей возглавляет старший в доме мужчина: в 1990 г. таких семей было 66,7%, в 1996 г. — 66,4%. Это были в основном простые однопоколенные (брачная пара) и двухпоколенные (муж, жена, дети) семьи и сложные полные семьи (родители, их женатые и неженатые дети, внуки). В то же время среди этих семей были и семьи с нетипичным главенством, например, жены при муже: в 1990 г. — 6,5%, в 1996 г. — 4,2%. Почти во всех подобных случаях либо у женщины муж был приезжий, либо это был второй муж, перешедший жить в ее дом. При втором обследовании несколько увеличилась доля семей, возглавляемых женатым сыном при матери (с 2,9 до 4,9%) и даже при отце (с 1,0 до 2,2%).

Наблюдения показали, что взаимоотношения членов современной семьи друг с другом у донских армян в основном свободные, не обремененные старыми патриархальными нормами семейно-родственного этикета, за исключением сохраняющегося в определенной мере подчеркнуто уважительного отношения к мужчине, особенно к старшему по возрасту. В семье уже не соблюдается традиционное, строго регламентированное распределение домашних обязанностей между свекровью и невесткой. Игравший в прошлом большую роль во внутрисемейных отношениях архаический обычай избегания исчез у них еще в 1930-х годах и остался лишь в памяти старшего поколения. У донских

армян, по сравнению с армянами на своей этнической территории, слабее ощущаются родственные узы. Практически не соблюдается сейчас обычай родственной и соседской взаимопомощи, например, при постройке дома. Во многом утрачено традиционное гостеприимство, что еще в начале XX в. подметил у донских армян Е. Шахазиз. Незнакомого человека могут и не впустить в дом, а тем более накрыть для него стол.

Еще более свободные взаимоотношения наблюдаются в национально смешанных семьях (главным образом, с русскими) доля которых сравнительно высокая. Это в первую очередь объясняется доброжелательными и лояльными взаимоотношениями здесь армян и русских, в чем немалую положительную роль играет историческая память народов о том, что они более двух веков в согласии живут на этой земле рядом, а также национальным составом Мясниковского района, более 90% населения которого — армяне и русские (соответственно 54,9 и 38,9% — 1989 г.).

Так, доля национально смешанных супружеских пар (учитывались лишь те, в которых кто-либо из супругов армянин), браки которых были заключены в разные годы, но преимущественно в последние 25 лет, составила среди обследованных в 1990 г. 5593 сельских семей 11,6% (от 10% в селе Крым до 22% в селе Султан Салы), а в 1996 г. 5668 семей — 13,1% (от 10,5% в селе Крым до 19,8% в селе Несветай). В некоторых семьях были и по две такие пары. Подавляющее большинство межнациональных браков — армяно-русские, т.е. такие, в которых муж армянин, а жена русская (в 1990 г. они составили 61,9%: от 49,5% в селе Большие Салы до 92,3% в селе Несветай; в 1996 г. — 63,7%: от 54,5% в селе Большие Салы до 72,2% в селе Несветай), и русско-армянские, т.е. такие, в которых муж русский, а жена армянка (в 1990 г. — 13,9%: от 7,7% в селе Несветай до 24,8% в селе Большие Салы; в 1996 г. — 18%: от 7,4% в селе Султан Салы до 26,7% в селе Большие Салы).

Что касается семейной обрядности, то она оказалась очень устойчивой. Так, современная свадьба, которую мне не раз пришлось наблюдать, включает в себя, как и у армян других регионов проживания, такие основные этапы, как выбор невесты, сватовство, сговор (здесь он называется *һац похел*, что значит «обмен хлебом»), обручение (*һишандук, беш* — поставить метку, залог) и

свадебное торжество (*һарсаник*). Сохраняются такие традиционные моменты, как одновременное начало свадьбы в домах жениха и невесты; ее кульминационный момент — перевоз невесты в дом жениха; значительная роль посаженных отца и матери (*кавор и каворкин*, по-местному — *гнкаһайр и гнкамайр*); обряд одевания невесты и прощания ее с родительским домом. Следует отметить, что среди сохранившихся у донских армян предсвадебных обрядов некоторые уже утрачены в других регионах, например смотрины невесты (*джугаб*), которые происходят во время официального сговора, когда в доме девушки собираются близкие родственники жениха (при этом сам он не присутствует), по желанию которых к ним выходит в сопровождении своей сестры или незамужней подружки невеста, молча здоровается со всеми за руку, а пожилым целует руку, после чего обе стороны обмениваются связанными в узелки (*борча*) небольшими подарками; обряд кройки ее свадебного платья (*хумаши*), который заключается в том, что одна из женщин, собравшихся в доме невесты (со стороны жениха), обычно *гнкамайр*, прикинув купленную для свадебного платья ткань на невесту, берет ножницы якобы с целью кроить платье, делает небольшой надрез на ткани, но потом заявляет, что «ножницы тупые и требуются средства для их заточки», после этого все присутствующие должны положить на специальный поднос небольшую сумму денег, которая так и называется — «чек для заточки ножниц» — и расходуется затем на пошив свадебного наряда; обряды одевания жениха и его бритья (*песи траши*), сопровождаемые различными веселыми шутками. За две-три недели до свадьбы принято выпекать многослойную (до 20 слоев) традиционную сладкую *кату* весом до 500 г, покрытую взбитыми белками. Ее заранее раздают родственникам и близким, приглашая их тем самым на свадьбу. При этом полагается сказать: «Пусть такая же радость будет в вашем доме», а в ответ услышать: «Пусть будет к добру ваша свадьба». Прежде выпекали гораздо больше *каты* и раздавали ее всем приглашенным, а сейчас ее дают только самым близким родственникам и друзьям, а остальным разносят пригласительные открытки.

За день до начала свадьбы в доме невесты собираются ее родственницы и подруги, рассматривают приданое, расхваливают

его, желают невесте счастья, затем складывают все вещи и связывают их в узел (*борча*). Раньше вечером того же дня невеста в сопровождении своей незамужней сестры (родной или двоюродной) шла к своим родственникам, целовала им руки и получала от них специально приготовленные к этому случаю подарки и благословение.

До середины 1970-х годов обязательно сохранялся традиционный обряд *хина геджеси* (букв. «ночь хны»). Он происходил за три дня до венчания и был связан с торжественным наложением на голову невесты хны, присланной из дома жениха. Обряд сопровождался музыкой, танцами приглашенных по этому поводу с обеих сторон девушек, которые мазали хной и свои ладони, чтобы им тоже выпало семейное счастье — *дарос*, пели обрядовую песню «*Алкели*»:

*Хну наложили, в баню свели,  
Длинные волосы в косы сплели,  
И повязали на голову поши*<sup>3</sup>

Впоследствии от этого обряда сохранились только танцы девушек, которые поочередно танцевали с невестой. Обычно за их танцами из коридора или из окон украдкой наблюдали юноши и посылали музыкантам деньги, чтобы понравившаяся им девушка могла станцевать еще раз. Нередко во время этого обряда юноша присматривал себе невесту.

В традиционной свадьбе на следующий день после этого ритуала обязательно справлялся обряд *һарси бахник* (букв. «баня невесты»), который происходил в доме ее замужней сестры или бабушки по материнской линии. После бани невеста в окружении своих подружек и в сопровождении музыкантов возвращалась домой, и во дворе ее торжественно встречала мать, осыпала голову дочери рисом и мелкими монетами, затем невесту сажали на стул, а подружки начинали вокруг нее круговой танец. Этот момент считался началом свадьбы.

Сейчас обрядовое купание невесты (как и жениха) потеряло свою торжественность. В этот день по-прежнему полагается, чтобы два-три близких родственника со стороны невесты отнесли в дом жениха его свадебный наряд, бутылку водки, бутылку вина и две

*каты*. И хотя по традиции этот обряд продолжают называть *песи шабик* («рубашка жениха»), теперь он состоит фактически из полного мужского костюма, который жених надевает на свадьбу. В доме жениха этих парней угощают и, провожая, вручают им по бутылке водки и вина, а те в свою очередь приглашают на свадьбу к невесте 10 девушек из этого дома. Девушки приносят разукрашенную цветами большую свечу, флакон духов и две *каты*. Каждая из них должна потанцевать с невестой. Когда невесту уводят, начинается сбор денег, которые передают затем ее матери.

На следующий день, в субботу, в доме невесты вновь собираются гости. Принесенную девушками разукрашенную свечу зажигают и дают в руки мальчику лет 10–12. Под специальную мелодию, предназначенную для танца со свечой, первыми выходят танцевать родители невесты: отец берет в руки горящую свечу, а мать — флакон духов. Вначале они высоко поднимают эти предметы и несколько раз машут ими перед собой. Затем, потанцевав, передают их другим старшим родственникам, которые тоже танцуют и передают предметы другой паре. При этом молодежь, хотя и присутствует, участия в танцах не принимает. По окончании танца двух человек направляют в дом жениха передать, что у невесты все готово к его приходу.

В доме жениха субботнее утро начинается с приглашения парикмахера, который бреет его в присутствии друзей. Затем несколько близких родных жениха в сопровождении музыкантов идут в дом *кавора* (посаженного отца) пригласить его с женой на свадьбу. Пришедший *гнкахайр* после небольшого угощения вместе с несколькими друзьями, взяв с собой свадебный наряд жениха, идет в ближайший дом, обычно его родственника, чтобы одеть жениха. В конце процедуры одевания, которая сопровождается разного рода шутками, он прикрепляет к петлице костюма жениха его отличительный знак — большой красный бант и сообщает, что жених одет и готов идти за невестой.

Свадебный поезд, в центре которого жених и *кавор*, отправляется на *харснаар* — «взятие невесты». Впереди несут подносы со сладостями, фруктами, напитками и свадебный наряд для невесты, за который ее родственники должны дать денежный выкуп. Пришедших встречают с музыкой и сажают на почетные

места. После небольшого застолья мать жениха передает матери невесты, та, в свою очередь, *гнкамайр* свадебный наряд для невесты, а мать невесты передает матери жениха все золотые украшения (их бывает до 50, а иногда и больше), которые ее дочь получила во время обручения.

Когда невеста уже одета, ее выводят под специальную мелодию и сажают с правой стороны от жениха. По другую сторону от жениха сидит *гнкахайр*, а от невесты — *гнкамайр*, рядом с ней мальчик (обычно их сын), перед которым ставят каравай хлеба с двумя зажженными свечами.

По завершении застолья следует обряд прощания невесты с родительским домом. Вновь исполняется танец со свечами. *Гнкахайр* поздравляет жениха и невесту, объявляя их мужем и женой, молодые обмениваются кольцами, затем к ним подходят родители, близкие родственники, целуют их и одаривают (теперь обычно деньгами). Жениха и невесту выводят на прощальный танец. Затем *гнкамайр* соединяет руки жениха и невесты и они в сопровождении музыкантов и танцующей молодежи покидают дом невесты. Танцы продолжаются во дворе. В это время *гнкахайр* с двумя-тремя дружками возвращается в дом, чтобы взять приданое невесты. По обычаю, в этот момент на нем лежит какая-нибудь пожилая и якобы больная женщина, которая просит деньги на лекарства. Получив выкуп, она отдает приданое. У ворот дома невесты ее близкие родственники, в основном молодежь, преграждают дорогу свадебному поезду и не пускают, пока не получат в качестве выкупа две бутылки водки и деньги «на закуску».

Перевоз невесты в дом жениха происходит с большим шумом, сопровождается музыкой, плясками, подкидыванием двух небольших и красиво украшенных подушек, взятых из приданого, криками «ура!», чтобы отпугнуть злых духов. Шествие направляется сначала в загс для регистрации брака; нередко это происходит в торжественной обстановке в Доме культуры районного села Чалтырь.

У дома жениха новобрачных встречают его родители: у матери в одной руке тарелка с конфетами, зернами пшеницы или риса, мелкими монетами, в другой — две *каты*, завернутые в красный платок, у отца — пара голубей с красными лентами на шейках.

*Кавор* ставит на нижнюю ступеньку крыльца две опрокинутые вверх дном тарелки, которые молодые, поднимаясь, должны разбить одним ударом правой ноги, причем первым это должен сделать жених, чтобы быть «главным» в доме. В этот момент отец выпускает над их головами голубей, мать разламывает пополам конфету и кладет каждому в рот, а остальное содержимое тарелки сыплет им на головы. После этого она вводит молодых в дом. По обычаю, их место бывает занято каким-нибудь мальчиком, который не встает, пока не получит от *гнкаһайра* выкуп.

В это время в специально оборудованной и украшенной разноцветными шарами и цветами просторной палатке собираются родственники со стороны жениха, которые участвовали во «взятии невесты». Их кормят куриным бульоном с домашней лапшой. Спустя некоторое время под специальную мелодию, а иногда под звуки старинного русского марша «Прощание славянки» жених выводит невесту к гостям. Их сопровождают *гнкаһайр*, *гнкамайр*, сестра невесты и дружки. Молодые обходят присутствующих и с каждым здороваются за руку. Затем их сажают за отдельный стол, где за их спиной на фоне ковра — надпись с пожеланием счастья новобрачным.

К вечеру начинают собираться гости, за свадебным столом сменяется несколько партий (всего приглашенных бывает до 1500 чел.), столы каждый раз накрывают заново. Все это время музыканты почти без перерыва играют, а участники свадьбы, в том числе и новобрачные, много танцуют, в основном быстрые народные танцы. Отличительной особенностью свадебного стола у донских армян является полное отсутствие тостов, даже за новобрачных и их родителей. Кроме того, сами столы у них не принято накрывать заранее, это делается, когда за ними уже сидят гости.

В воскресенье утром дом жениха посещают родители и близкие родственники невесты. Они приносят несколько подносов со сладостями, фруктами, напитками, которые вручают стороне жениха, а те в свою очередь дарят им такие же, заранее приготовленные подносы. Перед уходом родители жениха и невесты танцуют, после чего отцы пожимают друг другу руки, а матери целуются. Затем с женихом по очереди танцуют девушки со стороны невесты, при этом в каждой руке у них по большому

красному яблоку, которые они в конце танца отдают жениху. В этот день также сменяется несколько партий гостей. Последней «сменой» бывают самые близкие родственники, которые помогали в проведении свадьбы. Невеста в сопровождении сестры жениха каждый раз обходит гостей, получая от них подарки. Золотые украшения сразу надевают на нее, а остальные подарки собирает *гнкамайр*, которая в конце застолья во всеуслышанье объявляет, кто какой подарок принес, затем передает их невесте, а та — матери жениха.

Перед брачной ночью, которая приходится на вторую ночь пребывания невесты в доме жениха (первую она ночует с сестрой), один из дружек снимает с жениха бант, а сестра невесты — фату с ее головы, либо это делают молодые друг у друга. Затем новобрачные съедают по половинке разрезанного женихом красного яблока. Какие-нибудь символические действия во время этой ночи не зафиксированы. Утром постель молодоженов должна убрать свекровь, чтобы удостовериться в «честности» невестки. Однако в последние три десятилетия у донских армян, в отличие от армян Армении, практически утрачена обязательность требования девственности невесты, поскольку нередки свадьбы, когда невеста уже ждет ребенка.

Через неделю после свадьбы молодые вместе с посаженным отцом и близкими родственниками со стороны жениха, взяв с собой подарки, отправляются в дом родителей невесты, где оставляют ее на одну ночь (современный вариант архаического обычая «возвращения домой»). На следующее утро за ней приходит муж или его сестра и приводит домой.

Таким образом, современная свадьба донских армян, хотя и имеет в настоящее время тенденцию к некоторому упрощению, в целом отличается высокой степенью сохранности многих традиционных элементов и их локальных особенностей.

Поскольку сейчас местные армянки рожают в больнице, традиционные обряды, включавшие различные магические действия, охранявшие их от злых духов, исчезли. После выписки из больницы роженицу первой приходит поздравить с подарками ее мать. Она же по обычаю готовит приданое ребенку. Обряд крещения стараются провести вскоре после рождения, по традиции — в первую неделю. Как принято у армян, посаженный

отец на свадьбе становится крестным отцом первенца молодых. Сохраняется также старинный обычай, по которому полагается, чтобы 40-й день ребенок встретил в доме своей бабушки — матери роженицы. Поэтому за два-три дня до этого срока молодая мать с ребенком в сопровождении свекрови идет туда, а через пять-шесть дней возвращается в дом мужа. После этого устраивают *бадев* — большое семейное торжество с приглашением родственников с обеих сторон.

Устойчиво сохраняется у донских армян и традиция давать детям имена их бабушек и дедушек, в первую очередь по отцовской линии, причем не только умерших, но и живых. Поэтому здесь широко распространены старинные армянские имена: *Хачерес, Хачехпар, Луйспарон, Лусеген, Вардерес* (среди мужчин), *Искуи, Србуи, Такуи, Астхик, Шогакат, Гаяне* (среди женщин); в то же время встречаются, главным образом среди женщин, русские имена, например Света, Люба, Галя, Устинья (в форме Устья), Екатерина (в форме Катя), Елизавета (в форме Совет). Многие мужские имена бытуют в западноармянском варианте произношения, например *Агоб, Берч, Бедрос, Хевонд, Капрел* и т.п.

Как и в других регионах, похоронно-поминальная обрядность здесь отличается консервативностью, хотя и в ней происходят определенные изменения. По традиции у донских армян не принято, чтобы в момент смерти рядом с умирающим были его родные, поскольку те своими переживаниями и слезами могут вызвать *гокутариц* («возврат души»), вследствие чего умирающий будет долго мучиться перед смертью.

После смерти покойному закрывают глаза, накрывают с головой белой простыней и оставляют часа на два. В доме закрывают ставни, занавешивают зеркала, останавливают часы и зажимают свет, который должен гореть в течение 40 дней. Затем пожилые женщины обмывают покойного и одевают во все новое. Гроб, который по-местному называется *сундук* (от тюрк. *сандук*), ставят на две табуретки, а под него — таз с водой. На дно гроба кладут повседневную одежду и обувь покойного, а иногда какие-то любимые им вещи, например книгу, икону, фотографию. У головы умершего зажигают свечу, вокруг гроба ставят стулья для родных. В последнее время вновь стали звать священника для

совершения обряда «за упокой души». Во время этого обряда родные покойного стоят у гроба с зажженными свечами, причем электричество в комнате полагается выключить.

У донских армян погребение происходит, как правило, на следующий день после смерти (если она наступила ночью, то в тот же день), а не на третий день, как это принято у большинства армян. В этом, вероятно, есть отзвук обычаев мусульман, среди которых они веками жили в Крыму.

Покойника выносят из дома обязательно ногами вперед. После выноса из дома гроб высоко поднимают, затем опускают и ставят во дворе на двух табуретках ногами к калитке, где в течение 10–15 минут повторяется церемония прощания с покойным. После этого гроб трижды поднимают и опускают, затем выносят на улицу. Похоронная процессия движется в следующем порядке: впереди двое несут крышку гроба, затем фотографию умершего, и если он имел какие-либо награды, то один из его лучших друзей несет их на специальной подушке; затем попарно идут молодые женщины и девушки с венками, а две девушки — с букетами живых цветов, которые они время от времени бросают на дорогу под ноги участникам процессии; затем несут гроб с телом покойного, непосредственно за ним идут самые близкие родные умершего, потом остальные родственники, друзья и односельчане; завершают шествие музыканты или священник с дьяконом.

По дороге на кладбище у первого перекрестка процессия останавливается, гроб опять на несколько минут ставят на табуретки для прощания, а перед тем как продолжить путь, его трижды поднимают и опускают. После этого, если покойный был старше 70 лет, гроб везут на грузовой машине, а если был моложе, то его несут на руках до самого кладбища. У его ворот процессия останавливается, гроб вновь трижды поднимают, опускают и ставят для прощания. Троекратно поднимают гроб и перед тем, как опустить его в могилу. Все участники похорон бросают в могилу по три горсти земли. Могилу закапывают поочередно, при этом лопату не полагается передавать из рук в руки, ее следует сначала бросить на землю и только затем поднять.

Как и у всех армян, здесь тоже принято приносить в дом умершего продукты, раньше в основном рис и сахар, позднее — еще и печеные изделия, конфеты, водку; примерно с 1970-х годов

вошел в обычай широко распространенный на Кавказе сбор денег для семьи покойного. Сохраняется традиция приносить платки, причем число их должно быть нечетным. Эти платки повязывают на руку тем, кто несет гроб, цветы, кто рыл могилу, привязывают к венкам, раздают родственникам и друзьям, принимавшим участие в похоронах.

После погребения около могилы принято накрывать небольшой поминальный стол. Полагается, чтобы участвовавшие в похоронах мужчины выпили по рюмке водки за «упокоей души». Принесенные на кладбище продукты уносить домой нельзя, их оставляют сторожу.

Затем все возвращаются в дом покойного, моют руки, начинается поминальный обед. За стол садятся сначала мужчины, потом женщины, народу бывает очень много, поминающие сменяются несколько раз. В память покойного полагается пить не чокаясь нечетное число рюмок. На поминальный стол сейчас готовят куриный суп с домашней лапшой, люля-кебаб или котлеты, различные закуски, салаты, сладкое. До 1950-х годов основным поминальным блюдом был мясной суп с рисом или вермишелью. По окончании трапезы в доме покойного остаются на ночь самые близкие.

Как принято у всех армян, поминки обязательны на 7-й, 40-й дни и через год после смерти. На них обычно приходят по приглашению. В последнее время у донских армян наблюдается общая для большинства армян тенденция к сокращению поминальных дней. Так, они иногда объединяют 7-й и 40-й дни, главным образом в случае смерти старых людей. Тогда на 7-й день в доме покойного собираются только самые близкие родственники. Во время поминальных дней родные покойного приносят на кладбище подносы с печеными сладостями, конфетами, яблоками а также отварное мясо, водку, с 1970-х годов — и цветы. Собравшиеся выпивают по рюмке водки, немного закусывают, поминая ушедшего. На могиле оставляют поднос со сладостями и яблоками (их должно быть нечетное число), а также рюмку водки. Затем все идут в дом покойного и приступают к поминальной трапезе. 40-й день обычно отмечается с большой торжественностью. В этот день родные покойного снимают траур. Эти поминки сейчас устраивают, как правило, в субботу или воскресенье, причем это должен быть нечетный день

незадолго до окончания 40-дневного срока. До этого дня в доме покойного не гасят свет. В этот день принято сжигать все принесенные на могилу во время похорон венки, а также одаривать тех, кто рыл могилу (им обычно дарят рубашки), а женщины, которые обмывали покойного, получают в подарок ткань на платье.

Здесь сохранился также обычай, по всей вероятности заимствованный у черкесов через черкесогаев и не наблюдаемый мною нигде больше: по завершении поминок их участникам раздают так называемый *най*, включающий *кату* или сдобную булку, а в последние два-три десятилетия — еще яблоко или апельсин и плитку шоколада. В селе Большие Салы такой *най* раздают за неделю до поминок 40-го дня в качестве приглашения.

Через год после смерти на могиле устанавливают надгробный памятник, обычно с фотографией умершего. По-прежнему здесь популярны эпитафии, преимущественно в стихах. Раньше их высекали сначала только на армянском языке, затем и на русском, а в последнее время в основном только на русском.

Помимо этих поминальных дней четыре раза в году сельские жители отмечают дни поминовения умерших (*мерелоц*), посещают могилы близких. Это *утеренг* (на восьмой день после Пасхи) и следующий день после праздников *Вардавар* (по-местному *Вашитвор*, через 14 недель после Пасхи), *Аствацацин* (последнее воскресенье августа) и *Сурб Хач* (по-местному *Хачи*, последнее воскресенье сентября). В эти дни полагается приносить на кладбище подносы со сладостями и фруктами.

Примечательным у здешних армян можно считать широко распространенный обычай ежегодно отмечать именины членов семьи (*тоншиноравор*), особенно мужчин. В наше время именины повсеместно заменены днями рождения, что также отличает донских армян, от армян других регионов, где этот праздник стал входить в моду примерно в 1950–1960-е годы и касается в основном детей, т.е. общераспространенным не стал до сих пор.

Сейчас местные армяне, как и всюду, наиболее торжественно встречают Новый год, но уже как правило без прежних ритуальных песен и гаданий. Обряды, связанные с другими традиционными праздниками, сохраняются большей частью только в народной памяти и исполняются далеко не всегда. В то же

время в последние годы большое внимание стали вновь уделять Пасхе, Рождеству, Благовещению, празднику Богородицы, обряду жертвоприношения *мадах*. Возрождается и старинное народное развлечение — *гураш* (поединки молодых парней), которым теперь сопровождаются массовые празднества. Все более популярными среди донских армян становятся общественные праздники, связанные с историей их общины, организуемые культурно-просветительным обществом «*Нор Нахичеван*». Помимо горожан на них собирается и немало сельских жителей. Впервые такой праздник был проведен в 1989 г. в связи с 210-летием образования нахичеванской колонии. В 1996 г. мне довелось присутствовать на празднике «Мы, нахичеванцы, — россияне». Подобные праздники непременно сопровождает созданный в 1985 г. народный ансамбль донских армян «*Ани*», состоящий из оркестра народных инструментов, солистов и хора.

В заключение приведу некоторые результаты проведенного мною в 1996 г. анкетного опроса<sup>4</sup> 160 сельских армян (76 мужчин и 84 женщин), который во многом позволяет судить о степени приверженности их к своей национальной культуре. Так, у подавляющего большинства состоящих (либо состоявших) в браке местных армян свадьба справлялась с соблюдением национального обряда: полного (у 78,0% мужчин и 83,3% женщин), либо частичного (у 19,0% мужчин и 12,5% женщин). Проходившая в виде обычного застолья свадьба у 3,0% мужчин и 4,2% женщин пришлось, в основном, на период тяжелых послевоенных лет. Еще большая доля респондентов (96,0% мужчин и 93,0% женщин) предпочла национальный обряд обычному застолью при ответе на вопрос, какую свадьбу они хотели бы устроить для себя (если еще не состояли в браке) или для своих детей.

Об устойчивости сохранения традиционных нравственных норм взаимоотношений родителей и детей свидетельствуют ответы на вопрос «Обязательно ли получать согласие родителей на брак?». Более половины опрошенных (63,2% мужчин и 61,9% женщин) сочли это обязательным; 32,9% мужчин и 34,5% женщин ответили, что это, пожалуй, не обязательно. По всей видимости, на такое распределение ответов повлияло длительное проживание донских армян в России. Поэтому на вопрос «На каком языке предпочтительнее обучать детей в школе?» практически все

(98,7% мужчин и 100,0% женщин) высказали мнение, что в школах предпочтительно обучать детей на русском языке, а армянский язык должен изучаться только как самостоятельный предмет, объясняя это также существенной разницей между устойчиво сохраняющимся в быту местным диалектом и литературным армянским языком, который преподается в школе. В то же время на вопрос «Надо ли стремиться к сохранению у детей национальной культуры (язык, обычаи, поведение)», подавляющее большинство (88,2% мужчин и 92,2% женщин) ответили положительно.

Овладение национальной культурой происходит, как известно, не только в семье, но и посредством устной традиции, школьного образования, чтения литературы, средств массовой информации, деятельности культурно-просветительных обществ. В среде донских армян большую положительную роль играют и два сельских историко-этнографических музея (в селах Крым и Чалтырь), литературная студия им. Р.Патканяна. Поэтому неудивительно, что большинство из опрошенных местных жителей были неплохо осведомлены об истории норнахичеванской общины, многие, в первую очередь интеллигенция, знают и гордятся тем, что из их среды происходят Католикос всех армян Геворг VI, писатель и публицист Микаэл Налбандян, классик армянской литературы Рафаэл Патканян, государственные деятели Александр Мясникян и Сергей Лукашин (Срапионян), художник Мартирос Сарьян, писательницы Мариэтта Шагинян и Нина Берберова, поэт Людвиг Дурян, архитекторы Марк Григорян и Ованес Халпахчян. В то же время анкетный опрос показал, что среди этой группы армян больше всего было тех, кто затруднялся сразу назвать имена армянских писателей (за исключением местных уроженцев) и композиторов, вспомнить названия армянских народных песен, иногда даже праздников, более четверти (28,9%) мужчин и почти половина (45,2%) женщин не читали ни одной книги по истории и культуре армянского народа (в первую очередь это касается поколения, которое не училось в армянских школах, отмененных здесь в 1950-е годы). Однако при этом большинство все же отдало предпочтение армянской народной музыке и танцам, почти у всех дома были кассеты с записями национальной музыки, многие стараются не пропускать концерты армянских артистов. Довольно сильно у донских армян и чувство осознания себя частью своего

народа. Так, на вопрос, какие из указанных признаков больше всего сближают их с людьми своей национальности (при этом ответ мог быть не единственным), более 90% респондентов выбрали не менее двух из предложенных признаков. Чаще всего это были язык (98,7% мужчин и 92,9% женщин) и национальная культура, обычаи, традиции (84,2% мужчин и 90,5% женщин). Примерно четверть респондентов (25,0% мужчин и 23,8% женщин) включили в свой ответ и такой фактор, как общность исторических судеб, а по мнению около трети опрошенных (32,9% мужчин и 27,4% женщин) их сближают с армянским народом также национальный характер и особенности этнической психологии.

Длительное проживание донских армян в России, их историческая память о том, что сюда они были приглашены правительством и наделены немалыми льготами и привилегиями, оказали определенное влияние на их самосознание: в большинстве своем они стали считать Россию своей Родиной. Такое мнение высказали 72,4% мужчин и 64,3% женщин из числа опрошенных. Постоянные и доброжелательные, а нередко и дружественные контакты с русским населением, общность христианской религии не могли не повлиять на частоту вступления их в межнациональные браки. Опрос выявил их положительное отношение к подобным бракам, под которыми они подразумевали в первую очередь браки с русскими и представителями других христианских народов. Так, на вопрос «Как Вы относитесь к браку Ваших ближайших родственников (сына, дочери, брата, сестры) с представителем другой национальности?» 64,5% мужчин и 63,1% женщин ответили, что национальность в браке не имеет значения; 19,7% мужчин и 19,0% женщин предпочли бы человека своей национальности, но возражать против смешанного брака не стали бы; 10,5% мужчин и 13,1% женщин ответили, что национальность в браке не имеет значения при условии, что муж (жена) сможет уважать обычаи их народа. О нежелательности таких браков заявили всего 5,0% мужчин и 4,8% женщин.

Таким образом, собранные мною за два полевых сезона материалы показывают, что несмотря на то, что данная субэтническая группа армян более двух столетий живет в окружении инонационального, преимущественно русского, населения, с которым она имеет постоянные контакты в разных

сферах жизнедеятельности, в целом ей удалось сохранить свой этнокультурный облик и устойчивое национальное самосознание.

### *Примечания*

<sup>1</sup> Материалы экспедиций и научные отчеты о них см.: Архив Института этнологии и антропологии РАН.

<sup>2</sup> Подробнее см.: *Шахазиз Е.* Новый Нахичеван и новонахичеванцы. Исторический обзор // *Азгагракан* хандес. 1903. Кн. 9 (на арм. яз.); *Бархударян В.Б.* История Норнахичеванской армянской колонии (1779–1861). Т. 1. Ереван, 1967 (на арм. яз.); Т. 2 (1861–1917). Ереван, 1985 (на арм. яз.); *Халтахчян О.Х.* Архитектура Нахичевани-на-Дону. Ереван, 1988.

<sup>3</sup> *Поши* — традиционный головной убор замужней женщины, представлявший собой небольшую круглую шапочку из цветной шелковой ткани, украшенную бисером и вышивкой, которую прикрепляли к подобранным под нее волосам булавкой. У сельских донских армянок этот головной убор сохранялся вплоть до 1940-х годов.

<sup>4</sup> При подготовке анкеты мною были использованы различные вопросники, составленные в 1960–1980-х годах сотрудниками Института этнографии АН СССР (ныне Институт этнологии и антропологии РАН), в том числе «Опросный лист», разработанный Ю.В. Арутюняном и Л.М. Дробижевой, на основе которого осуществлялось многолетнее широкомасштабное исследование в рамках Общесоюзной программы «Оптимизация социально-культурных условий развития наций».

Л.Н. Чижикова

## **Развитие народной одежды в селах Тамбовской области. XX в.**

В 1993 г. состоялась этнографическая экспедиция в Тамбовскую область, которой руководила сотрудник Института этнологии и антропологии РАН С.А. Иникова. Экспедиция была проведена при финансовой и организационной поддержке Тамбовского областного краеведческого музея. В составе экспедиции я занималась сбором полевых материалов по народной одежде и жилищу в селениях: Большое Шереметьево, Липовка, Красивка Пичаевского района и Новотомниково, Носины, Алгасово, Чернитово, Рысли Моршанского района; в прошлом эти села входили в Моршанский уезд Тамбовской губернии. Они расположены на северо-востоке области в бассейне р. Цны.

Изучаемые села были основаны в XVII — начале XVIII в. в процессе колонизации русскими крестьянами и служилыми людьми бассейна р. Цны и ее притоков<sup>1</sup>.

Образование Российского государства, организация оборонительной службы по южной границе, строительство укрепленных линий, сложный комплекс политических и социально-экономических факторов — все это способствовало активному процессу миграции населения из центральных районов в южнорусскую лесостепь. В XVI–XVII вв. наблюдается систематическое поступательное смещение населения к югу, заселение обширных пространств лесостепи южнее Оки, пострадавших в результате татаро-монгольских нашествий. В начале XVII в. происходит активное заселение русскими бассейна р. Цны. Большинство старинных селений по правому лесистому берегу Цны были основаны мордвой, русские крестьяне заселяли степное левобережье. Постепенно цнинская мордва была ассимилирована русскими. По данным историков в течение 1636–1670-х годов основная масса переселенцев в Тамбовский уезд (занимавший в XVII — начале XVIII в. и территорию изучаемых нами районов) прибывала из соседних северных уездов: Рязанского, Мещерского, Рязжского, Шацкого, Владимирского<sup>2</sup>. В

свою очередь этнический состав этих переселенцев был сложным, являясь результатом взаимодействий ранних племенных групп славянского населения, впитавшего древний финно-угорский субстрат, с более поздними русскими мигрантами, среди которых было немало выходцев из московских и замосковных уездов. Крупные водные системы способствовали продолжительным историческим связям населения среднего течения Оки, верховий Дона и бассейна Цны. Русские переселенцы, вступавшие в этнические контакты с местным славянским и иноэтничным населением, приносили сюда разнохарактерные традиции, которые накладывались на местные. Эти факторы способствовали формированию этнокультурных особенностей южнорусского населения, многообразию локальных вариантов культуры.

В XVIII в. значительно возрастает удельный вес крепостного населения за счет перевода помещиками своих крестьян из более северных губерний. Крупными землевладельцами были основаны села Новотомниково и Большое Шереметьево. Рязанскому Солотчинскому монастырю принадлежали в начале XVIII в. селения Пичаево и Липовка. Неуклонный рост численности населения в течение XVIII–XIX вв., сокращение при этом земельных наделов, перевод значительной части помещичьих крестьян на оброк стимулировали развитие ремесел и отхожих промыслов. Выгодное положение изучаемых селений вблизи водных и сухопутных дорог (Шацк — Тамбов) способствовало расширению торговых связей с центральными районами России.

В XIX — начале XX в. крупными торговыми селами стали Большое Шереметьево, Новотомниково и особенно Алгасово. По воспоминаниям старожилов в Алгасове — волостном центре, в 1920-е годы было 2900 хозяйств, на базарной площади стояли две церкви, было 12 тракторов, десятки магазинов и лавок, 9 ветряных мельниц. Центр села был застроен двухэтажными кирпичными домами, принадлежавшими местным торговцам. Здесь торговали зерном, лошадьми, скотом, канатными и другими изделиями. В базарные дни съезжались торговцы из ближайших и дальних уездов. Местные жители занимались мелкими ремеслами — изготовлением телег, саней, колес, канатов и др. Малоземельные мужики из Алгасова и других селений уходили в отхожие промыслы далеко за пределы губернии.

Сложная история южнорусского населения отразилась на формировании и развитии бытовой культуры населения обследованных районов и особенно одежды. Характерное для южнорусской одежды разнообразие типов в значительной степени связано с этнической историей этой территории, заселявшейся из разных районов России.

Изучение традиционной одежды в наше время осложняется плохой ее сохранностью у жителей обследованных сел. Нам удалось найти и приобрести для Тамбовского областного краеведческого музея лишь отдельные компоненты крестьянской одежды, которую носили в начале XX в. Опрос информаторов позволяет проследить развитие крестьянской одежды на протяжении XX в. Восстановить старинные формы одежды помогло изучение коллекций из фондов Моршанского районного краеведческого музея (далее — МРКМ) и Тамбовского областного краеведческого музея (далее — ТОКМ). Собранные материалы дают довольно полное представление о народной одежде обследованных сел в конце XIX — начале XX в.

В традиционной одежде обследованных сел, как и многих других южнорусских районов, в начале XX в. еще использовались домотканые материалы. Женщины пряли, ткали, вязали, шили. Из льняной и конопляной пряжи ткали холст, из шерстяной пряжи вырабатывали тонкую шерстяную ткань и валяное сукно. Наряду с домашним прядением и ткачеством в это время широко использовались и фабричные материалы. Из них шили мужские, а нередко и женские рубахи, брюки, женские кофты и юбки, многие виды верхней одежды и др. Покупные кумач, шерсть и бархат ярких расцветок, а также ленты, тесьма, кружево и пр. широко использовались для украшения и отделки рубах, понев, сарафанов, головных уборов. Отдельные детали костюма — головные уборы, обувь, мужские брюки, пиджаки и др. — покупали готовыми в магазинах. Однако из покупных тканей обычно шили одежду праздничную и при этом не все и не везде. Домотканина шире использовалась в небогатых семьях.

В традиционной женской одежде населения обследованных районов преобладали компоненты южнорусского типа костюма, хотя прослеживаются и особенности, характерные для одежды населения более северных, центральных и отчасти западных

районов России. Своеобразие одежды исследуемых районов (как впрочем и многих других южнорусских областей) заключается в том, что здесь были известны все комплексы русской традиционной одежды, выделенные этнографами. Они формировались в разное время, отражая зависимость костюма от сложных исторических процессов, протекавших в данной историко-культурной зоне. В изучаемых селах бытовали комплексы женской одежды: с поневой, с сарафаном, с домотканой юбкой, с юбкой из фабричных тканей.

Основу старинного женского костюма составляла рубаха с длинными рукавами из домотканого холста — льняного либо конопляного. Она служила в конце XIX, а во многих случаях и в начале XX в., нательной и одновременно выходной одеждой. Как и повсюду у русских, рубаха была цельной или составной; она шилась из цельных полотнищ или состояла из двух частей: верхней (*стан, станушка*) и нижней (*подставка*), соединенных поперечным швом; верхнюю часть обычно шили из более хорошего материала. В 1900-е годы станушку и подставку сшивали не всегда, в праздничном костюме станушка нередко исполняла роль кофты, а подставку носили в качестве нижней юбки. Важным устойчивым признаком, имевшим региональную локализацию, был покрой рубахи. Тип покроя определялся числом полотен и их расположением в стане рубахи, формой плечевых вставок, способом соединения рукавов с полотнищами стана и плечевыми вставками, формой воротника и т.д. В селах современного Пичаевского района, по данным опроса населения и музейным коллекциям, преобладала рубаха с так называемыми косыми поликами<sup>3</sup>. Носили ее обычно с поневой. Эта рубаха шилась из трех, трех с половиной или четырех полотнищ. В том случае, если рубаха была сшита из четырех полотнищ, расположение последних было симметричным: по одному полотнищу приходилось спереди, сзади и на боках; спереди и сзади было по два шва. Косые полки в форме трапеции вставлены на плечах в разрезы полотнищ или между полотнищами. Спереди и сзади полки выглядели большими треугольными вставками, они вклинивались острыми углами в стан и спускались нередко до талии. Общий размер трапециевидного полка — примерно 60x29 см. Длинные, суживающиеся к запястью, рукава, пришивались к

полотнищу, реже к полику. Ворот — круглый, присборенный на обшивку.

Праздничные рубахи богато украшались вышивкой, браным тканьем, аппликациями по рукавам, оплечьям, вороту и подолу. Ведущим был красный цвет: красные и белые полосы сочетались с красным узорным тканьем, с вышивкой и с кумачом. Из кумача или красного сатина часто шили полики. Швы поликов выделялись вышивкой, тесьмой, блестками. Вставки кумача вшивали около ворота. Все поле рукава покрывалось геометрическим рисунком красного браного тканья, нередко чередующимся с вышивкой, с полосами красного кумача, шерсти или ситца.

Рубаха с косыми поликами — один из древнейших типов, генетически он связан с туникообразной рубахой. Основу покроя составляют полотнища, перегнутые на линии плеча по утку, для расширения плечевого пояса в стан полотнищ вшиты косые вставки в форме трапеции. Эта рубаха была характерна для населения южнорусского региона и почти не встречалась в других районах России. Территория ее распространения простиралась от р. Десны на западе до восточных притоков Цны (Выши и Мокши) и р. Вороны, она охватывала бассейны верхней и средней Оки, верховой Дона, значительной части Цны, частично Десны и во многом совпадала с районами расселения древних племенных объединений вятичей и с путями продвижения русских на юг и юго-восток в XVI–XVII вв.<sup>4</sup>

В Пичаевском районе бытовал и другой тип рубахи — с прямыми поликами, прямоугольными плечевыми вставками, пришитыми по утку верхних кромок полотнищ рубахи. Этот тип рубахи был распространен в центральных и северных русских губерниях, на севере Украины, в Белоруссии. Появление этой рубахи в обследованных селах могло быть связано с массовым переселением населения на Тамбовщину, как и в другие южнорусские области, из более северных центральных районов России. Н.И. Лебедева еще в 1920-е годы при обследовании Рязанщины и Брянского полесья наблюдала вытеснение этим типом более древней рубахи с косыми поликами<sup>5</sup>.

По полевым материалам не удалось установить тип рубахи в изучаемых селах Моршанского района. Здесь традиционная рубаха давно уже заменена кофтой из фабричных тканей. Думаю, что и в

этих селах в прошлом женщины носили указанные типы традиционной женской рубахи. По данным атласа «Русские» и музейным коллекциям в бывшем Моршанском уезде во второй половине XIX — начале XX в. бытовали оба типа рубахи — с косыми и прямыми поликами<sup>6</sup>.

Основной поясной женской одеждой, надеваемой поверх рубахи, служила понева — один из наиболее древних компонентов русской одежды, в XIX в. характерный главным образом для южнорусских губерний. Поневу помнят старейшие жители в селах Пичаевского района, некоторые сохраняют ее в сундуках. Несколько экземпляров понев, приобретенных в селах Пичаевского района, хранятся в фондах ТОКМ (кол. 7691, 7692, 7698). По-видимому, не носили поневу, по крайней мере в последние 100 лет, в бывшем помещичьем торговом селе Большое Шереметьево. Местные жители не без гордости говорили, что село было «культурное», поневы были в окрестных селах, а в их селе ходили в юбках из фабричных материй (Короткова П.П. 1916 г. рожд.; Петрова А.М. 1922 г. рожд.). Как и во многих других южнорусских губерниях, поневу шили из домотканой легкой тонкой шерстяной ткани, вытканной на двух подножках. Преобладала черная расцветка ткани, узор клетчатый. Клетка образована полосами цветных нитей, преимущественно белой или белой и красной. Размер клетки 10х10 см, 11х11 см. В изучаемых селах бытовала так называемая *глухая* понева с *прошвой*. Ее шили из трех-семи прямых клетчатых полотнищ домотканой шерсти и однотонного (синего, черного) полотнища — *прошвы*, преимущественно из фабричной ткани. Все полотнища сшиты по основе ткани, на талии собраны на шнур или узкий пояс. Поневу надевали так, чтобы *прошва* приходилась спереди слева или справа. *Прошва* закрывалась передником. Подол праздничной поневы обрамляла широкая полоса красной шерсти, поверх нее нашиты ленты с золотым шитьем, кружево, серебряная бахрома, сутаж, нередко эти украшения сочетаются с вышивкой разноцветным гарусом.

Клетчатая понева синяя или черная из легкой шерстяной ткани, глухая или распашная (т.е. ее полотнища не полностью сшиты друг с другом), имела широкий ареал бытования, охватывающий почти все южнорусские губернии в бассейне Оки и Дона. По мнению

Н.И. Лебедевой, область распространения синей клетчатой поневы совпадала с территорией бытования вятчских курганных древностей, отсюда позднее этот тип поневы распространился на юг и восток вместе с колонизацией южновеликоруссов<sup>7</sup>.

В коллекциях Моршанского районного краеведческого музея хранится несколько распашных понев, сшитых из толстой материи сложной техники тканья на четырех подножках с бральницами, преимущественно в мелкую полоску — черную и красную. При надевании поневы между боковыми полотнищами образуется щель, закрываемая передником. Одна из этих понев была приобретена в 1929 г. в селе Вяземки Пичаевского района (колл. 3321). Подобные своеобразные поневы из толстой ткани полосатые, а также с более сложным геометрическим узором или однотонные, бытовали в Мещерском крае на северо-востоке Рязанской губернии и на севере Елатомского и Спасского уездов Тамбовской губернии. Понева, сходная с мещерской, известна также в некоторых местах водораздела Угры и Болвы в Калужской губернии. По мнению Б.А. Куфтина, это свидетельствует о древних этнокультурных связях населения Калужского полесья с Мещерским краем<sup>8</sup>.

В обследованных селах Моршанского района большинство современных пожилых жителей поневу не помнят. По свидетельству старожилов здесь носили сарафан. Лишь Л.Ф. Маркина (1910 г. рожд. с. Новотомниково) утверждала, что ее бабушка дома ходила в поневе, а выходя на улицу, надевала сарафан. В селах Новотомниково, Носины, Чернитово, Рысли известен косоклинный сарафан, его здесь называли *китайкой*. По воспоминаниям женщин 70–80 лет, китайку носили их бабушки, реже матери, т.е., по-видимому, она бытовала в конце XIX, в первое десятилетие XX в. Сарафан шили из сукна, а чаще из покупной китайки на подкладке из хлопчатобумажной ткани (сарафан потому и называли *китайкой*). Покрой сарафана — сложный. Перед его состоит из двух прямых полотнищ, сшитых друг с другом, сзади одно полотнище, к передним и заднему полотнищам боковые клинья и подкладки пришиваются по прямой нитке последовательно один за другим, затем на боках они сшиваются косым швом. Швы клиньев и подклинков по отношению к косому боковому шву образуют подобие елочки. Верхняя часть сарафана открыта, она на лямках. Наличие в покрое

данного сарафана нескольких боковых клиньев делало его широким и нарядным (окружность подола достигала 5 м). Праздничные сарафаны украшали по подолу лентами, полосками красного или зеленого бархата, кружевом, бахромой. С сарафаном надевали кофту из покупной материи. Праздничные кофты шили из батиста, кисеи, тюля.

Широкие косоклинные сарафаны подобного, а также и несколько измененного покроя (передние и заднее полотнища соединены на боках косыми клиньями), отмечаются во многих южнорусских губерниях — Тамбовской, Рязанской, Тульской, Калужской, Воронежской, Курской. Они известны под разными терминами: *китайка*, *шубка*, *сукня*, *сукман*, *красик* и др.<sup>9</sup>. Корреспондент РГО в середине XIX в. сообщал, что девушки и женщины в помещичьем с. Матчерка Моршанского уезда в праздник надевали сарафан из шерсти (*сукман*), а также из хлопчатобумажной ткани (*китайка*, *кумашник*), в будни носили поневу<sup>10</sup>. Комплекс одежды с сарафаном, характерный первоначально для северных и центральных губерний России, позднее с расширением Российского государства распространился во многих южных и восточных районах расселения русских<sup>11</sup>. В Тамбовской губернии он мог появиться в связи с монастырской и помещичьей колонизацией в XVII–XIX вв. из Московской и других центральных губерний.

В начале XX в., возможно и раньше, распространяется сарафан прямого покроя («прямой», «круглый»), сшитый из нескольких прямых полотнищ фабричных тканей, присборенных на верхний пояс, к которому пришиваются лямки. Праздничные сарафаны были из более нарядных тканей, они стоили дорого, на пошив сарафана расходовалось не менее 10 аршин фабричной ткани. Под сарафан для пышности (как и под китайку) надевали две-три юбки из домотканых или покупных тканей. Со временем прямой сарафан стал модной одеждой девушек и молодых женщин. Сарафан прямого покроя бытовал почти во всех русских губерниях. С конца XIX в. он появляется в южнорусских губерниях, постепенно вытесняя поневу и косоклинный сарафан.

В конце XIX — начале XX в. во всех обследованных селах обычной одеждой была юбка. Преобладали юбки одного покроя, их шили из четырех-семи вертикально положенных полотнищ, сшитых друг с другом, сверху у пояса собранных в сборку на узкой

обшивке. Юбки одного покроя различались по характеру ткани и расцветке. Их шили из домотканой шерсти, из домотканого холста, из фабричных материалов.

Старинной одеждой была юбка из холста *подол*, ее надевали под поневу, под шерстяную юбку, использовали в качестве девичьей одежды. Подолы были известны и в других районах Тамбовщины, встречались в Рязанской и некоторых уездах других южнорусских губерний<sup>12</sup>.

Юбки из шерстяной домотканины в обследованных селах бытовали, по-видимому, во второй половине XIX — начале XX в. Преобладали однотонные юбки красного, бордового, оранжевого, коричневого, фиолетового цвета. Кое-где встречались клетчатые юбки. Праздничные юбки украшали по подолу серебряной тесьмой, лентами, позументом, такую юбку называли *доброй*. Под праздничную юбку надевали одну-две юбки будничные. В настоящее время шерстяные домотканые юбки сохраняются у многих местных жителей, они иногда используются в местной самодеятельности, их надевают в праздники, на свадьбу. Нам не удалось обнаружить полосатые шерстяные домотканые юбки, бытовавшие в прошлом в однодворческих селах Рязанской, Тамбовской и других южнорусских губерний, в том числе и в Моршанском уезде<sup>13</sup>.

В 1900-е годы повсюду распространяются юбки, сшитые из фабричных тканей. Праздничные юбки шили из шерстяной или шелковой ткани ярких расцветок, их иногда гофрировали в крупную складку. В 1920–30-е годы модным праздничным костюмом для девушек и молодых женщин стали юбка и кофта, сшитые из одинаковой фабричной ткани. Подобная одежда, широко распространенная в это время и в других районах России, заимствованная из городской моды начала XX в., известна под названием *парочки*. Интересно, что в селах Липовка и Красивка такой костюм зовут *сарафаном*, хотя здесь не сохранилось воспоминаний о сарафане. Перенесение названия на более позднюю юбку может быть косвенным свидетельством бытования в прошлом в этих селах и типичного сарафана. В Липовке и Красивке в наши дни этот костюм уже воспринимается как старинная одежда, сарафан надевают на свадьбу, в религиозные праздники, на различные праздничные гулянья.

Обязательной принадлежностью женского традиционного костюма был передник; его носили поверх рубахи (или кофты) с поневой, сарафаном и юбкой. Передник мог быть будничным, защищавшим одежду от грязи, и праздничным, украшавшим костюм. В обследованных селах бытовали два типа передника: высокий, укрепляемый на плечах (*запон*) и короткий, повязываемый на талии (*фартук*).

Наиболее старинным был высокий туникообразный передник с рукавами или без рукавов, его шили из одного полотнища домашнего холста, перегнутого пополам по утку; в месте перегиба сделан вырез для головы. Сверху к полотнищу могли быть пришиты рукава, а снизу вставлено по косому клину. Туникообразный запон обычно носили с поневой, иногда с юбкой из домотканины. Такой запон сохраняется теперь лишь в памяти стариков и в музейных коллекциях Тамбова и Моршанска<sup>14</sup>. Туникообразные передники были распространены преимущественно в южнорусских губерниях.

В обследованных селах в начале XX в. чаще встречался высокий передник запон, сшитый из двух полотнищ холста или фабричной ткани, приборенных сверху на обшивку и укрепляемых на шее и плечах при помощи шнурков; такой запон обычно носили с сарафаном, реже с поневой и юбкой. Материал и украшения запона соответствовали ансамблю костюма. С шерстяным сарафаном чаще носили шерстяной запон. Праздничные передники украшали по подолу широкой узорной полосой, включавшей браное тканье, вышивку, аппликации<sup>15</sup>.

Короткий передник, повязываемый на талии (*фартук*), был наиболее распространенным типом в XX в. Его чаще всего носили с юбкой. Во многих селах этот передник является новой формой, заменившей в начале XX в. высокий передник. Шили его обычно из покупных тканей, подобранных в тон к юбке с кофтой. Праздничный передник украшали аппликациями из лент, кружева, полосок ярких дорогих тканей, бахромы и пр.

Разнообразной была легкая нагрудная одежда, надеваемая поверх рубахи: *нагрудник*, *корсетка*, *кофта* и др.

Известный по музейным коллекциям туникообразный нагрудник (*шушпан*), бытовавший в Моршанском и других уездах Тамбовской губернии, нам обнаружить в обследованных селениях

не удалось. Слабо помнят о нем и старики. Шушпан шили из белого холста, реже из белого сукна. Покрой его туникообразный: центральные полотнища перегибали пополам и прорезали ворот, сверху пришивали рукава, а под рукавами переднее и заднее полотнища соединялись при помощи боковых полотнищ. Шушпаны шили с длинными прямыми рукавами, с короткими рукавами и без рукавов. Шушпан мог быть глухим и распашным (в последнем случае переднее полотнище разрезано посередине), коротким и длинным (до колен). Праздничный шушпан богато украшался аппликациями из кумача, красной шерсти, широкими полосами узорного тканья, вышивкой. Доминировал красный цвет<sup>16</sup>. Его носили преимущественно с домотканой рубахой и поневой; характерен для южнорусской народной среды, особенно для Тамбовщины и Рязанщины.

В конце XIX — начале XX в. бытовала безрукавная простеганная на вате *корсетка*. Ее шили чаще из хлопчатобумажной ткани, передние полы были цельными, спинка отрезная по талии, верхняя часть приталена, к ней пришита нижняя часть, собранная в мелкую складку<sup>17</sup>.

В 1900-е годы широко распространяются кофты из фабричных тканей, надеваемые поверх рубахи. Кофты были разнообразных фасонов: прямого покроя, расклешенные, приталенные с выкройной спинкой и пришитой у талии косой баской, с отложным или стоячим воротником; они украшались втачными и декоративными швами, складочками, оборками, кружевом, тесьмой и пр. Ситцевая кофта прямого покроя с длинной присборенной юбкой остается излюбленным костюмом пожилых женщин до настоящего времени.

По имеющимся у нас данным трудно восстановить историю местного женского головного убора: о нем плохо помнят сельские жители. В музейных коллекциях имеются лишь некоторые детали старинного головного убора. Как и в других южнорусских районах, в комплексе с поневой здесь носили сложный головной убор с *кичкой* и *сорокой*. На фотографии из села Вышинка б. Моршанского уезда (ныне Пичаевский р-н) изображены пять женщин в головных уборах начала XX в.: две — в сороке в виде мягкой конусообразной шапочки с *позатыльнем*, украшенным спускавшимися бисерными нитями, две другие женщины — в

кокошнике цилиндрической формы на твердой основе, обшитым парчой и украшенным сверху пучком искусственных цветов, одна женщина — в платке, повязанном под подбородком<sup>18</sup>.

Под сороку, а возможно и под кокошник надевали кичку (*волосник*) — древний компонент русского головного убора. Переднюю часть кички, укрепляемую надо лбом, обычно делали из луба, бересты, дощечки, проклеенного или простеганного холста, холщового валика, набитого куделью; пришитая к этой твердой основе ткань со шнурками облежала голову. Кичка в форме твердого холщового валика с тканью, под которую убирались волосы, хранится в фондах Моршанского краеведческого музея<sup>19</sup>. Л.Ф. Маркина 1910 г. рожд. (с. Новотомниково) рассказывала нам, что по воспоминаниям ее матери (1877 г. рожд.) женщины в селе ходили в рогатых кичках, но священник запрещал появляться в церкви в рогатых уборах. Научные сотрудники Сергиево-Посадского государственного историко-художественного музея-заповедника выявили в Староюрьевском районе, граничащем с Моршанским районом (б. Моршанский у.), праздничный сложный головной убор *сороку*. Его составляли следующие детали: кичка с рогами, собственно сорока в виде шапочки с золотым очельем, с пушками около ушей, позатылень золотого шитья и повязка с полоской лиловой шерстяной бахромы, последняя укреплялась над лбом и висками<sup>20</sup>. По данным атласа «Русские», в Моршанском уезде в середине XIX в. бытовал традиционный головной убор с рогатой кичкой, а также и кокошник<sup>21</sup>.

Рогатые головные убory имели древние корни в местной славянской среде. По данным археологических раскопок, в XIII в. рогатые кички носили зажиточные горожанки в Старой Рязани<sup>22</sup>. В XIX — начале XX в. рогатые головные убory наиболее ярко были выражены в одежде населения южнорусских областей Окского и Донского бассейнов<sup>23</sup>.

У местных жителей нам удалось обнаружить лишь *повойник* — сшитый в форме шапочки или чепца из мягкой фабричной ткани с завязками сзади. Повойник широко использовался в начале XX в., его надевали под платок. Край повойника, который выпускали из-под платка, нередко украшали лентой с нашитыми по ней бусинами, бисером, блестками и др. Интересно, что в селах Новотомниково и

Рысли некоторые жители повойник называют *кокошником*. Возможно, прежде в этих селах с сарафаном носили традиционный кокошник, нарядный головной убор на твердой основе. Позднее это название могло быть перенесено на другой более поздний головной убор — повойник.

По воспоминаниям жителей сел Липовка и Красивка, их бабушки и матери носили своеобразный головной убор *рожки*. По рассказам женщин, конструктивную основу составляла фата, т.е. красный, блестящий шелк, присборенный по верху повойника в виде пышного яркого веера. Сверху на него надевали веночек из искусственных цветов, сзади на затылке прикрепляли пучок лент. Нарядились в рожки девушки и молодые женщины по большим праздникам.

С конца XIX в. основным головным убором стал платок из домотканого, а чаще фабричного материала. Пожилые женщины под платок надевали кичку, позднее повойник. Особой популярностью пользовались платки из красного ситца с цветами — *храниузские*. Наиболее нарядными считались дорогие большие шали из шелка или тонкой шерсти с цветочным орнаментом и длинными кистями (*персидский, разливной* и др.). Зимой покрывались шальями из грубой шерсти или сукна.

Многообразными были украшения: бусы, цепочки, ленты, полоски узорного тканья, серьги. Повсюду бытовали бусы из дутых и граненых стеклянных бусин, иногда из драгоценных камней, чаще из янтаря.

Как и повсюду у русских, мужской костюм в обследованных селах был значительно однообразнее по сравнению с женским. Традиционная мужская одежда быстрее нивелировалась под влиянием городской моды. У некоторых жителей еще сохраняются туникообразные рубахи из домотканого холста (*свойские*), которые носили в XIX — начале XX в. Покрой местной рубахи был типичен и для многих других русских губерний. Основу рубахи составляло центральное полотнище, перегнутое по утку; на месте сгиба сделан разрез ворота, сверху к полотнищу пришиты рукава. Под рукавами центральные полотнища соединялись боковыми полотнищами, перегнутыми по основе, нередко их скашивали. Разрез ворота — на левой стороне груди, воротник узкий стоячий. Ворот, низ рукавов и подол в праздничной рубахе украшали

вышивкой и узорным тканьем, преимущественно красного цвета. Такой разрез ворота сохранялся длительное время и в рубаше, сшитой из ситца и сатина. Ситцевая косоворотка широко распространилась в начале XX в., а домотканая туникообразная рубаша постепенно стала будничной одеждой.

В XIX — начале XX в. в обследованных селах носили *портки*, скроенные по *русскому* типу, издавна распространенному в большинстве русских губерний. Эти штаны имели неширокие *калоши* (штанины), суживающиеся книзу, каждая из которых кроилась из перегнутого по основе полотнища холста; калоши соединялись двумя длинными, обычно равными длине калоши трапецевидными клиньями. Такие штаны теперь можно увидеть лишь в музейных коллекциях и редко в сундуках стариков.

Штаны и брюки из фабричных тканей в исследуемых районах, как и повсюду, широко входят в быт деревни уже в конце XIX — начале XX в. В значительной степени этому способствовал отход мужского населения на заработки. Домотканые порты в это время во многих семьях служили рабочей, домашней или нижней одеждой, нередко их носили лишь старики и дети.

Мужские головные уборы были однотипны. В начале XX в. носили высокую шапку из смушек или круглую меховую шапку с суконным околышем, шапку-ушанку, суконную шляпу, картуз и фуражку.

Наиболее распространенной мужской и женской обувью в изучаемых селах в XIX — начале XX в. были лапти из липовых и вязовых лык. Преобладал, по-видимому, так называемый *московский* тип лаптя, выполненный техникой косого плетения с круглой головкой, высоким задником и толстыми бортами. Основная область распространения московского типа лаптей — бассейны рек Оки и Москвы, верховья Волги. Вместе с продвижением переселенцев из центральных губерний этот тип лаптя распространился на юг и восток. Нам известно, что в селах Шацкого района, расположенных в нескольких километрах от сел Новотомниково и Носины бытовали лапти *мордовского* типа. Для них характерны техника косого плетения, головка трапецевидной формы и специальные петли из лыка с боков и сзади для обор. Этот лапоть был характерен для мордвы и потому назван *мордовским*. Вполне возможно, такие лапти носили и в Моршанском уезде,

поскольку они были распространены у русских в Шацком, Елатомском, Темниковском, Спасском уездах Тамбовской губернии, в Касимовском, Егорьевском, Сапожковском уездах Рязанской губернии, а также в Керенском уезде Пензенской губернии, в Муромском, Меленковском, Суздальском уездах Владимирской губернии<sup>24</sup>.

Лапти надевали с холщовыми или шерстяными онучами, которые закреплялись на ноге длинными шнурками (*оборами*), свитыми из конопли, ткаными или ременными. Лапти нередко были не только повседневной рабочей, но и праздничной обувью. Даже зимой многие работали в лаптях, а валенки надевали «на выход». В некоторых местах лапти бытовали в 1920-е и даже в 1930-е годы. По рассказам старожилов в Новотомникове «перестали их носить только после войны, при Хрущеве». Вместе с тем постепенно распространялась и кожаная обувь. Женщины ходили в кожаных полусапожках на резинке, позднее «при советской власти» появились полусапожки со шнурками. Чаще стали покупать кожаные мужские и женские сапоги. Но в 1900-е годы кожаные сапоги были не у всех, они нередко служили праздничной обувью; по воспоминаниям стариков, «сапоги надевали редко, на них глядели».

Верхняя одежда, надеваемая поверх комнатной, различалась по материалу, покрою, по использованию в качестве зимней, осенней, весенней, летней, будничной, праздничной. Она шилась из домотканого сукна, холста, овчин, из фабричных материалов. В исследуемых селах почти не сохранилось старых традиционных форм верхней одежды. В начале XX в. здесь, как и повсюду, появляются наряду с прежними новые крои верхней одежды, сшитые из фабричных тканей, прямого и приталенного покроя. Старики помнят армяк из домашнего сукна, овчинную шубу из выдубленных овчин, отрезную в талии с присборенной на спине нижней частью; шубы были нагольные (некрытые) и покрытые тканью. Во время длительных поездок поверх шубы надевали овчинный тулуп халатообразного покроя. В некоторых семьях еще хранятся *поддевки* с выкройной спинкой, отрезной в талии, нижняя часть присборена в густую сборку (*фанты*). Поддевку шили чаще из фабричной ткани, на вате; носили ее женщины и мужчины в холодное время. Похожего покроя были утепленные на вате

*корсет*. Весной и осенью женщины надевали в церковь *жакет*ки из фабричных тканей приталенного покроя, с заложенными складками — *фалдами* — на спине. Такая одежда бытовала еще в 1920–1930-е годы. В это время распространяются и различного покроя пальто, полупальто, пиджаки, жакеты на вате.

В 1920-е — в первой половине 1930-х годов в одежде населения обследованных сел, как и многих других районов страны, еще продолжали сохраняться черты, свойственные предыдущему периоду. В годы хозяйственной разрухи из-за недостатка промышленных товаров, нарушения торговых связей с городом расширяется домашнее прядение и ткачество. Недостаток мануфактуры и отсутствие в продаже красок вынуждали крестьян вернуться к старым приемам изготовления и окрашивания тканей. В ход пошла вся старая одежда. В эти годы еще бытовали женские и мужские рубахи из домотканины, поневы, сарафаны, домотканые юбки, лапти, поддевки, шубы и пр. Одежда 1920-х годов отражала в известной степени сложные социальные процессы того времени, она характеризовалась разнообразием костюма, распространенного среди различных возрастных и социальных групп населения. Проводником в деревню новых веяний современной городской моды была сельская молодежь. Наиболее модным становится костюм — юбка и кофта с удлиненной талией, сшитые из одинаковой ткани (в Липовке и Красивке его называют *сарафаном*). Старшее поколение дольше придерживалось традиционной одежды и городской моды начала XX в. Но более удобной признается одежда типа присборенной длинной широкой юбки и свободно лежащей поверх нее кофты, они постепенно вытесняют старые традиционные компоненты костюма. В 1930-е годы наблюдается дальнейший отход от традиционной одежды, которая сохраняется лишь у старых людей. Исчезают домашнее изготовление тканей для одежды. На ткацких станках продолжают ткать лишь подстилки, половики, мешковину.

В последние десятилетия XX в. в процессе общей урбанизации происходила нивелировка локальных особенностей в одежде, ее унификация и стандартизация. В наше время в результате распространения в селах фабрично-заводских изделий, под воздействием городской моды сельская одежда стала одним из наиболее изменчивых компонентов современной бытовой

культуры. Вместе с тем по традиции в некоторых семьях еще сохраняются отдельные детали костюма конца XIX — начала XX в. Они используются в художественной самодеятельности, надеваются в праздники и на свадьбы.

Таким образом, анализ полевых материалов, характеризующих традиционную одежду в обследованных селах Тамбовской области, показывает разнообразие форм, возникновение которых в значительной степени было обусловлено сложной историей формирования населения. Исследования всех компонентов традиционной одежды данных районов выявляют в ней наряду с чертами, характерными для русских большинства регионов России (комплекс одежды с сарафаном, кокошник, сложный кичкообразный головной убор, покрой мужской рубахи и штанов, верхней одежды и др.), особенности, типичные для южнорусской одежды.

Наиболее древним для изучаемых районов был комплекс одежды с поневой, связанный с южнорусской средой. Он включал женскую рубаху с косыми поликами, поневу, туникообразные нагрудник и передник, рогатую кичку, украшения из бисера, разноцветного гаруса, из птичьих перьев и пуха, для него характерна своеобразная яркая, построенная на контрастных сочетаниях цветовая гамма. О древности многих компонентов южнорусского костюма свидетельствуют исторические и археологические источники.

Некоторые детали этой одежды указывали на древние связи с аборигенами финно-угорского происхождения. Старинный покрой глухого туникообразного нагрудника был сходным с туникообразной одеждой мордвы и других поволжских народов. Лапоть мордовского типа был одним из компонентов финно-угорской культуры, вошедших в состав материальной культуры русских. Шелковая или шерстяная бахрома на головных уборах была известна мещере Пензенской губернии и удмуртам. Украшения из бисера, гусяного пуха и птичьих перьев, широко распространенные в южнорусской одежде, были также характерны и для одежды многих народов Поволжья. Сходные черты в одежде могли сложиться как на базе культурной общности древних насельников этой территории, так и позднее в результате контактов и взаимовлияний русских с финно-уграми.

Более поздний пласт изучаемой южнорусской одежды составляли компоненты, типичные в прошлом для средней полосы России и отчасти для ее западных районов: разные типы сарафанов, домотканая шерстяная юбка, головной убор с кокошником и др. Они появились вместе с переселенцами из центральных и западных районов России.

### Примечания

<sup>1</sup> Село Алгасово основано в 1636 г., с 1635 по 1696 гг. основаны села Новотомниково, Чернигово, с 1696 по 1722 гг. — Пичаево, Липовка, Большое Шереметьево (см.: *Мизис Ю.А.* Заселение Тамбовского края в XVII–XVIII веках. Тамбов. 1990. С. 50. Карты. Рис. 4, 5.)

<sup>2</sup> *Новосельский А.А.* Отдточные книги беглых, как источник для изучения народной колонизации на Руси в XVII в. // Тр. историко-архивного института. Т. I. М., 1946. С. 127–152; *Мизис Ю.А.* Указ. раб. С. 50–52, 75–77.

<sup>3</sup> ТОКМ. Колл. 10281–1,3; МРКМ. Колл. 4461

<sup>4</sup> Русские. Историко-этнографический атлас. Земледелие. Крестьянское жилище. Крестьянская одежда. Середина XIX — начало XX века. Карты. М., 1967. Карта 47.

<sup>5</sup> *Лебедева Н.И.* Народный быт в верховьях Десны и в верховьях Оки. М., 1927. С. 16–17; *ее же.* Материалы по народному костюму Рязанской губернии // Рязанский этнограф. вестник. Т. 1. Рязань, 1996. С. 108.

<sup>6</sup> Русские... Карта 47; Российский этнографический музей (далее — РЭМ). Фонды. Колл. 10156 — ед. хр. 9, 10; колл. 10281 — ед. хр. 1; ТОКМ. Колл. 906; Архив Русского географического общества (далее — АРГО). Р. 40. Оп. 1. Д. 31. Л. 17.

<sup>7</sup> *Лебедева Н.И.* Прядение и ткачество восточных славян // Восточнославянский этнографический сборник. М., 1956. С. 522.

<sup>8</sup> *Куфтин Б.А.* Материальная культура русской мещеры. М., 1926. С. 53–100.

<sup>9</sup> ТОКМ. Колл. 628–5,6; 671–3,11; См. также: *Тазихина Л.В.* Русский сарафан // Краткие сообщения Института этнографии. 1965. Вып. XXII; *Чижикова Л.Н.* Русско-украинское пограничье. История и судьбы традиционно-бытовой культуры. М., 1988. С. 174–176.

<sup>10</sup> АРГО. Р. 40. Оп. 1. Д. 31. Л. 17, 18.

<sup>11</sup> Русские... Карта 42.

<sup>12</sup> Русские... Карта 46; см. также: РЭМ. Фонды. Колл. 342. ед. хр. 130; колл. 2037.

- <sup>13</sup> Русские... Карта 46; *Жигулева В.М.* Женский народный костюм Тамбовской губернии конца XIX — середины XX веков // Науч. чтения памяти В.М. Василенко. Сб. статей. Вып. II. М., 1998. С. 129–133.
- <sup>14</sup> ТОКМ. Колл. 7687, 10705; МРКМ. Колл. 4465.
- <sup>15</sup> МРКМ. Колл. 5484.
- <sup>16</sup> ТОКМ. Колл. 711, 13553; МРКМ. Колл. 3325.
- <sup>17</sup> МРКМ. Колл. 4113.
- <sup>18</sup> ТОКМ. Фототека № 275–55.
- <sup>19</sup> МРКМ. Колл. 3476.
- <sup>20</sup> *Жигулева В.М.* Указ. раб. С. 130–134.
- <sup>21</sup> Русские... Карта 52; АРГО. Р. 40. Оп. 1. Д. 31. Л. 20, 21.
- <sup>22</sup> *Даркевич В.П., Фролов В.П.* Старорязанский клад // Древняя Русь и славяне. М., 1978. Рис. 8. С. 351.
- <sup>23</sup> Русские... Карта 52.
- <sup>24</sup> Русские... Карта 70.

Е.С. Новикова, А.В. Фролова

## **Опыт сбора экспедиционного материала по теме «Детская игровая культура»**

Игровая деятельность детей (тем более взрослых) за последние десятилетия претерпела значительные изменения. Не вызывает сомнения тот факт, что круг детских игр сузился, в особенности игр с правилами. Причин этого явления немало, среди них урбанизация образа жизни, ведущая к снижению рождаемости в целом и преобладанию семей с одним ребенком, воспитание детей в одновозрастных коллективах, развитие коммуникационных телевизионных и компьютерных сетей и т.п., что нарушает передачу опыта старшего поколения, а в конечном счете и народных традиций младшему поколению. Поэтому для нас наибольший интерес представляет процесс возрождения и возвращения детских игровых традиций в повседневную жизнь.

Обучение народным играм, их сбор и изучение — наиболее простой и доступный способ приобщения ребенка к традициям народной культуры.

В течение ряда лет активную работу по данной тематике в Архангельской и Московской областях проводил Клуб народных традиций «Солнечный» Дома детского творчества «Солнцево» г. Москвы.

В период с августа 1990 г. по октябрь 1992 г. было проведено четыре экспедиционных выезда в Архангельскую область. Первый в с. Ломоносово Холмогорского района (бывший Куростров) и три в Пинежский район (д. Кеврола, Сурский и Нюхченский сельсоветы). Наиболее полной по собранному материалу была экспедиция в Сурский район и прилегающие к нему деревни. Там опрошено население в возрасте от 54 до 92 лет ( в с. Сура и 11 окрестных деревнях, причем 6 деревень из них — исчезающие.) В экспедициях был собран огромный фактический материал.

Опросы проводились по анкете, разработанной Клубом друзей игры Лесного городка Московской области (руководитель — д.пед.н. В.М. Григорьев и Л.И. Григорьева) и дополненной затем авторами статьи с учетом местных условий. Кроме этого во время отдельных

опросов велась видео- и фотосъемка, при которой фиксировались игрушки и некоторые подвижные игры.

Перед опросом проводилась выборка населения по специальной форме: безусловно, особый интерес представляли информаторы более старшего возраста, которые являются хранителями традиционной культуры.

Место, о котором даются сведения	Информатор, Ф.И.О., г.р.	Годы предполагаемого игрового возраста
Архангельская обл., Пинежский р-н., с. Сура.	Кычова Любовь Алексеевна	1930–1940
Там же	Малкин Николай Алексеевич	1935–1940

### **Анкета «Календарные игры и обряды»**

*Место, о котором даются сведения: село, поселок, город:*

*Кто сообщает: Ф.И.О.*

*Пол. Национальность. Год рождения:*

*Образование. Работа:*

*Домашний адрес:*

*Кто опрашивал:*

*Кто еще принимал участие в опросе (аудио- видео съемка):*

*(время предполагаемого «бытования игры»)*

*Общая характеристика опроса и информатора:*

*Дата и место опроса:*

Перечень календарных праздников и игр, приуроченных к ним, не случаен, именно они наиболее часто упоминались населением Архангельской области.

<b><i>Календарные игры и обряды</i></b>	<b><i>Ответы на вопросы, перечень игр, обрядов и т.п.</i></b>
<b><i>Игры на посиделках:</i></b> <i>В какие сроки проводились посиделки; как рукоделие сочеталось с пением и игрой; какие игры (с ремнем, с выбором</i>	

<i>партнера); хороводы и танцы.</i>	
<p><b><i>Игры во время святочной недели:</i></b>  <i>Как проходили Святки (игрища, гадания, ходили ли кудесить, были ли гулянья на улице, были ли ряженые).</i></p>	
<p><b><i>Новый год</i></b>  <b><i>Рождество</i></b>  <b><i>Крещение</i></b></p>	
<p><b><i>Зимние игры на улице:</i></b>  <i>Устанавливались ли игровые сооружения (горки, карусели на льду); как и на чем катались с гор; игры на льду (рюхи и т.п.); строительство и взятие крепостей.</i></p>	
<p><b><i>Домашние игры:</i></b>  <i>Игры в кругу семьи, загадки; игры взрослых (лото, карты и т.п.); изготовление игрушек для детей (куклы, волчки, кубари, погремушки).</i></p>	
<p><b><i>Масленица:</i></b>  <i>Основные праздничные действия; катания на лошадях; масленичное катание с гор; ряженые; что готовили на масленицу; костры и сжигание чучела; устройство качелей и другие сооружения.</i></p>	
<p><b><i>Великий пост:</i></b>  <i>Продолжались ли посиделки, игры молодежи, детей, подростков; выделялись ли воскресные дни, праздники, например, Благовещенье (качели в сенных сараях и т.п.).</i></p>	
<p><b><i>Пасха:</i></b>  <i>Обиций ход праздника; игры с катанием яиц; хороводы и игры с пением; устройство качелей; как проходило катание на качелях; игры на качелях и у качелей.</i></p>	

<p><b>Летние уличные игры:</b> Игровые сооружения (качели, гиганты, карусели); игры с предметами: палки, шары, ремни, кости и т.п. («козны», «бабки», «чиж», «лапта», «свайка»); ходули и их изготовление; другие подвижные игры («горелки» и т.п.).</p>	
<p><b>Игры на престольные праздники:</b> Какие престольные праздники были в данном селе, деревне и т.п.; общий ход праздника; что готовили.</p>	
<p><b>Встреча лета:</b> Молодежные гуляния, разжигание костров, игры вокруг костра.</p>	
<p><b>Игры на Ивана Купалу:</b> Праздничное купание в реках; купальские гадания, поверья, приметы; купальские игрища, прыгание через костер и т.п.</p>	
<p><b>Игры на Троицу:</b> «Заплетание березки»; хороводные игры девушек; молодецкие игры.</p>	

Одна из наиболее интересных и полных анкет:  
*Место, о котором даются сведения: село, поселок, город:*  
 Архангельская область, Пинежский район, село Сура  
*Кто сообщает: Ф.И.О. Кычова Любовь Алексеевна*  
*Пол. Жен. Национальность: русская. Год рождения: 1920*  
*Образование: 7 классов. Работа — пенсионер*  
*Домашний адрес: Архангельская область, Пинежский район, село Сура, ул. Кирова д. 58*  
*Кто опрашивал: Е.С. Новикова*  
*Кто еще принимал участие в опросе (аудио- видео съемка):*  
 Т.А. Власова снимала на кинокамеру.  
 1930–1940 (время предполагаемого «бытования игры»)  
*Общая характеристика опроса и информатора:* Очень серьезная, с чувством собственного достоинства, рассказывала с

удовольствием и больше всего о своем родственнике — Иоанне Кронштадтском. Коренной житель села Сура

*Дата и место опроса:* село Сура, 8.08.91

<i>Игры на посиделках</i>	<p>Кычова Л.А. (далее К.Л.А.) помнит, что были «вечерянки» молодежь собирала охапки дров и керосин, чтобы выкупить избу*. Собирались поочередно у каждого. Девушки брали прялки с собой. Но сама К.Л.А. была тогда еще маленькой, на «вечерянки» не ходила, когда же подросла, то «вечерянок» уже не было. В ее время молодежь зимой собиралась в «народном доме», позже его назвали клубом. Играли в «Люб ли сосед»**, «третий лишний»(без ремня, вариант обычный), «колечко», «ручеек», подыгрывали на балалайке, пели песни, танцевали «краковяк», «подыспань», «яблочко», «тустеп», «кадриль», «восьмеру». Иногда приходили женщины, смотрели, как веселится молодежь, подпевали. Родители отпускали на «игрища», если успевала сделать всю работу по дому.</p> <p>Игр с поцелуями не знает.</p>
<i>Игры во время святочной недели, Рождество</i>	<p>Всю святочную неделю ходили «наряженные», но сама К. Л.А. ходила мало, поэтому многого рассказать не может. Гадали: в стакан наливали воды, насыпали золы, затем ставили стакан перед зеркалом, открывали трубу и смотрели в зеркало суженого. Ходили «кудесить»: насыпали на порог золу, разбрасывали «костры» (поленницы из дров), перегораживали двери, выгаскивали со двора сани. «Кудесить» ходили только в те дома, где были молодые работники в семье. К старикам не</p>

\* В данной местности за аренду избы на один вечер платили, как правило, «натурой» (дрова, керосин). Оплата деньгами встречалась очень редко.

\*\* Игра «Люб ли сосед»: Играющие рассаживались в круг в любом порядке. Выбирался один водящий, который спрашивал у любого сидящего: «Люб ли сосед». Если сидящий отвечал — «Люб», то водящий переходил к другому, а если сидящий отвечал — «Не люб», то сидящий справа менялся местами с тем, кто «люб». Если «люб» водящий, то сидящий справа становился водящим. В этой игре принимали участие парни и девушки 14–15 лет и играли в нее вплоть до женитьбы-замужества.

	<p>ходили, поэтому в селе относились к этому спокойно. «Кудесили» с Рождества до Крещения и делали это в основном молодые ребята и девушки.</p>
<i>Зимние игры на улице</i>	<p>Зимой катались на лыжах — «колдах»(так называли самодельные лыжи), коньках, которые на «кузне» делали. Лыжи обычно делали родители или старшие братья, катались с гор мальчишки и девчонки с 7 до 20 лет. С гор катались и на специальных саночках с подкованными железными полозьями. У некоторых санки были расписными. Горки заливали водой, делали и «катушки»(горки с деревянной надстройкой). Мальчишки и парни катали девчонок, сажали сзади и впереди себя, иногда нарочно падали, ради шутки. Дети катались еще с «гвоза» (настил, по которому в сарай завозили сено), катались кто на чем. Горки для молодежи часто делали на местном озере.</p>
<i>Домашние игры</i>	<p>К. Л.А. не помнит, чтобы взрослые играли, хотя, иногда, когда «женки» ходили жать ячмень, даже в колхозе, садились отдохнуть и менялись повойниками. Менялись вслепую и каждая «женка» несла домой тот, который сменяла. Потом, когда повойники перестали носить, менялись платками, гребенками. Детям родители делали «коней деревянных» с колесами или без них. Погремушек К. Л.А. не помнит. Девочкам делали маленькие прялки. У нее самой была «купленная на базаре прялка с Выи». Девочкам шили куклы, мячики из тряпочек. Старшие нянчились с малышами.</p>
<i>Масленица</i>	<p>Большого гулянья в селе К. Л.А. не помнит, пекли шаньги, катались на лошадях, на больших расписных санях.</p>
<i>Великий пост</i>	<p>Старики придерживались правил, сама К. Л.А. знала о посте, но не соблюдала его.</p>
<i>Пасха</i>	<p>Красили яйца, делали «сыр». Куличи пекли не все. Для К. Л.А. пасха ассоциировалась с молодежными большими качелями «качулями», скаканием на досках. «Качуля» представляла собой два врытых в землю столба, высотой около 4 м, с перекладиной наверху. Через перекладину перебрасывались две веревки, таким образом, что концы оставались свободными, ими привязывалась доска в 4-х местах. На «качуле» помещалось 5–8 человек (двое стояли по краям доски, остальные сидели), ее ставили в 1-й день после Пасхи, но столбы стояли и до праздника. Качались</p>

	<p>молодежь и старшие до 30-ти лет. Детей на «качули» не пускали.</p> <p>Скакали на досках в основном девушки, начиная с 14 лет. Бывало, что скакали и замужние женщины. Для скакания бралась доска длиной 3–4 м, шириной от 0,3 м. Под доску в форме «колодца» накладывались поленья, которые назывались «плахами». «Колодец» делали разной высоты. Скакали в 1-й день после Пасхи.</p> <p>Для маленьких детей делали отдельно качели в каждом доме «на повети». Раскачивали очень сильно и высоко. Вокруг качелей собирались порой целые молодежные гулянья. Вешали качели парни, а веревку делали девушки. Приходили кататься и семейные (если отпускала жена или муж разрешал), это не осуждалось.</p>
<p><i>Летние уличные игры</i></p>	<p>«Рюхи» (местное название городков) — делали из дерева, в них играли мальчишки, сбивали палкой сами «рюхи».</p> <p>«Кости» («жохи» или «шлюхи»), гоняли мяч, «лапта» (подвижная игра, в которую играли девчонки и мальчишки), «попа» гоняли в основном мальчишки. Мальчишки делали ходули, сами и ходили, девочки этого не делали. Боролись ребята на улице, кто как, и маленькие, и старшие.</p> <p>Летом молодежь собиралась в клубе, только когда была плохая погода. Чаще все приходили в определенное место — Боровину (на территории современного Братского кладбища). На Боровине «просо сеяли» — игра-хоровод. Девушки ходили на гулянья в сарафанах, повойниках, были девушки и в платьях. Приходила молодежь из окрестных деревень. К. Л.А. помнит частушку:</p> <p style="text-align: center;">«Открывайте шире клуб, Верхнесурены идут. Там Погода тянется, Он никому не нравится.»</p>
<p><i>Игры на престольные праздники</i></p>	<p>К. Л.А. помнит, что 14 мая лето встречали на Боровине, костер жгли. На костер собирали кузова, тряпки, доски, воровали солому. Костры жгла вечером в основном молодежь, но иногда приходили и семейные, и мужики постарше. Вокруг костра были игры, но какие точно, К. Л.А. не помнит.</p> <p>Троица была престольным праздником в Городецке. После Троицы отмечали в Суре престольный праздник — «Сурский канун». Также престольным праздником была 9-я пятница</p>

---

	после Пасхи. На эти праздники варили пиво, пекли пироги, шаньги. Собирались молодежные гулянья.
--	---

---

Кроме анкеты «Календарные игры и обряды», во время опросов использовалась анкета «Народный психологический опыт», разработанная к.псих.н. С.В. Григорьевым. В экспедициях в Архангельскую область она была впервые опробована нами как дополнение к «Календарным играм».

Использование анкеты «Народный психологический опыт» в местных условиях (Пинежский район.) позволило нам: 1) наиболее полно представить не только общую картину детской игровой практики данной местности, но и весь жизненный игровой цикл отдельного человека; выявить место игры в различные периоды его жизни; осуществить анализ игровой деятельности человека.

Приведем наиболее интересный пример данной анкеты.

*Кто сообщает:* Малкина Екатерина Михайловна (далее М. Е.М.)

*Дата опроса:* 7.08.92 г.

<i>1. Любимые игры</i>	М. Е.М не выделяла любимые игры. Наиболее часто играли в «10 палочек», «рюхи», «следопыт».
<i>2. Детство</i>	М. Е.М в 3 года осталась без отца. Она была младшей (из 6 детей) в семье и поэтому много играла. Игрушек как таковых не было и она играла черепками, осколками чашек, блюдец, цветными стеклышками, которые находила на улице, строила домики из песка. Родители много работали.
<i>3. Отрочество</i>	С 14 лет М. Е.М работала на лесозаготовках. Играли в основном вечером, иногда до 12-ти часов, днем приходилось работать. Во все игры мальчики и девочки играли вместе («попа гоняли», «рюхи»), хотя много раз приходилось водить девочкам, все равно играли вместе.
<i>4. Юность</i>	М. Е.М. застала посиделки, но в ее время они уже были не такие, как раньше. На «саженки» (местное название посиделок) ходили все, несмотря на то, что их разгоняли, писали имена ходивших в стенгазете.
<i>5. Период зрелого возраста,</i>	М. Е.М в первый раз вышла замуж в 26 лет, во второй — в 36. После того как ее сестра вышла замуж, она продолжала ходить на посиделки, ей разрешал муж, но такое встречалось не часто. М. Е.М. много работала, детям

<i>семья.</i>	внимания уделяла мало. Семья была хорошей.
<i>6. Старость</i>	В старости работала в колхозе, вместе с детьми находилась мало. М. Е. М. не выделяет в своей жизни счастливого времени. В детстве — война, потом — голод, работа в колхозе. «До войны было хорошо. Самое лучшее время — сейчас, но нет уже здоровья, много болею».
<i>7. Отношение к играм и праздникам</i>	Взрослые не ругали детей за то, что они играли, ходили на праздники. Но когда дети и молодежь сбегали с сенокоса или других работ на праздники, их перехватывали и возвращали обратно.
<i>8. Вредные игры</i>	М. Е. М. считает, что вредных игр не было. Родители разрешали им играть .
<i>9. Дополнения</i>	М. Е. М.: «Сейчас у них (детей) игр нет, только шлеются и зло делают, да они сами не захотят учиться старым играм».

Помимо таких анкет создавались карточки на каждую игру, представляющую этнографический и педагогический интерес и наиболее полно описываемую информаторами, с дальнейшим подробным их описанием и паспортом.

Всего было записано и подтверждено более 100 игр, бытовавших в период с начала XX — по 40-е годы XX в. Собранный материал дал возможность выявить наиболее распространенные и любимые игры в этот период в каждой обследованной местности.

Подтверждены некоторые игры, которые были известны по материалам Н. С. Ефименко и В. С. Всеволодского-Гернгросса, Е. А. Покровского и некоторых других авторов конца XIX — начала XX в. Например: «чок-челнок», «чехарда», «лодыжки», «деревянные горки», «бабки», «камушки», «скакание на досках» и т. д.

Участие школьников в этнографических экспедициях по тематическому сбору материала «Детская игровая практика» создавало определенную специфику. Это давало возможность непосредственно опробовать ту или иную игру на месте и уточнить детали. Информаторы гораздо охотнее разговаривали на эту тему с

детьми, считая их интерес более естественным, чем у взрослого человека.

Собранный материал использовался при проведении праздников и игр как в детских коллективах Москвы, так и в Суре.

В.И. Харитонова

## **«Священные места» в свете проблем экологии: точка зрения современного шамана**

Вопрос о состоянии и сохранении «священных мест» на территории Сибири и Крайнего Севера стал одним из наиболее насущных в последние годы в свете возрождения этнических культур, традиционных верований, обычаев и обрядов, восстановления различных культовых и религиозных памятников и сооружений. В процессе религиозно-нравственных трансформаций, происходящих в нашей стране, проблема охраны и придания особого статуса местам поклонения духам у коренных народов Крайнего Севера и Сибири до недавнего времени не решалась вообще. Президент Ассоциации коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации С.Н. Харючи в своем выступлении на VIII Генеральной Ассамблее Циркумпольярной конференции инуитов (Нуук, Гренландия, 29 июля 1998 г.) поставил вопрос о необходимости включения территорий святилищ и ритуальных мест коренных народов Севера в систему охранных территорий. Он подчеркнул при этом: «Мы, коренные народы Севера России, радуемся тому, как восстанавливаются церкви и мечети в стране, как народы возвращаются к своим духовным истокам. Вместе с тем в отношении наших ценностей государством (государствами), виновным в осквернении святилищ, не предпринимается никаких действий. Все еще встречаются факты осквернения и следы вандализма на святых землях северных коренных народов»<sup>1</sup>.

Пожалуй, первыми о состоянии сакральных мест заговорили не представители администрации, а те, кто имеет к ним прямое и непосредственное отношение — местные шаманы и новые продолжатели их дела, которых чаще всего в современной литературе именуют *неошаманами*. Именно их голоса были услышаны представителями местных администраций, но, к сожалению, пока еще далеко не везде.

Современное состояние шаманской традиции позволяет говорить о существовании, как минимум, трех различающихся

групп лиц, имеющих отношение к шаманизму: это *традиционные шаманы*, выжившие и тайно сохранившие свою практику в советский период истории, а также их непосредственные преемники; *неошаманы* — люди близкие к традиции, но раскрывшие свои шаманские качества посредством иных, не наследственных шаманских практик (например, через целительские техники или духовные практики иных культур); *экспериментальные шаманы*<sup>2</sup> — те, кто обратился к выхолащенным шаманским техникам вне конкретной шаманской традиции и использует полученное знание вне рамок определенной традиционной культуры (последние обычно «посвящаются» в современных «школах шаманизма» на Западе).

Традиционные шаманы как и прежде продолжают свою практику — только теперь уже открыто — на местах. Некоторые из них оказываются втянутыми исследователями шаманизма или «предпринимателями от культуры» в сферу театральных демонстраций и художественной самодеятельности. Большинство же не идет на это, поскольку исконные представления не позволяют оценивать им собственную деятельность как род развлечения для публики. Эти люди, занятые своими проблемами, обычно не обращаются к активной общественной деятельности, хотя стараются сохранять традиции предков в родных краях и, разумеется, оберегают известные им священные места, призывая к тому же соплеменников.

Представителям экспериментального шаманизма нет надобности заботиться о своей территории природопользования. Впрочем, нельзя упрощать проблему, ведь такие шаманы знают о важности работы в «местах силы», где они получают «энергетическую подпитку». Именно поэтому они стараются обнаружить удобные для проведения их ритуалов уголки, часть из которых может иметь естественную привязку к каким-либо исторически известным территориям или объектам почитания местным населением. Таким образом, новые группы экспериментальных шаманов, как и объединения *неоволхвов*, например в Подмоскowie, отыскивают собственные «священные места», куда они регулярно приезжают для отправления своих обрядов. Однако эти «места силы» не окружены ореолом традиционного фольклорного знания, связанного с их особенностями и отношением к ним со стороны многих поколений практикующих шаманов, а потому воспринимаются даже

освоившими их экпериенциалами, скорее, как просто удобные для проведения обрядов территории. Разумеется, в настоящее время нет попыток со стороны представителей подобных шаманских групп официально закрепить за такими местами некий определенный статус.

Иное положение у неошаманов, которые обычно пытаются вписаться в культурную традицию собственного этноса, для чего не просто проводят многочисленные обряды, ведя традиционный образ жизни местного шамана, но и стараются восстановить те почти уничтоженные обычаи и обряды предков, о которых им известно. Многие из них, имея хорошее образование и довольно высокий общественный статус, организуют свои шаманские школы, где в соответствии с уже сложившейся системой обучения народных целителей (через которую большинство из них прошли сами), начинают готовить неопитов, желающих обратиться к профессиональной практике. Например, широко известна деятельность якутского организатора целительского движения в варианте в том числе шаманской практики В.А. Кондакова<sup>3</sup>, доктора исторических наук М.Б. Кенин-Лопсана, курирующего тувинские шаманские организации.

Не менее популярны сейчас общества, создаваемые под эгидой возрождения национальной культуры, что позволяет восстанавливать традиционные обряды и праздники иногда в виде художественной самодеятельности<sup>4</sup>, но чаще максимально приближенно к реальной традиционной практике. В последнем варианте неошаманы обычно занимаются освящением традиционных сакральных территорий или памятных мест. Так, например, в Хакасии Т.В. Кобежикова<sup>5</sup> периодически проводит подобные ритуальные действия и по собственной инициативе, и по инициативе местных деятелей культуры. На ближайшие годы там планируется массовое проведение мероприятий по освящению сакральных мест. В Туве также запланировано на лето 2000 и 2001 годов проведение обрядов освящения традиционных сакральных мест. Частично этот процесс уже сейчас идет по инициативе местных неошаманов и шаманов.

К вопросу об освящении и сохранении сакральных памятников люди, вовлеченные в шаманскую систему представлений, относятся очень ответственно. Они, видимо, значительно лучше, чем многие

их соплеменники, не говоря уже об администрации на местах и государственной власти, понимают важность наличия прямого контакта с природой, окружающей средой. Отношение к сакральным памятникам не только как к «местам силы», позволяющим восстанавливать человеку его собственный запас жизненных сил, «энергетически подпитываться», но и как к культурному наследию, как к местам древней религиозной практики заставляет их обращаться в различные официальные инстанции с просьбой о придании определенного статуса этим территориям или культовым объектам. Пока они с большим трудом находят понимание в местных администрациях. Более других в этом отношении повезло Туве, где традиционный шаманизм сохранился несмотря на все перипетии советского времени до наших дней. Местные власти там не просто признали право на существование шаманской традиции, но считают ее равноправной в кругу иных религиозных верований и всячески помогают ей в восстановлении утраченных прав. Однако и там, судя по сообщениям местных неошаманов, существуют сложности именно в сфере религиозно-экологической. В других регионах положение, как правило, еще более сложное. Схожа ситуация в некоторых районах Якутии: например, в Ямало-Ненецком автономном округе ведется плановая работа по выявлению, картографированию и приведению в надлежащий вид святилищ и ритуальных мест<sup>6</sup>, благодаря тому, что Гыданскому полуострову придан статус особо охраняемой этноприродной территории. Однако в целом создавшееся положение требует скорейшего изменения, причем по возможности с использованием научных подходов в оценке экологической значимости и священных, и так называемых «проклятых» мест, о чем со всей очевидностью говорят приводимые далее отрывки из интервью с неошаманами по проблемам сохранности священных мест и сохранения экологического равновесия в их краях.

*Из интервью с Николаем Мунзуковичем Ооржаком, тувинским неошаманом (окончил Институт культуры в г. Улан-Уде; в прошлом певец-горловик, выступавший с национальным ансамблем; некоторое время работал в «Центральной религиозной организации тувинских шаманов “Тос Дээр”»; сейчас имеет самостоятельную шаманскую*

*практику, периодически проводит семинары по шаманизму в Москве и иных местах). Запись сделана 23 марта 2000 г. в Москве. Интервью печатается в сокращении и с внесением значительной правки лингвистического характера. В скобках даны дополнения, сделанные для удобства восприятия текста читателем.*

(?) Охраняются ли сейчас кем-то священные места?

(!) Священные места не охраняются. Священные места народ сам держит в порядке, в чистоте; периодически (*люди*) приходят (*туда*) и проводят (*там*) ритуалы — по праздникам или (*в соответствии*) с семейными обстоятельствами. Они так делают. А вот — «Охрана природы» или... С шаманами государство не связано. Поэтому я даже хотел создать проект совместный с (*обществом*) Охраны природы. Но это не получилось. С чиновным аппаратом разговор я вел — но пока (*ничего*) не получилось.

(?) Скажите, а до 1986 г. в Туве камлали шаманы или из-за преследования советской властью все было прекращено?

(!) Все равно камлали. Даже работники партии — все равно приходили, тайно приходили, общались с шаманами. Потому что в случае смерти близких (*надо*) обязательно приглашать шаманов, больше никаких ритуалов (*не требуется*). В обязательном порядке (*в*) семью должны приглашать шамана по случаю смерти близких. Поэтому они — даже коммунисты, даже представители партии — приглашали, (*но*) не от своего имени, (*а*) от (*имени*) семьи. Но участвовали. При этом оставалась сила шаманизма.

(?) Это значит, что священные места все-таки сохранялись?

(!) Да, сохраняются и сейчас. Мне необходимо Вам сказать, что надо как-то поднять сознательный уровень шаманов, что именно священное место надо отметить: провести такие массовые мероприятия и объявить, что эти места — священные. А потом надо государству дать предложение от имени шаманов, чтобы эти священные места сохранялись и от имени государства. Можно создать такую систему, и тогда, наверно, получится. А так их (*надо*) заставлять просто защищать эти места.

(?) Наш проект сохранения священных мест был связан с экологией. Ведь любое священное место обычно очень чисто в энергетическом отношении и часто это так называемое «место силы».

(!) Да, это да. По этому вопросу я тоже размышлял. Но любое мероприятие должно иметь средства на проведение. Но если мы будем проводить в Туве такое мероприятие... Я, например, вот планировал аржан (*священный источник*) в трех местах создать; (*провести*) такой праздник с тем, чтобы народ сам сохранял

(потом эти аржаны), помогал государству; (чтобы люди) видели: такой обряд есть.

И народ там будет праздновать, и проведение это(го обряда) будет. И, конечно, мы сами это проводим. Но к этой практике можно привлекать других — из приятелей: из хакасцев, из алтайцев. Но конечно, если привлекать их — тоже надо средства иметь; надо создать документы всякие, и направление еще должно быть. Поэтому мне хотелось, чтобы как-то вот (шаманов) малочисленных народов собирать что ли и проводить единый «мост» в Туве, именно первое такое мероприятие — праздник, очищение аржана или места священного... А потом проводить в Хакасии мероприятия или в Алтае, в Якутии. (Объ)единить всех, чтобы (налаживалась) именно защиту природы. Тогда заинтересуется, конечно, может, и государство. Без народного участия, без праздников, без такой защиты — если народ не проявит (своей воли), государство не будет ничего делать. В научном смысле, конечно, сделаете, но они не будут тоже смотреть (обращать внимание).

(...)Именно тувинские шаманы, именно я сам лично использую духов тайги, духов дерева, чтобы лечить людей, исцелять людей именно вот в таких (священных, чистых) местах. При этом природа необходима в первую очередь. Если сохраним природу в чистоте и с сильной энергетикой, то (но)влияет на народ эта сила. Это — самое главное. И — связь вселенская. Наше сознание должно быть связано со вселенским (сознанием), тогда люди должны будут успокоить себя и жить, хотя и в трудном мире, но в своей местности, чтобы дальше продолжать свой род.

Надо через праздники, через очищение организовать такое. Я даже вот привлекал из зарубежных стран шаманов. Вот так сохраняем свою природу. Для сохранения природы мы даже празднуем (специальные праздники) — открываем дни начала энергетического действия природы. Если это будут все проводить, это будет хорошо.

Знаете, понять такое желание государству трудно. Государство желает связывать это с религиозными — или с буддийскими, или с крестьянскими (христианскими традициями). Но они не связаны с природой. Буддизм пришел к нам через Монголию, конечно. Но они взяли наши ритуалы: вот эти священные места, обряды... Вот это все они присвоили. Они читают молитвы и все, и больше там (в

*буддизме*) ничего же нету. Они (*государственные чиновники*) хотят, чтобы именно буддизм защищал, помогал защищать это (*природу*). Когда я разговаривал с методистами по защите природы, они так (*ое пожелание*) выражали. Потом я объяснил им: как вы так не понимаете, вот ученые люди сидите. У нас первым появился шаманизм, а потом буддизм. Шаманизм оставил (*завет*) защищать природу, (*который передается*) через поколения вашим детям. Ваши предки использовали шаманские ритуалы. Приходили в священные места и оставляли там что-то духам, связывали вас (*с духами*), чтобы ваши пути открыты были. И именно шаманизм надо связывать с защитой природы. Их (*шаманов*) надо использовать, чтобы защитить природу.

*Из интервью с Татьяной Васильевной Кобежиковой, хакасской неошаманкой (окончила биогеографический факультет Красноярского пединститута, высшие целительские курсы при Всероссийском научно-исследовательском центре традиционной народной медицины «ЭНИОМ»); участвовала в организации Лаборатории по исследованию методик народной медицины в г. Абакан, а также Центра шаманской религии; на время записи интервью имела индивидуальную целительскую и шаманскую практику). Запись сделана 26 декабря 1999г. в Москве.*

(?) Что происходит сейчас с сакральными или священными местами на территории Хакасии?

(!) На территории Хакасии очень много священных мест. Очень много. Во-первых, (*много*) археологических памятников; вся Хакасия как бы является уникальнейшим памятником археологии, истории и природы, потому что на территории Хакасии (*находится*) около 300 рек, ручьев и речушек различных, затем большое количество озер, которые являются целебными, священными озерами; очень много священных сакральных гор, которые представлены также и археологическими памятниками. Затем просто память в народе живет, что эти места сакральные, священные, что без надобности ходить туда нельзя. Вот. Некоторые там вешают тряпочки, просто кормят духов, кладут монетку...

(?) Эта закономерность четко везде прослеживается: где археологический памятник, там обязательно будет сакральное место?

(!) Да.

(?) Люди специально так делали?

(!) Ну, конечно, так. Любой археологический памятник, находящийся, например, на вершине горы — будь то крепость, будь то какой-то храм, сделанный на вершине горы — он как раз и является вот этим сакральным местом.

У нас в Хакасии очень много *менгиров*, очень много курганов. Курганы — они все являются священными местами, не только могильники, но просто курганы: все равно к ним отношение должно быть уважительное.

(?) Расскажи, пожалуйста, о них поподробнее.

(!) Можно просто начать с очень высоких гор. Например, гора Борус. Борус-хан был один из священных богов в хакасском пантеоне, один из хакасских богов. Дальше — гора Ымай или Умай. Это вот имя женской богини, покровительницы женщин. Затем место такое Кан-Тигир, Хан-Тигир. Это все места говорят о том, что они были сакральные, священные.

Например, город Минусинск — Минусуг. *Минусуг* — это живая вода. Он тоже стоит на священном месте, и там, где стояла церковь, раньше было какое-то святилище. Но это уже Красноярский край. А в самой Хакасии — можно сказать, начиная с Абакана — там есть гора Самохвал. Вот на этой горе Самохвал раньше делали таег. *Тайыг* — это поклонение небу. Там же делали множество других обрядов — поклонение Солнцу... И просто молили духов, чтобы они дали им благополучие.

Дальше есть — это я вокруг Абакана называю — гора Тепсей, Куня. Там археологические памятники и в то же время такие места.

Затем за городом Пригорском нашли городище. Раньше тоже все считали, что это священное место, сакральное — место обитания духов.

Есть такая долина — Салбыкская долина, Долина царей. Ну, это вот я про археологические памятники (*говорю*). Там очень большие захоронения. И вот большой Салбыкский курган, который внесен в энциклопедию. Это место считают очень сакральным. И сакральное место — ворота, через которые был вход в долину. Есть такое поверье. Раньше люди, когда уходили на войну или задумывали какое-то дело, (*то*) проходили через эти ворота. И также там проводили посвящения военачальников, каких-то ханов —

избранных.... Было бы неплохо, если бы наши начальники ходили через эти ворота.

Ну там, действительно, как вот объясняют, например, ученые: эти камни стоят на двух разломах. Два разлома (*находятся рядом*), и оба дают различное излучение: в одном месте это положительное излучение, во втором — отрицательное. Геомагнитное излучение. И между ними создается вот это поле благоприятное. Когда человек находится между этими двумя камнями, то ощущения такие — очень многие люди говорят — что начинает раскачивать, такое ощущение невесомости возникает, поднимаются руки — такое ощущение, что просто взлетаешь. И если ты поставил какую-то задачу, и она должна исполниться — такое ощущение, что тебя просто проталкивают вперед и ты должен пройти через эти ворота. А если же ворота «закрыты», то (*возникает*) ощущение, что тебя тянет назад. И ты — ты можешь пройти, но будешь идти, как вползать.

(?) Это можно рассматривать как своеобразное гадание?

(!) Да, это своеобразное гадание.

(?) Люди ходили туда до недавнего времени?

(!) Да, да-да. Там же, значит, (*находятся*) мужской и женский камни. Один камень мужской, фаллической формы, а женский камень — более округлый такой. И на мужском камне выдолблено место, куда можно прислоняться — люди там лечили спину, голову; а (*там, где*) женский — тоже (*лечили*) женские места, обращались к женскому камню.

Вообще об этой долине можно сказать, что (*для ее охраны*) требуются какие-то особые законы. Имея законы об охране памятников природы и истории, нужно еще принимать закон о священном месте хакасского народа, потому что там идет большое паломничество. И для того, чтобы ограничить (*поток людей*), или хотя бы чтобы просто местные власти относились к этому с уважением, каким-то образом нужно разъяснять людям, как надо вести (*себя*) в сакральном месте.

(?) Должен быть организованный туризм под охраной местных властей?

(!) Да.

(?) Какие еще интересные сакральные места есть в Хакасии?

(!) Чуть подалее от этой долины есть такое место — Кутеньбулук. Это тоже священное место, это тоже археологический памятник. Считают, что там была палеолитическая стоянка. Это тоже довольно известное место, описанное в литературе. Это место — грот Двуглазка.

(?) Чем оно интересно как священное место?

(!) Там, во-первых, идет общение с духами нижнего мира. И в свое время мы разговаривали — был Сунчугашев, археолог, и мы с ним проезжали очень много по территории Хакасии и специально проводили такой эксперимент. Мы пытались переночевать — там небольшой источник... И, может быть, из-за того, что там подземные пустоты или еще что-то такое... Там ночевать совершенно невозможно, там духи постоянно тревожат. Такое ощущение, что всю ночь потряхивают. Трясут, возникает головная боль, потом приступ страха какой-то невообразимый просто...

И когда переместились мы в Салбыкскую долину — несмотря на то, что там захоронения, мы спали очень покойно, без всяких страхов. И ничего (*не происходило*), и сон был очень крепкий.

(?) Это место можно считать негативным?

(!) Да, это негативное место, и оно существует (*используется*) для определенных обрядов.

(?) Для каких?

(!) Для каких? Ну вот — обряд-поклонение духам нижнего мира. Ну, как «поклонение»? Всех духов нужно уважать, так как мир триедин в наших верованиях. Мы отдаем почтение духам среднего мира, верхнего мира, а также и нижнего мира, потому что со всеми духами нужно жить в мире.

Затем уже недалеко от Абакана, юго-запад больше... Это в сторону Аскиза. Есть место — гора Ультат. Это тоже священная гора. Там по мифологии, по легендам последний хакасский правитель Барбек проводил какой-то бой. И там часто очень до сих пор проводятся обряды поклонения небу и поклонения вот этому предку.

Буквально, наверное, метрах в пятистах от этого места есть такой небольшой менгир — камень в виде волка, сидящего волка. Он называется Белая Волчица. Несколько лет уже там проводится обряд поклонения Белой Волчице, прародительнице всех тюркских народов. Это тоже считается священным местом.

(?) Оно как-то охраняется теперь? Ведь вы там регулярно проводите обряды.

(!) Ну, там стоит столб, возле горы Ультат; и у этой Белой Волчицы стоит столб, но никакой оградки, ничего нет — просто на кургане... Вот. И дальше — дальше идут горы, горы Саксурские, в сторону Кузнецкого Алатау. Предгорья Кузнецкого Алатау. Там есть озеро Кулан-кёль. Это озеро... *Кулан* по-хакасски — это лось, Лосиное озеро. Оно тоже священное. Там делали поклонение, обряд поклонения духам воды. Очень большое, красивое озеро. Можно сказать, что оно — одно из чистейших озер. И дальше там — каждый род, который проживает в тех деревнях, которые находятся в окрестностях, — у каждого рода была своя гора священная, свое дерево, свой ручей, которым они поклонялись и проводили (*там*) обряды. И в общем-то все это делается и до сих пор — то есть приезжают, там кормят духов, привязывают ленточки, кладут монетки. И есть священный источник, аржан — он сероводородный. И там тоже священное место.

Вообще любые целебные озера, реки, ручейки — они являются священными, потому что (*воспринимаются людьми*) как подарок духов, (*данный для того*), чтобы люди лечились.

Дальше по этому же Аскызскому тракту в сторону Тёи есть такое место — деревня Казановка. Там сейчас сделали историко-этнографический заповедник; по-моему, так он называется. Там очень много тоже священных таких мест. Там стоит белый камень, менгир, которому поклонялся род определенный. И тоже это место само по себе... но если его «перевести» — его можно называть «место силы».

А потом есть ложок небольшой, в этом ложке очень много наскальных рисунков. И также есть (*личина*)... Даже окуневская личина — может, она более древняя... И по всем этим горкам — большое количество наскальных рисунков, большое количество площадок ритуальных, где проводились эти обряды... Ну, сейчас вот это — исторический заповедник, вернее, музей под открытым небом, и (*он*) вроде как охраняется государством.

(?) Это единственное охраняемое место такого рода?

(!) Да-да-да, это единственное место; и то там энтузиаст работает.

(?) Назови его, пожалуйста.

(!) Леня... Я забыла его фамилию. Он приехал из Питера и там сейчас проживает. Он сделал большую работу. Он делает паспортизацию этого музея. Находит объекты эти — исторические, археологические, наносит на карту. Там же проводят раскопки археологи ленинградские.

Вот это — южная часть, такая наиболее известная. Ну и дальше по реке Абакан очень много гор. Священные горы, они имеют сакральное значение. Но, например, на одной из таких гор «белый монах» или «белый лама» строит себе монастырь. Этот, как его...

(?) Востоков?!

(!) Да! Он там обретается. У него там есть ученики. Он собирает травы в больших количествах и увозит. Он как бы осваивает священную территорию...

(?) И никто не запрещает ему это делать?

(!) Никто не запрещает. Он купил землю, ведет строительство. Единственное, что там можно было запретить — как-то отловить его, (из-за) то(го), что он траву собирает и вывозит в большом количестве.

(?) А как это запретить?

(!) На это нужна лицензия.

(?) Да она у него, скорее всего, есть...

(!) Российская, а нужна местная.

(?) Он и местную купит. Это известная личность.

(!) Дальше на север, если смотреть по тракту, там тоже есть очень много курганов, есть такие небольшие горки, где проводились обряды в свое время. И очень много озер. Вот это район Шира-озера. Очень большое озеро, оно целебное. И было известно — Иваницкий там, золотопромышленник в XVII–XVIII вв.; они делали лечебницу. А туда народ ездил молиться и лечиться: заходили купались, лечились грязями — местное население... И буквально за горкой в 5-ти километрах есть пресное озеро. Такое очень большое. Ширинское озеро — 8 километров в длину, 5 в ширину, а пресное где-то в таких же пределах... Там чистейшая вода. Считается, что по чистоте воды не уступает Байкалу. Это озеро намного чище, чем Байкал. Очень мягкая вода и там.... Само по себе озеро красивое, и там проводили обряды поклонения духам воды. И дальше уже идет цепь озер. Недалеко от этого Шира есть тоже небольшое озеро Шунеп, а с юне — по-хакасски это одна из

душ. Вот это озеро, где обмывали одну из этих душ. Оно соленое, там есть горячие источники — со дна бьют.

Сейчас повальное увлечение (*лечением на озере*). Просто там приезжают люди и лечатся совершенно диким образом... Не знаю, как эти озера все это переваривают и терпят.

Есть озеро Белё. Озеро Белё — тоже два озера рядом прямо, буквально небольшой промежуток между ними. И одно озеро менее соленое, приближенная к пресной вода, а другое озеро — очень соленая вода, и они находятся друг к другу углом. И между этими озерами есть вершинка. Называется Челпан. И на этой горе было укрепление какое-то фортификационное, видимо, ну и, вероятнее всего, еще какое-то храмовое сооружение. Там большое количество камней наложено друг на друга. И тоже это самое место считается священным обиталищем духов. Само побережье озера — там есть памятники такие, где проводились обряды. Вот мы нашли тоже уникальнейшее место — ритуальную площадку. Она археологами нигде не зафиксирована, но место очень сильное. И явно видно, что человек приложил руки к тому: туда привезены большие-большие камни, которых нет поблизости — такие, как стоят менгиры на курганах; и они поставлены на берегу вот этого озера, вот этой площадки.

Дальше в этом же районе есть место, уникальнейшее место — археологическое, называют Сундуки. По-хакасски называется Онно. Вот это место — археологи считают — там (*была древняя*) астрономическая обсерватория. А это место у хакасов считается тоже священным. Онно — в переводе означает «место наблюдений». И там есть скала. Издалека она в виде большого-большого сундука высится над этой горкой, над этой сопкой; и по поверьям, по рассказам, туда собираются духи со всех окрестных мест — со священных рек, с озер, с гор... Они там проводят свои праздники какие-то, и даже говорят, что можно видеть их по таким мерцаниям... Можно ощутить — иногда в виде вихря они проносятся. Вот. И там большое количество храмов таких своеобразных. Каждая гора — а их там в ряд стоят пять горок — каждая гора чего-то обозначает. Одна гора — хранилище времени. Как раз мы говорили о том, что там выдолблен грот и там две змейки, направленные друг к другу. И на этой горе есть очень много интересных мест: например, место любви. Там нанесен

всего один значок, рисунок, где занимаются любовью. Возраст которого (*рисунка*) тоже две с половиной тысячи лет. Дальше места с птицами, тоже нарисованы.

(?) А это что значит?

(!) Орлы нарисованы.

(?) Это место для шаманов?

(!) Да, да-да. Там же ритуальная площадка перед этим местом. И следующая горка — там тоже ритуальная площадка, выложенная камнем. Есть наскальные рисунки, на которых изображено как раз эпическое путешествие героя или одного из героев. И там — своеобразная сакральная дверь, то есть ворота в эти горы, вообще в этот мир.

Также там есть еще одно очень интересное место — совершенно отдельный гротик; там изображен летящий человек, то есть человек с крыльями — без рук, без ничего, просто есть крылья... Вот это место тоже очень сильное, потому что (*я*) пробовала свой бронзовый амулет... Я его хотела просто почистить в этом месте — он у меня вдруг поднялся параллельно! То есть по законам физики он не должен так делать, потому что он тяжелее (*воздуха*). Он поднялся параллельно земле, развернулся и в общем был в таком состоянии, что это привело в изумление и меня, и тех, кто там были.

Дальше по этому комплексу каждая горка представлена такими очень интересными памятниками. Можно об этом очень-очень много рассказывать, но сам вот этот комплекс — его тоже нужно охранять и там делать какие-то... Ну, я не знаю, смотровые площадки что ли, прокладывать дорожки, потому что большое количество людей пытаются туда попасть: колдуны, экстрасенсы, шаманы местные — кого только не бывает, и все чего-то хотят получить. И сейчас там большое количество надписей: людей это место очень сильно притягивает и они... Например, можно увидеть надпись: «Здесь был Вася»... Это очень большое и сильное место.

Дальше на север (*находится*) место слияния двух рек, двух Июсов — Белого и Черного, где они, слившись, образуют реку Чулым. Тоже место сакральное. И сами по себе реки Белый и Черный Июс — белая и черная вода — они тоже имеют очень большое (*сакральное*) значение.

Ну и сама по себе Чулым, река, по-хакасски означает «дорога». Эта река впадает в Обь. По берегу этой реки тоже очень много таких сакральных мест, где проводились всяческие обряды. По течению реки Белый Июс есть место Малая Сые и место Толысас. Оно чем знаменательно — на Малой Сые (*была*) стоянка человека 34 тысячи лет назад. Там же проводились очень интересные обряды сакральные, о которых я просто не буду рассказывать. И там (*находится*) большое количество пещер, то есть стихии соединены. Вообще там были какие-то экстрасенсы, они считают, что это — одна мировая чаша какой-то энергии космической и земной...

(?) Типа Шамбалы что-то?

(!) Да, что-то типа Шамбалы. Там можно уйти в нижний мир, опять же, в верхний мир... На вершину горы можно подняться. И там же протекает река. Причем место по энергетике очень сильное, уникальнейшее место. Там очень красиво. И недалеко, чуть выше по течению, есть место Аспад, где нанесены наскальные рисунки, но возраст которых уже около 9 тыс. лет, (*так считается*) потому, что это рисунки — охрой нанесенные.

И уже ниже по течению вот этот ? Анзас. Гора. Священная гора, в которой большое количество отверстий. Там девять отверстий. Это природные отверстия. Место считается очень священным. И в этом месте как раз проходит тропа шамана. Шаман, проходя определенные посвящения, поднимался по этой тропинке выше и выше и доходил до большого грота. Там большой-большой Анзасский грот и рядом есть ритуальная площадка.

(?) Это у хакасских шаманов там проходило посвящение?

(!) Да-да-да, в наших традициях. И причем это очень древние традиции, потому что если взять вот этот грот Проскуракова — он в начале этой горки находится — там нанесены тоже личины из охры, в небольшом таком гротике в виде пещерки. Темная пещерка, и там три личины, возраст которых может быть от 7 до 9 тыс. лет. Это не мое мнение; он (*грот*) описан Проскураковым, известным путешественником и ученым. И дальше уже идет тропа; вот именно она — древняя тропа, выбитая; там поднимались на лошадях, ходили пешком. В самом Анзасском гроте есть руническая еще надпись, что там был один из сыновей такого-то князя...

(?) А вот там, где «тропа шамана», там сейчас бывают посвящения?

(!) Да, бывают посвящения. Но это бывают закрытые (*посвящения*), очень тайные. И сама по себе эта гора — место силы, потому что, попадая туда, тоже себя чувствуешь необыкновенно, и состояние такое — непонятно какое. И если тебе туда не надо — ты ни за что не пройдешь. Шаман, пройдя вот эту дорогу, должен получить перерождение. И с ним происходят какие-то другие вещи...

(?) Какие?

(!) Такие, что он приобщается к миру духов и становится более сильным.

(?) Физически это трудная дорога?

(!) Физически она не очень трудная. Она больше вот на психофизическое состояние, наверное, влияет. Мы тоже несколько раз пытались пройти, но каждый раз бывает по-разному.

В детстве я просто эти места все исходила в свое время. И непонятно опять же, почему меня в этих местах носило. То есть я не знала об этом и только вот недавно эти сведения получила от своих близких. А до этого я там пропадала. Моя деревня, где я росла, в 12-ти километрах, и тем не менее я приезжала на лошади верхом, потом лошадь проводила по тропе и привязывала где-нибудь, треножила. А сама ходила в этих местах. Это очень сильные места. И самое главное, что они имеют еще и познавательный интерес, кроме сакрального значения... Просто это очень красивые места, это памятники природы — пещеры, гроты, берег реки. Необычайно красивое место такое. Я думаю, что люди выбирали еще именно из-за этого.

Ну и плюс энергетика (*особая, которая там имеется*); потому что излучения идут вот эти геомагнитные — пещера: там разломы, там полости... Это такой вызывает интерес! Люди, попадая вот в это место, чувствуют, что они попали в какую-то другую страну, другой мир и, находясь там, они очень многое для себя открывают, даже те люди, которые не приобщены совершенно к каким-то сакральным делам...

(?) Татьяна, видимо, эти места изначально можно подразделить на те, куда можно запускать туристов (под наблюдением местных властей, например) и те, куда лучше никого не допускать?

(!) Все дело в том, что нужно, конечно, не пускать в эти пещеры, но я скажу, что эти пещеры нещадно эксплуатируются.

Оттуда вывозятся натечные образования. Из-за того, что большое паломничество спелеологов, из-за того, что это место очень интересное, уникальное, с окрестных городов — с Красноярска, с Томска, с Новосибирска, с Новокузнецка, с Абакана, с Минусинска — бывает паломничество. Вот мы на 7 ноября были там — там было в пределах тысячи человек. И вся деревня вот эта Малая Сья — там очень мало местных жителей, она раскуплена спелеологами, которые приезжают и отдыхают там. Это может нанести непоправимый ущерб. Не разрешить сейчас очень сложно, а чтобы разрешить — нужны какие-то другие моменты. И можно делать паломнический туризм. Но там бы по-хорошему нужно было бы сделать природный национальный парк. Там рядом деревни вот эти этнографические. Можно было бы сделать национальный парк историко-природно-этнографический...

*Из интервью с Игорем Геннадиевичем Ореховым, помощником Т.В. Кобежиковой (к шаманской практике обратился в результате успешного лечения методами шаманской терапии). Записано 26 декабря 1999 г. в Москве. Интервью приводится в сокращении.*

(?) Как Вы считаете, на какие сакральные места в Хакасии надо сейчас обратить особое внимание — и по ценности их, и по состоянию, в каком они находятся?

(!)...В частности, я хотел бы обратить внимание на один из уникальных памятников истории, который изучается учеными из Новосибирска. Например, академик Ларичев провел, наверно, двадцать экспедиций на этом месте и научно обосновал свои открытия. Это место называется «Сундуки». Там четыре храма природных, об одном из которых я хочу рассказать более подробно. Это так называемая природная, обработанная человеком скала, которая была превращена (в далеком прошлом) в обсерваторию. Там четко можно различить связь между вырубленными скалами, нишами; связать их с лунными и солнечными циклами — годовыми, месячными; то есть (выделены циклы) как лунных фаз, так и солнца.

Уникальность (этого места) состоит в том, что это энергетически очень сильное место, которое признано шаманами. На этом месте справляются обряды, связанные с солнцестоянием... Я беседовал там с академиком (Ларичевым), он считает, что любой

камень, который там лежит — ну, это явно видно по расположению этих камней там — он связан именно с положением звезд на небе, с положением солнца в разное время года. Даже те дорожки в скалах, которые там явно тоже можно проследить, связаны с какими-то культовыми обрядами и жертвоприношениями.

Эхо, которое необычно для этих мест, животные, птицы, которые там появляются в определенное время года, культовые места для костра, для жертвоприношения, которые тоже с вершины этой скалы видны явно... Их нельзя никаким другим способом, так сказать, обозначить, потому что в свое время там была местность низменная, приходилось, видно, людям раньше специально искусственно делать каменные вот эти холмы для того, чтобы там можно было проводить обряды. В скалах вырублены ниши, которые свидетельствуют не только о том, что там как бы обозначились определенные дни и времена года как лунного, так и солнечного календаря, но и места, где стояли жрецы; там явно прослеживается иерархия, то есть на определенных местах явно можно представить себе их, как это все происходило. Несмотря на то, что со временем это как бы обрушилось частично от суровых климатических условий, которые, конечно изменились там... Это (*обряды*) проводилось там где-то 2–3 тыс. лет назад, так датировано учеными; за это время, конечно, изменения произошли, ряд скал обвалился, но общую картину можно нарисовать. По рисункам, которые там (*имеются*), (*но*) наскальным изображениям, (*можно понять*), для чего это (*было сделано*) и с чем это связано.

До конца исследование (*академика Ларичева*) еще не завершено, но (*возникает*) большая тревога за то, что постепенно информация разносится в книжки, печатается... Поэтому туда начинают люди ездить, (*чтобы*) подпитываться энергетически, совершать какие-то обряды, не связанные с местом, а (*связанные*) с другими культурами какими-то. Они чувствуют силу этого места и пытаются как-то взаимодействовать с ней. Но, приезжая туда, они, частично, к сожалению, разрушают (*окружающее*). Люди привозят краску с собой и пишут на камнях, скалывают рисунки, которые были выбиты (*в древности*), и они исчезают не в результате естественного процесса, а в результате действий кирки и топора. А на научные экспедиции дают очень мало денег...

Обговаривались идеи создания там национального парка. И администрация местная, конечно, пойдет навстречу, если найдутся какие-то организации, в том числе и зарубежные, которые смогут в этом помочь. Если не организовать сейчас защиту, то будет утерян уникальный памятник культуры.

В ближайшее время академиком Ларичевым будет издан фундаментальный труд, в котором он обосновывает связь археологии с астроархеологией. Надо обосновать энергетику этого места (*доказать уникальность места в энергетическом отношении*), как-то защитить это место. Очень хотелось бы, чтобы люди это поняли и кто-нибудь бы заинтересовался этим.

Там же не только это место. Рядом расположены пещеры, озера целебные, которые использовались еще со времен Чингис-хана для лечения. Это было скрыто, мало кто знал (*о целебных свойствах озер*). Но они были эффективны от всяких болезней. А сейчас в этом отношении паломничество идет тоже. Эти дикие пляжи (*которые там стихийно образовались*) наносят сейчас колоссальный ущерб и экологии, и самим местам. Если кто-то может, я прошу заинтересоваться этим делом, потому что это — наша душевная боль. Это Ширинский район республики Хакасия. Но Хакасия — это уникальная страна. В этом отношении занимающая территорию больше, чем сама республика. Там есть памятники природы, которые защищены уже местными органами власти, но в силу финансовых проблем они (*местная администрация*) это делают не настолько хорошо, как хотелось бы.

И хотелось бы защитить сакральные места, шаманские места, которые также постепенно открываются в результате разных причин, в том числе в результате вот этого дикого интереса к энергетике, которая там ярко проявляется... А дороги там хорошо развиты, на территории Хакасии, подъезд не составляет труда...

(?) Что Вы, человек, имеющий шаманский опыт, можете сказать о «проклятых» местах?

(!) Раньше, чтобы основать деревню, люди обращались к природе: они чувствовали природу. Каждая деревня, которая образовалась до революции, была основана таким образом, (*что при этом*) учитывалось очень много факторов. В том числе исключалось появление в этой деревне или рядом так называемых геопатогенных зон. После революции это все перемешалось, на это

уже никто не обращал внимания — на «проклятые» места — и поэтому основывали деревни, где укажут власти. Сейчас очень дорого медицинское обслуживание, люди обращаются к шаманам и целителям. Некоторые из них сделали выводы, что в определенной местности, где были построены новые поселки, существует определенная закономерность по каким-то заболеваниям, в том числе по раковым заболеваниям. Например, знают, что болеют раком легких преимущественно вот в этой деревне, желудочно-кишечными — в этой. Даже независимо от того, какая вода там или что-то. Все это связано с тем, что было выбрано место неправильно. Сейчас уже, может быть, сделать с этим ничего сразу нельзя, но учитывать это в будущем необходимо.

(?) Расскажите, пожалуйста, о Черном озере.

(!) В Ширинском районе есть такое место, Черное озеро. Исторически, по названию — «Черное» — оно уже говорит об осторожном с ним обращении. Сейчас известно, что там близко на поверхность выходят урановые руды. В некоторых местах там просто нельзя гулять, но не каждый человек разберется, что если криво растет дерево или кустарник там — карликовый, а это не Заполярье, то вообще тут лучше не копать, а лучше отсюда уйти. И там даже звери не живут, дорожки делают, но не живут.

Информация об урановых рудах, конечно, была раньше закрытой «в целях безопасности», государственную тайну составляла... А теперь (*эти места*) еще и раскопаны, многое выходит прямо на поверхность — это же надо все учитывать.

(?) Добыча золота наносит экологический ущерб краю?

(!) Слава Богу, в последнее время в связи с кризисом это поутихло. Вообще это наносит бешеный ущерб.

(?) Там используются какие-то вредные вещества?

(!) Да, цианиды, по-моему. Говорят, что они со временем исчезают, но это же слова. Надо видеть, что там происходит.

(?) Священные места в планах разработок полезных ископаемых никак не учитываются?

(!) Конечно, нет. Еще с царских времен первые медные копейки из Хакасии (*были*) — медная руда добывалась на территории Хакасии. А потом за историю Хакасии оттуда вывезено столько золота, что... Третей запасов золотых империи было оттуда... Никто там никогда ничего не учитывал! Сейчас уже понятно, что это

наносит колоссальный ущерб экологии и все это может приобрести необратимый процесс. Хотелось бы сохранить хоть что-то для потомков, потому что целительная сила этих мест — она просто поражает. Это и на мне было испытано, и на десятках тысяч других людей, которые там пролечились. Например, курорт на озере Шира, который был основан в прошлом веке (он всегда имел статус всероссийского) — туда добирались люди на лошадях, чтобы вылечиться от разных недугов.

Там есть, например, ряд озер у нас, которые по составу воды как Мертвое море — там человек не тонет, можно читать газету, лежа на воде — выталкивает вода, там соляные какие-то барханы есть... Там лечили всегда заболевания кожи, общее состояние. Дальше — озеро Шира, на котором лечили все желудочно-кишечные заболевания, печень: вода, которая там — она спасает ото всех внутренних болезней, желудочно-кишечных. Еще одно озеро — озеро Шунет, по своему названию оно говорит о том, что это как бы сакральное тело, где человек вылечивает общее состояние, ауру свою восстанавливает. Все эти озера самовоспроизводятся, вода очищается сама, как на Байкале, несмотря на то, что в советское время там были кошары. Когда, слава Богу, разорились совхозы, через некоторое время озера восстановились. И есть озеро Иткуль, где вода сравнима с байкальской. И все это на одном месте, очень компактно расположено. Там еще во времена Чингис-хана люди успешно восстанавливали себя, свою энергетику. И это необходимо сохранять (*в чистоте*), иначе природа отомстит нам.

### *Примечания*

<sup>1</sup> Харючи С.Н. Современные проблемы коренных народов Севера. Томск, 1999. С. 72.

<sup>2</sup> Термин — кальку с используемого для обозначения явления *experiential psuchoterapy* — предложил В.В. Майков, что, как мне представляется, удобно и логично может быть распространено на *experiential shamanism*, поскольку слово «экспериментальный» (опытный), а именно так можно было бы перевести это название, в данном случае не отражает суть явления. (см.: Духовный кризис: Когда преобразование личности становится кризисом. М., 1998. С. 8).

<sup>3</sup> О В.А. Кондакове см., напр.: Балзер М.М. Современный саха-шаман // «Избранники духов» — «Избравшие духов»: Традиционное шаманство и

неошаманизм / Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 4. М., 1999. С.183–193.

<sup>4</sup> См. пример возрождения традиционного праздника ительменов «Алхалалалай» в ст.: *Мурашко О.А.* Шаманство и традиционное мировоззрение ительменов // «Избранники духов»... С. 160–182.

<sup>5</sup> О Т.В. Кобежиковой см.: *Харитонова В.И.* «Избранники духов», «преемники колдунов», «посвященные Учителями»: обретение магико-мистических свойств, знаний, навыков // Этнографическое обозрение. 1997. № 5; *её же.* Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных интерпретаций и возможности современных исследований // Этнологические исследования... М., 1999. Т. 3. Кн. 2. С. 585–593; *её же.* Вариации на тему... Странствия по мирам Психической Вселенной в традиционном и экспериментальном шаманизме // «Избранники духов»... С. 251–259.

<sup>6</sup> *Харючи Г.П.* Традиции и инновации в этнической культуре ненцев (вторая половина XX века). Автореферат дисс. ... канд. ист. наук. Томск, 1999. Перечень священных мест Гыданского полуострова представлен в Приложении № 3 к тексту диссертации.

А.П. Зенько

## **Опыт изучения традиционной культуры коми-зырян юга Тюменской области** (по материалам этнографической экспедиции 1991 г.)

Этническая культура диаспоры коми является одной из наименее исследованных тем в западносибирской этнографии. В то же время важность данной проблематики трудно переоценить, поскольку коми, достаточно широко расселившиеся на территории Тюменской и севера Омской областей, оказали заметное воздействие на этнокультурную ситуацию в регионе.

В настоящей публикации представлены материалы, полученные в течение августа 1991 г. в ходе полевых этнографических исследований среди коми-зырян, проживающих в Ялуторовском районе Тюменской области. До этого культура ялуторовских коми не становилась объектом детального этнографического исследования, а полученные нами данные были опубликованы лишь в очень небольшом объеме. Однако не только эта причина побуждает вновь обратиться к собранному материалу. В 1996 г. нами вновь была совершена кратковременная экспедиционная поездка к ялуторовским коми, в ходе которой выяснилось, что их этнические особенности быстрыми темпами нивелируются, многие пожилые люди, являвшиеся основными носителями традиций, ушли из жизни, и несмотря на сформировавшиеся в последние годы культурные связи с Республикой Коми, традиционная культура данной этнической группы уходит из повседневной жизни, приобретая в лучшем случае черты фольклоризма. Принимая во внимание эти обстоятельства, мне кажется полезным представить полевые материалы, полученные в 1991 г., в более полном объеме. Приводимая ниже информация систематизирована и в определенной мере обобщена, все сведения проверены по данным нескольких информантов.

**Общие сведения.** Ялуторовские коми живут компактной группой на севере Ялуторовского района Тюменской области. Они составляют значительную часть населения сел Ивановка, Большое и Малое Тихвино. К ним примыкает также село Старая

Александровка, относящаяся к соседнему Ярковскому району. Эти населенные пункты были образованы переселенцами коми в середине XIX в. Здесь также высок процент русского населения за счет полностью обрусевших коми и сселенных во время укрупнения жителей окружающих небольших деревень — потомков переселенцев из нечерноземных губерний России конца XIX — начала XX в. В Старой Александровке около половины населения составляют татары.

Согласно народным преданиям, село Ивановка было основано 7 июля 1841г. Это произошло в Иванов день, в честь которого и было названо село. Большое и Малое Тихвино, как считается, образовались днем позже — 8 июля и получили свое название в честь дня св. Тихона, отмечавшегося в это время. Если в отношении Ивановки нет оснований оспаривать эту дату, то с селами Тихвино дело обстоит сложнее. Уже предварительное изучение генеалогии коренных жителей данных сел показало, что последние не могли возникнуть ранее 60-х гг. XIX в. В народной памяти сохранились сведения, что первоначально Большое и Малое Тихвино составляли одно селение, которое располагалось на р. Тобол. Однако первые же паводки затопили деревню, и жители вынуждены были перенести ее дальше от берега реки. Во время переноса Тихвино разделилось на Большое и Малое, причем некоторые информаторы утверждают, что разделение произошло по национальному признаку — в Большом Тихвино, как и в Ивановке, осели коми-зыряне, а в Малом Тихвино — коми-пермяки. В то же время большинство малотихвинских старожилов утверждает, что их предки не знали языка коми, говорили исключительно по-русски и сами себя коми не считали, хотя название «пермяки» сохраняется по отношению к малотихвинцам до сих пор. В этой связи можно предположить заселение Малого Тихвино либо полностью русифицированными коми-пермяками, либо русскими из Пермской губернии. Впоследствии они смешались с коми-зырянами, поскольку между перечисленными тремя селами практиковался активный брачный обмен. В результате примерно к началу нашего столетия малотихвинцы в большинстве своем знали коми-зырянский язык. Более того, у всех жителей этих сел сформировался однородный культурный облик, от

которого несколько отличается Старая Александровка, где весьма значительно влияние татарского компонента.

**Некоторые статистические данные.** Статистическая информация по коми-зырянам Ялutorовского района была собрана в результате обработки похозяйственных книг Ивановского сельсовета. Все сведения приводятся по состоянию на 1 января 1991 г.

Национальный состав по Ивановскому сельсовету характеризуется значительной пестротой. Здесь проживают представители 10 этносов — коми, русские, татары, башкиры, казахи, немцы, украинцы, белорусы, ханты и манси (табл. № 1). Преобладающим населением являлись русские — 58,3% по сельсовету, значительно также количество коми — 38,2%. Есть основания предполагать, что преобладание русского населения вызвано тем, что дети от смешанных браков коми и русских практически всегда записываются русскими, поскольку социальная значимость национальной культуры для молодежи коми весьма низка. Это ведет к быстрому снижению удельного веса коми-зырянского населения. Наиболее значительно преобладание русских в Малом Тихвино, где они составляют 92,2%. Однако реально, даже если опустить предположение о возможном коми-пермяцком происхождении, малотихвинцы в абсолютном большинстве являются потомками от смешанных браков, которые на протяжении более чем 100 лет заключались ими с коми-зырянами, и потому вряд ли могут считаться чисто русским населением.

Анализ половозрастного состава жителей Ивановского сельсовета демонстрирует некоторое преобладание женского населения над мужским (табл. 2). Это, видимо, объясняется двумя факторами — несколько большей продолжительностью жизни женщин и большей миграционной активностью мужчин. Среди людей, выехавших из деревень на учебу или работу в промышленные центры, преобладают мужчины. В отношении возрастного состава наши выкладки не обнаруживают ярко выраженных негативных тенденций. Пенсионеры составляют около 1/5 части населения сельсовета, трудоспособное население — более 50%. Несколько меньше, чем в других деревнях, трудоспособного населения в большом Тихвино — 46,8%. Довольно мало молодежи в Малом Тихвино, что связано, очевидно, с социально-

экономическими условиями жизни — удаленностью от больших дорог, сложностями в культурном и бытовом аспектах. В Ивановке, где эти проблемы не так остры, количество молодежи более значительно — 30,7%.

Ярко характеризуют этническую ситуацию и сложившуюся систему межнационального взаимодействия данные по смешанным бракам (табл. 3). Браки между коми и русскими преобладают над всеми остальными в Ивановке и Большом Тихвино. В Малом Тихвино таковые являются единственным видом смешанных браков. Это демонстрирует, что для коми предпочтительными брачными партнерами выступают русские и наоборот. Для заключения таких браков местные жители не усматривают никаких препятствий — ни языковых, ни культурных, ни психологических. В этом плане показательно, что коми практически не заключают браков с татарами (зафиксирован только один такой брак), хотя последние в течение полутора веков были их ближайшими соседями и с ними существовали активные хозяйственно-экономические контакты. Несколько охотнее заключают браки с татарами русские, хотя и их число невелико. В целом можно отметить, что идет процесс активного смешения коми-зырян с русскими, особенно если учесть, что дети от смешанных браков практически всегда считают себя русскими.

**Традиционные занятия коми-зырян.** Основным занятием коми-зырян, очевидно, еще до переселения в Ялуторовский уезд, было земледелие. Эту традицию они, вероятно, восприняли от русских еще во время проживания в Коми крае.

Система земледелия у ялуторовских коми была трехпольной, с выделением земли под пар, озимые и яровые. Применялся также севооборот. Пар засевали рожью, на следующий год пшеницей, затем — овсом. После этого землю опять ставили под пар. До 20-х годов нашего столетия землей распоряжалась сельская община, участки по семьям распределялись на сельских сходах по подушному принципу.

В первые годы после переселения коми-зырянам пришлось отвоевывать пахотную землю у леса. Для этого они подкапывали деревья и валили их при помощи длинных лаг. Оставшийся древесный мусор сжигали, удобряя золой будущую пашню. В качестве удобрения также использовали навоз, который вывозили

на паровые земли и запахивали неглубоко (на несколько сантиметров) в почву. На расчищенном участке сеяли вначале лен и только затем другие культуры. Традиционно наиболее важными культурами у коми-зырян являлись: пшеница (*шонды*), рожь (*руджег* или *сю*), овес (*зер*), ячмень (*ид*), лен (*шабдэ*), конопля (*конопля*).

Наличие собственных терминов для обозначения злаков доказывает, что их выращивание имеет глубокие корни в культуре коми-зырян. Урожай собирали с помощью серпа (*чарла*). Колосья вязали в снопы, которые затем складывали в копны. Молотили ручными цепями, но уже в конце XIX в. появились механические косилки и молотилки. В настоящее время личных посевов коми не имеют, выращиванием зерновых занимаются только в совхозе. Этого нельзя сказать про огородничество, которое развито до сегодняшнего дня. Все выращиваемые культуры называют по-русски: огурцы, капуста, помидоры, морковь. Картофель именуется *картонка*.

Важное место в хозяйстве коми-зырян занимало скотоводство, традицию которого они также усвоили еще до переселения. Скотоводство носило стойлово-пастбищный характер и по всем параметрам было сходно с русским. В летнее время скот пасли на пастбищах наемные пастухи или — по очереди — жители деревни, на ночь животных пригоняли домой. Зимой скот содержался в стойлах (*конюшня*). Запасенное на зиму сено частью хранилось в стогах, а частью — на сеновале, который занимал второй, верхний ярус конюшни.

Разводили, главным образом, крупный рогатый скот. По воспоминаниям информантов, до революции семьи среднего достатка держали по 2–3 коровы (*мэс*) и 3–5 лошадей (*вэв*), которые служили единственной тягловой силой. Разводили также овец, свиней и домашнюю птицу — кур, гусей. В последние годы состав домашнего стада почти не изменился — на первом месте по-прежнему стоит поголовье крупного рогатого скота. Появились также два новых вида животных, которых раньше не разводили — козы и кролики, однако количество их незначительно (табл. 4).

По сведениям, приводимым старейшими информантами со слов своих отцов или дедов, в селах коми со времени их основания хорошо было известно пчеловодство. В первые годы колхозного

строительства на основе принадлежавших частникам пчелосемей создавались крупные (до 50 ульев) колхозные пасеки. В 1991 г. на весь сельсовет приходилось 50 пчелосемей. Значительное сокращение пчеловодства произошло в середине 70-х годов нашего столетия и было связано с клещевой эпидемией, погубившей большую часть пчел. В конце 80-х годов пчеловодство стало медленно восстанавливаться. Занимаются им, как правило, пожилые люди, которые еще помнят навыки содержания пчел. Ульи, используемые коми, — современного типа и имеют рамочную конструкцию.

В таблице 5 приводятся данные, характеризующие изменения в животноводстве на современном этапе. Так, постоянно сокращается количество лошадей в личном пользовании — их содержат только 10,6% семей в селе Ивановка. Невелико в целом поголовье крупного рогатого скота — в среднем 1,2 головы на каждое хозяйство. В то же время растет количество домашней птицы, овец и пчелосемей, хотя они еще не достигли показателей крупного рогатого скота.

В качестве подсобного вида традиционного хозяйства у коми-зырян выступает охота. Как прежде, так и теперь ею занимается незначительная часть населения, но и для нее охота не являлась обычно единственным видом деятельности. Добывали, в основном, уток, боровую дичь (тетерева, глухари), копытных — лося, косулю (*козуля*), пушного зверя — зайца, белку, лису. Реже охотились на медведя.

Способы охоты были разнообразными. В основном, это активная охота — выслеживание, преследование — с помощью ружья, изредка использовали собаку. На водоплавающих охотились при помощи «кряковой» утки, которую охотник привязывал веревкой за лапу и пускал на воду. Сам охотник прятался в *балагане*, сооруженном из ветвей и камыша, и поджидал, когда подсадная привлечет своим голосом диких уток. Хорошая кряковая утка ценилась очень высоко, поэтому основной сложностью в этом виде охоты было не задеть ее дробью.

Широко использовались различного рода ловушки, из которых наиболее распространены были петли. Они изготавливались различных размеров и служили для добычи зайца, глухаря, косули и лося. Петли плелись из конского волоса и вертикально устанавливались на звериной тропе при помощи колышков. Во

время охоты на глухаря в качестве приманки использовали битое стекло, окружая его несколькими петлями. Для добычи крупных животных петлю соответствующего размера крепили на деревьях, стоящих вблизи звериной тропы. На лосей и косуль охотились также с помощью ловчих ям, вырытых на их тропах и замаскированных ветвями и листьями. Косулю добывали весной по насту, который не позволял животному быстро бежать, и охотник на лыжах легко его настигал. На медведя охотились в основном зимой, поднимая его из берлоги. В таком мероприятии участвовали несколько человек, вооруженных рогатинами и ружьями. Другой способ характерен для летнего времени — на поляне, где был замечен медведь, раскладывали приманку (обычно — порченное мясо); охотники строили неподалеку помост, где и поджидали зверя, убивая его затем из ружей.

Любопытный способ охоты на глухарей, известный местным русским и коми, описал Гаврил Семенович Нелюбин (1920 г. р.), уроженец несуществующей ныне русской деревни Чаша, основанной выходцами из Вятской губернии, жители которой после укрупнения были переселены в Ивановку. В землю по кругу вкапывались колья таким образом, чтобы получилась воронка, сужающаяся книзу. Верхнее отверстие имело в диаметре 50–60 см, высота сооружения около 1,5 м. Сверху между кольями крепились пучки овса так, чтобы стебли и колосья маскировали отверстие. Глухарь садился на колосья и проваливался вниз. Узкая воронка не давала ему расправить крылья и взлететь, а высота стенок не позволяла их перепрыгнуть. У коми-зырян было известно и другое приспособление для ловли глухарей и тетеревов — *чукчильчь* (букв.: глухариная ловушка). Она представляла собой яму с крышкой. Крышка приподнималась и подпиралась веткой, внутрь ямы помещалась приманка. Пытаясь достать приманку, глухарь задевал ветку-сторожок и крышка захлопывалась.

Несколько бóльшее значение, по сравнению с охотой, имела для коми рыбная ловля. Этот промысел служил важным источником белковой пищи. В силу своей важности вопрос о рыболовных угодьях решался вплоть до 1930-х годов на сельских сходах. Население деревни делилось на артели, каждая из которых получала во временное пользование (на год) одно из озер. Рыбная ловля на р. Тобол такими правилами не ограничивалась — любой человек мог

ловить рыбу в любом месте и в удобное для себя время. Добывались главным образом язь, щука, чебак, окунь, ерш, линь и др. При этом наши информанты не смогли вспомнить названия этих пород на языке коми, исключение составляет щука — *щир*.

Коми-зыряне практиковали разнообразные способы и орудия лова рыбы. Среди них — ставные сети, невода (*тыв*), фитили, морды (*гимга*), удочки, остроги. Сетевые приспособления прежде изготавливали из собственного льняного волокна. Сети устанавливали как на р. Тобол, так и на озерах. На последних практиковалась также подледная неводьба. С помощью остроги рыбу, в основном щуку, добывали на Тоболе. Происходило это в ночное время, при горящих факелах. В заводях, образованных реками, устраивали запруды из камней и веток и ловили в них рыбу сачками. В настоящее время запруды, как и лучение рыбы, практически не применяются.

Одним из наиболее эффективных способов рыбной ловли, дающим значительное количество добычи, было строительство запоров. Они сооружались из жердей, связок ветвей или небольших деревьев, неочищенных от сучьев. Запорами перегораживали старичные озера и небольшие речки. Например, жители Малого Тихвино «запирали» речку Куличок, впадающую в Тобол. В запоре оставляли одно или несколько отверстий, в которые устанавливали морды — конусовидные ловушки с воронкообразным входом, сплетенные из тальника или, в последнее время, из металлической проволоки. Чтобы полностью закрыть отверстие в запоре, ставили 2–4 морды одна на другую, в зависимости от глубины водоема. Кроме простых запоров, малотихвинцы строили также клиновидные из кольев. Широким устьем такой запор был направлен навстречу течению, а гимга устанавливалась в узкой части. Добыча, полученная при таком промысле, делилась поровну между всеми членами артели.

В реках и озерах ставили также фитили. По конструкции они напоминали гимги, но были изготовлены из льняной сетки, натянутой на деревянные обручи. На конце фитиля крепилось грузило, которое удерживало его на месте. Устье ловушки, таким образом, всегда было направлено вниз по течению.

Добытая рыба большей частью потреблялась в домашнем хозяйстве, ее употребляли в пищу летом и заготавливали на

зиму — солили и вялили. На продажу шла небольшая часть улова, что объясняется, скорее, не малой добычливостью промысла, а сильной конкуренцией со стороны жителей соседних татарских деревень, которые единодушно признавались наиболее умелыми рыболовами в округе.

Домашние промыслы ялуторовских коми получили достаточно высокое развитие. Мужчины занимались смолокурением и производством дегтя, выделыванием кожи и шитьем обуви, бондарным делом и изготовлением телег, катанием пимов. В Ивановке также жил мастер Иван Королев, который делал прялки, расписанные масляными красками. Он умер в начале 1930-х годов, но его прялки пожилые женщины используют до сих пор. Любопытно, что у коми довольно слабо было развито изготовление утвари из дерева и бересты. Деревянные и берестяные изделия в основном приобретали в обмен на зерно и картофель в соседней татарской деревне Новоатъялово.

В настоящее время мужские промыслы практически полностью ушли в прошлое. Технология этих производств сохраняется лишь в памяти старшего поколения. Существует сейчас только пимокатание, но современные местера-пимокаты переселились в Ивановку из центральной России в 1960–1970-е годы.

По сведениям наших информантов Ивана Петровича Чугаева (1922 г. р., коми, Ивановка), Прокопия Макаровича Скоробогатова (1922 г. р., коми, Ивановка) и Василия Ефимовича Попова (1920 г. р., коми, Ивановка), нам удалось в основных чертах реконструировать процесс обработки кожи. Шкуру, снятую с коровы или лошади, квасили в деревянном чане, в растворе овсяной муки. Чан ставили в теплое место и выдерживали, как минимум, одну ночь. Утром шкуру проверяли и, если шерсть начинала отходить, квашение прекращали. Шкуру доставали, давали стечь воде и счищали шерсть. Для этого использовали косу-литовку или широкие длинные ножи. Затем кожу чистили пемзой и посыпали мелом, чтобы придать ей белый цвет. После этого приступали к дублению, для чего делали крепкий настой из заранее заготовленной коры дуба. Для получения более насыщенного цвета настоя и, соответственно, кожи, кору дуба сушили на солнце. От такого настоя кожа приобретала красновато-коричневый цвет. Если кожа выделывалась для изготовления обуви, кору дуба толкли, чтобы

получить еще более темный цвет. После каждой из описанных операций кожу мяли, чтобы она стала мягкой и эластичной.

Одной из развитых отраслей было производство смолы и дегтя, которые широко использовались в традиционном хозяйстве для различных нужд. Самым простым приспособлением для получения этих продуктов была подземная вертикальная печь, которая сооружалась следующим образом. В яме глубиной около 2 м выкладывались из кирпича две сферические камеры одна под другой. Большая верхняя камера предназначалась для сжигания сырья, а маленькая нижняя — для стекания смолы или дегтя. Они соединялись узкой горловиной, которая на время горения закрывалась металлическим листом с небольшими отверстиями. Лист удерживал сгоревший уголь, а отверстия позволяли продукту стечь в нижнюю камеру. После установки листа верхняя камера загружалась берестой для получения дегтя или смоляными пнями для получения смолы. Содержимое камеры поджигали, а устье закрывали еще одним железным листом, чтобы ограничить доступ воздуха. Из-за недостатка кислорода горение проходило медленно и длилось двое-трое суток. После остывания печи уголь выгребали, а продукт вычерпывали. Верхняя камера сооружалась таких размеров, чтобы в нее мог влезть человек и с помощью черпака достать продукт из нижней камеры. При этом различали «смолу», «чистый деготь» — полученный только из бересты, и «деготь» — полученный из смешанного сырья (бересты и смоляной древесины).

Другой тип печи более сложен, он предусматривает не сгорание, а нагревание сырья до высокой температуры при помощи закрытой внутренней топки. Известны были две разновидности печей такого принципа действия. Одна из них имела форму полуцилиндра, внутри которого находился полуцилиндр меньшего размера — топка. Между их поверхностями оставлялся зазор, куда закладывали сырье. В задней стенке сооружения делали трубу для выхода дыма, а в передней — устье топки и желоб для стекания продукта. Печь строилась из кирпича и располагалась на естественном склоне, чтобы обеспечить самотек смолы или дегтя, которые стекали в бочку, полностью вкопанную в землю. Перепад высоты между нижним краем печи и верхним краем бочки должен был составлять около метра. Печки второй разновидности также

сооружались из кирпича, но имели форму полусферы. Внутри находилась полусфера меньших размеров. Между их поверхностями оставляли зазор, который служил топкой. Сырье в такой печке закладывали во внутреннюю камеру. Сверху в обеих камерах находились отверстия для закладки сырья, которые затем закрывали железными листами или перевернутыми котлами и засыпали землей. С одной стороны в большой сфере находилось устье топки, а с другой — труба дымохода и желоб для стекания продукта. Процесс выгонки длился сутки-двое.

Более модернизированный тип печки — так называемый *тазан*, предназначался для получения скипидара и чистого дегтя. Он сооружался из «пудового» железа толщиной около 2–3 мм. Кубическая камера для сырья имела большое прямоугольное устье, которое закрывалось заслонкой и запиралось перекладной с помощью наваренных скоб. Вокруг этой камеры из кирпича складывалась внешняя камера такой же формы, между ними оставлялся зазор около 20 см. В передней стенке внешней камеры находилось устье топки. Сбоку из внутренней камеры выводилась трубка, конец которой вставлялся в плотно закупоренную бочку. Снизу у бочки было отверстие и желоб для стекания смолы и дегтя.

Получаемая таким образом продукция практически не поступала на продажу и потреблялась внутри деревни. Деготь (*шумадьшь*) применялся для смазывания кожаной обуви, смола (*щьир*) — для смазки трущихся частей телег, ворот и т.п. В осеннее время эти детали смазывали смесью дегтя и смолы, ею же покрывали крыши для обеспечения их водонепроницаемости.

Как уже упоминалось, мужские промыслы после коллективизации быстро пришли в упадок и к настоящему времени практически полностью исчезли. Этого нельзя сказать о традиционных женских занятиях — прядении и ткачестве. Пожилые женщины-коми до сих пор сохраняют и применяют навыки в этом деле. Во многих домах хранятся ткацкие станы или, как минимум, их основные детали. В языке коми сохраняются названия почти всех деталей и приспособлений для обработки волокна и получения ткани.

Технологический процесс данного вида производства был достаточно сложным и включал несколько этапов — от выращивания льна до пошива одежды. Лен-долгунец высевали на

целинных землях, которые использовались только один год. Затем посеvy льна переносили на другие участки, а его место занимали другие культуры. После созревания семян лен выдергивали с корнем и устанавливали в снопики. Затем семена выколачивали, а стебли расстилали в теплом месте, чтобы они «улежались». После этого лен просушивали в овинах.

Первичная обработка стеблей производилась при помощи мялки (*наръян*). Она представляла собой толстый деревянный брусок с глубоким пазом и подвижно присоединенной рукояткой. Стебли льна клали поперек паза и ломали их, опуская сверху рукоятку. Отмятый лен обрабатывали деревянным трепалом мечевидной формы. Держа одной рукой пучок льна, другой рукой наносили по нему рубящие удары трепалом, удаляя твердые частички стеблей. Таким образом получали *отрепы* — самое грубое льняное волокно, которое можно использовать в хозяйстве. Далее волокно обрабатывали *чесалкой* (доска с железными зубцами), результат этой операции называли *изгреби* или *джендес*. Более тонкая обработка достигалась круглой щеткой из жесткой щетины. Отходы чесания называли *пачести* или *пачес*, а полученное волокно — *лен*. В случае необходимости, операцию чесания повторяли второй и третий раз. После второго раза получали волокно, именуемое *кудель*, после третьего раза — *сэджь*, самое тонкое из используемых волокон. Отрепы шли на изготовление половиков и веревок, изгреби — на грубую ткань для мешков и портов, пачести — для пряжи среднего качества, а лен, кудель и сэджь — для белотканья.

Пряли волокно при помощи пряслиц и веретен или самопрялками — вертикальной или горизонтальной. Полученные нити сматывали на мотовила, которые имелись двух разновидностей — «тридцатки» и «сороковки», соответственно около 1,2 м и 0,9 м в длину. Наматывая нити на мотовило, получали *пасму*, состоящую из 30 ниток в «тридцатке» и 40 ниток в «сороковке», с длиной витка соответственно 4,8 м и 3,6 м (длина мотовила, взятая 4 раза). Пять пасм называли *мотушка*, десять — *мот*. В дальнейшем пряжа обрабатывалась *золением*, при котором ее кипятили в котле вместе с золой, а затем полоскали и сушили. Иногда пряжу красили покупными и природными красителями, из

которых информанты смогли вспомнить лишь кору дуба и «какие-то желтые цветы».

Далее пряжу растягивали на специальном приспособлении *вороби*, состоящем из *троеножки*, изготовленной из естественного разветвления дерева, и крестовины, свободно вращающейся на оси поставленной на пол треножки. Затем пряжу перематывали на *чукляти*, приспособлении, состоящем из закрепленной в тяжелой деревянной подошве Г-образной рамы, на горизонтальную ось которой надевался полый осиновый цилиндр (*тюрик*). К центру тюрик сужался для удобства намотки ниток.

Уже перед заправкой основы в ткацкий стан ее «снуют» на специальном приспособлении — «сновалка» (на языке коми *пансян*). Пансян состоит из двух крестовин, закрепленных неподвижно на вертикальной оси, концы верхней и нижней крестовин соединены вертикальными рейками. Ось получившегося барабана закрепляется сверху и снизу в пазах двух плах и свободно вращается. Пансян обычно устанавливался во дворе под навесом. Снуют основу на одну «стену», вращая барабан на один оборот вперед, закрепляя нить за крючок, затем назад и вновь закрепляя нить. Если необходимо снование на две или больше «стен», соответствующим образом увеличивается число оборотов. Количество ниток в основе зависит от ширины берда в ткацком стане. В настоящее время для основы используются, главным образом, покупные нитки №10. Для подготовки челнока часть пряжи наматывали на цевки (*джавьяс*) — полые деревянные трубки длиной 10–20 см. Эту операцию производили при помощи специального приспособления — скально (*скалэ* или *джавьяндоз*).

Работа на ткацком стане, как и большая часть описанных операций, практически не отличалась от русского образца, за исключением того, что ряд деталей стана имел названия на языке коми: навой (*свэлэк*), передний вал (*юраныши*), педали (*тольяка*). Помимо простого ткачества до сегодняшнего дня сохранилась традиция изготовления выкладного узора, с использованием нескольких челноков и двух или четырех ниченок. Ниченки представляли собой устройство для приподнимания части нитей основы, под которые пропускался челнок. Многие информанты помнят, что существовало браное ткачество в 12 ниченок, но технология процесса забыта. Кроме льняных, изготавливались

шерстяные ткани, а также *сермяга*, основа которой была льняной, а уток — шерстяной. В настоящее время ткут в основном половики из скрученных полосок ткани от старых вещей, на нитяной основе.

**Материальная культура.** В отношении материальной культуры ялutorовских коми-зырян на современном этапе приходится констатировать практически полную ее русификацию и исчезновение самобытных этнических черт.

Жилища коми представляют собой срубные дома, сложенные «в чашу», реже «в лапу». В современных домах преобладают четырехскатные крыши, вытесняющие постепенно двускатные. Стены дома изнутри обычно обтесывают, делая их ровными. Характерная особенность жилых домов в Ивановке и Большом Тихвино — то, что они стоят на высокой, около метра, подклети. Это вызвано, очевидно, частыми паводками. Другая характерная черта — наличие длинных сеней, занимающих целиком одну из стен дома. К архаичным конструкциям можно отнести бревенчатые изгороди, состоящие из вертикальных столбов с продольными пазами, в которые вставлены затесанные концы горизонтально уложенных бревен. По данным наших информантов, такие изгороди прежде имели все зажиточные семьи, сейчас они сохранились только в трех усадьбах.

Традиционная одежда коми в настоящее время практически не сохранилась. Несколько предметов национального костюма (юбки, порты) хранятся лишь в ивановском школьном музее. Более того, сами информанты, вспоминая старую одежду, называют большей частью детали русского костюма. Из собственно коми-зырянской одежды сохранились воспоминания о *бабаюре*, головном уборе, который носили женщины после замужества. Он состоял из платка и кудельного валика, который подкладывался под платок на лоб. Платок завязывался на затылке, полностью скрывая волосы. Девушки носили косу. Женщины коми до 1930–1940-х годов использовали также широкие юбки на завязках спереди и шерстяные фартуки. Типично зырянской чертой информанты считают ношение нескольких юбок (до пяти), при этом одна должна была выглядывать из-под другой. В XIX — начале XX в. коми отличались от соседствующих с ними вятчан и нижегородцев тем, что практически не носили и не производили лаптей. Мужчины ходили в кожаных сапогах, а женщины — в *чирках*, низких

кожаных туфлях с округлым носком и невысоким каблуком. По верхнему краю чирков пришивалась полотняная полоса, через которую продевался шнурок, крепивший обувь на ноге.

Основу питания ялutorовских коми составляли растительные продукты, гораздо меньшее значение имели мясные и молочные блюда. Записанные нами рецепты старых блюд демонстрируют большое сходство с русской кухней.

*Сусло*: Ржаная мука заливается холодной водой, смесь помещают в печь, где она парится 1–2 дня. Затем вновь добавляют воду. На третий день из горшка (*корчага*) со смесью свешивают нитку, по которой в другой сосуд стекает сусло. Используется для приготовления различных блюд.

*Кулага*: Ржаная мука заливается водой, добавляется хлебная закваска. Когда смесь начинает пузыриться, ее ставят в печь, где она преет в течение дня. Готовое блюдо приобретает темный цвет.

*Пасха* (пасхальный кулич. — *А.З.*): Смешивают 1 стакан сахара, 1 литр молока, дрожжи, добавляют муку до получения густого теста, вбивают 3 яйца. Затем выпекают и украшают сверху взбитым яичным белком.

*Налистники*: Любые ягоды толкут, добавляют ржаную муку (она позволяет обойтись без сахара). Массу нетолстым слоем выкладывают на капустный лист и сушат в печке, а затем на солнце. Налистники могут храниться более года и употребляются как лакомство и для приготовления различных блюд.

*Помакушка*: Сухие налистники толкут, заливают водой, добавляют немного муки и недолго варят. Едят, макая в нее калачи, хлеб.

*Калачи*: Берут старую закваску, добавляют воды. Масса стоит в течение дня. Вечером добавляют муку и ставят тесто на ночь. Утром из него выпекают калачи.

*Морковник*: Свежую морковь чистят, кладут в горшок и заливают суслом. Горшок ставят в печь, где морковь распаривается до полного размягчения.

*Шомша*: Зерно пшеницы моют, кладут в горшок и заливают в два раза большим объемом сусла. Горшок ставят в печь и томят до готовности пшеницы. Готовая шомша напоминает жидкий суп.

**Духовная культура.** Определяющим элементом духовной культуры ялutorовских коми-зырян являлось православие. Христианские устои в их мировоззрении довольно сильны до

настоящего времени. Многие пожилые люди продолжают посещать церковь в г. Ялуторовске (после разрушения ивановской церкви) и отмечать православные праздники.

Особо следует остановиться на традиции съезжих праздников, которые способствовали сохранению и укреплению связей между коми Ивановки, Старой Александровки, Большого и Малого Тихвино. Съезжие праздники распределялись так: День Ивана Купалы и Иванов день 20 января справлялись в Ивановке, Троица — в Старой Александровке, Рождество и День Тихона — в Б. и М. Тихвино, Крещение — на хуторе, который прежде располагался недалеко от Ивановки.

На эти праздники родственники и знакомые из соседних деревень собирались в одной из них. Основным действием праздника было застолье и веселое гулянье. Религиозная окрашенность их была невелика. Функционально праздники играли роль своеобразных национальных съездов, которые не давали ослабнуть контактам между разными группами коми-зырян. Это тем более важно, что они находились в плотном иноэтничном окружении. В ходе празднества люди не только веселились, но и решали общие проблемы, подыскивали будущих супругов своим детям.

Обрядовая сторона праздников мало отличалась от аналогичных русских. На Ивана Купалу обливали друг друга водой, накануне готовили банные веники с цветами и парились в бане. Также плели венки и пускали их или веники в воду. Если венок тонул, это считалось дурным предзнаменованием. К вечеру молодежь водила хороводы, пела песни, играла в различные игры — лапту, пятнашки, ручеек, третий лишний («из круга»).

У коми сохраняется до настоящего времени и другой архаичный обычай — гадание на Святки. Известны многие способы гадания: 1) в стакан капают яичный белок и по его форме определяют предсказание — на что он похож, то и ждет гадающего в будущем; 2) скомканную бумагу сжигали на блюдце, на что похожа тень от золы, то и ждет в будущем; 3) девушка должна была войти в хлев, обнять один из столбов и сказать: «Чуд чудись, бес бесись, мертвые не вставайте». Тогда можно услышать или увидеть предсказание; 4) ночью нужно выйти на перекресток дорог за деревней и сказать: «Полю, полю снежок, где мой женишок, там собака взлай». Это

нужно было произнести с закрытыми глазами, где залает собака, в той стороне живет будущий жених. Но залаявшую собаку нельзя было подпускать к себе — «загрызет». Чтобы от нее избавиться, нужно было произнести трижды: «Усь полно, усь перестань»; 5) выйти ночью на проселок, кочергой начертить большой круг и внутри него маленький. Гадающий садится с закрытыми глазами в маленький круг и слушает, какое предзнаменование прозвучит; 6) после ужина последний «жевок» нужно положить за пазуху, тогда во сне привидится будущий жених и попросит есть. Но после ужина нельзя ни с кем разговаривать; 7) девушка, раскинув руки, подходит к забору и затем считает жерди в захваченном ею отрезке, повторяя «мешок-сусек». Если счет закончится на «сусек», жених будет богатый, если на «мешок» — бедный; 8) «выведение на воду». С озера приносили лед, натаивали воду в стакан и бросали туда венчальное кольцо, внутри которого должно было появиться изображение — ответ на гадание. Этот вид гадания проводили «специалисты» в этом деле, поскольку считалось, что не каждый может заставить кольцо отвечать; 9) на перекрестке двух дорог нужно постелить белую простыню, сесть на нее и накрыть голову белым полотенцем. Где послышится звон колокольчика, там живет жених; 10) нужно забраться в подпол, зажечь свечу и взять зеркало. Всматриваясь в зеркало, ждать что там покажется; 11) нужно сесть, свесив ноги в подпол, взять в руки свечу и сказать: «Приди, люб жених», затем внимательно всматриваться в подпол — что там покажется.

До нашего времени сохранилась также вера в вещие сны. Например: покойника увидеть — к ненастью; рыбу ловить — к дождю; девочка снится — к диву; мальчик — к радости; скот — родня в гости приедет; зуб выпадает — к смерти родственника; вода — воля; змея — к другу (ужалит — к плохому); строишь что-нибудь — к плохому; лиса — к добру; гуся поймал — к прибыли; конь светлой масти в ограде — к добру; деньги считать — к дороге.

Фиксируется также ряд примет и суеверий: если бросить в пожар пасхальные яйца трехлетней давности, он потухнет; нельзя бросать вычесанные волосы — птицы из них гнездо сошьют, голова болеть будет; собака валяется или чистится — к дождю; овцы блеют — к дождю; молоко пенится — к дождю.

Сохраняются до нашего времени и пережитки народной медицины, в частности лечение травами, которое практикуют многие пожилые женщины, а также признанные специалисты-травницы, одна из которых живет в Б. Тихвино. В число наиболее широко используемых лечебных трав входит тысячелистник — ранозаживляющий (а также: с белыми цветами — от мужских болезней, с розовыми — от женских), воронец — «от всех болезней», тролистка — от головных и сердечных болей, подорожник — от желтухи. Собирать травы считалось лучше всего накануне Ивана Купалы. Три ночи их нужно было держать на крыше под росой, а затем сушить в тени.

Наиболее подробную информацию о свадебной обрядности коми-зырян предоставили Надежда Тимофеевна Ганова (1915 г. р., коми, Ивановка), Лыйрова Анна Васильевна (1910 г. р., коми, Б. Тихвино), Тотолина Ефросинья Александровна (1911 г. р., коми, Ивановка), Можегова Ирина Ануфриевна (1916 г. р., коми, М. Тихвино) и другие.

Как правило, приход сватов не был неожиданностью для родителей невесты и опирался на предварительную договоренность с родителями жениха, причем мнение молодых обычно роли не играло. В качестве сватов выступали родители жениха и его крестные, сам жених тоже участвовал в сватовстве. Сваты приходили в дом невесты в праздничных одеждах. Родственники невесты усаживали гостей за стол, и происходило «рукобитие», подтверждающее согласие сторон. Сваты должны были явиться со спиртным и преподносили небольшие подарки, называемые «калымом» (термин, возможно, взят у живущих по соседству татар), в который входили обычно зеркало и шелковый платок. Состоявшееся рукобитие отмечалось застольем.

Вечером накануне свадьбы жених приносил невесте мыло и расческу, а невеста дарила ему носки и шла париться в баню, которую топила специально выбранная «банница» или «кистоппница». Подружки пели прощальные песни, провожая невесту в «бабскую жизнь».

В день свадьбы дружки жениха ходили по деревне и созывали гостей на «пир». Жених с родственниками и друзьями ехал выкупать невесту. Односельчане могли перегородить дорогу и с ними нужно было расплачиваться спиртным. Когда жених входил в дом

невесты, его встречали подружки невесты и начинали рассказывать о том, как они готовили приданое, и требовать за это выкуп: «Шили, шили, иголки поломали, пальцы искололи». С ними жених расплачивался иголками, деньгами, вином и даже семечками. Банница находилась тут же, вымазанная сажей: «Я дрова носила — руки устали, баню топила — обожглась да испачкалась». Ей жених подносил вино и рыбный пирог. Невеста сидела в это время позади подружек или в соседней комнате, ее за косу держала маленькая девочка, которой жених должен был дать деньги.

После выкупа невесты молодые ехали венчаться в церковь, а некоторые родственники жениха оставались и грузили в кошелку приданое, в которое обязательно входила одежда невесты, постельное белье, полотенца, подушки, перина. Наличие последней должно было говорить о хорошем материальном положении семьи невесты. В соответствии с возможностями родителей невесты в приданое включался также скот, домашняя птица, лошадь с упряжью. Все это увозилось в дом жениха и там оборудовалась комната для новобрачных. В подготовке пира принимали участие родственники с обеих сторон.

После венчания крестная мать расплетала невесте косу, сопровождая действие прощальными песнями. Пир в доме жениха продолжался до трех дней. После первой брачной ночи, по словам М.П. Шешукова (1909 г. р., коми, Б. Тихвино), молодожен отправлялся в дом тестя и, войдя, разбивал о матицу тарелку, удостоверяя честность невесты. Тесть благодарил зятя за хорошее известие и дарил ему деньги. После этого все вновь отправлялись на пир в дом молодожена. На второй день было принято «мести подарки». Молодой садился на стул и клал на колени полотенце. Жена в это время мела мусор, специально насыпанный на полу. Гости бросали «под сор» деньги и бумажки с названиями преподносимых подарков — посуды, скота, утвари и пр. Если какая-либо из подружек молодой бросала что-то «под сор», то она бежала к молодому, стремясь его поцеловать. Жена тоже должна была броситься к мужу и опередить претендентку. Если она успевала, люди одобрительно говорили, что она «бойкая», «своего не упустит», если же нет — называли вороной. Мужу в этот же день давали разрубить чурку с вбитыми монетами.

После окончания пира молодые ехали к родителям жены «на блины». Блины со сметаной — главное блюдо на этом застолье, но готовили и другую выпечку. «Блины» также могли продолжаться до трех дней. Затем молодые, в зависимости от желания и условий, могли гостить по одному дню у других родственников. Заключительным моментом свадебного обряда являлось приготовление молодой женой угощения в виде ячменных пирожков и чая, на которое собирались только самые близкие родственники. Кроме угощения присутствующие «топтали» новые половики из приданого.

Со слов нескольких информантов записаны также некоторые дополнительные элементы свадебного торжества. Например, когда жених приезжал выкупать невесту, он мог обнаружить в ее наряде любую другую женщину или маленькую девочку, которой он должен был дать выкуп. На второй день гости могли устроить шуточную свадьбу — кто-нибудь впрягался в тележку, мужчину наряжали невестой, а женщину — женихом. Компания ездил по деревне, а затем отправлялась на пир.

Погребальный обряд был одинаков во всех деревнях коми. Он сохранился гораздо полнее, чем свадебный обряд, и содержит больше своеобразных черт. После смерти покойного двое суток держали в доме, на третьи — хоронили. Все это время дом был освещен — зажигали свечи, лампы, огонь в печи. Близким родственникам в это время запрещалось спать. В последнее время этот обычай строго не соблюдается, с покойным находятся два-три родственника, остальные спят, потом они меняются. Детей на это время уводят из дома к соседям. Одновременно мастера делают гроб из досок (*горт*), на дно кладут вату, стружки или березовые веники, которые покрывают белой тканью, и в головах помещают белую подушку. Мастерам дают за работу полотенца, а на 40 дней — рубашки.

Покойного обмывают, одевают в хорошую одежду и кладут в гроб. На грудь ему кладут икону, которую убирают перед захоронением. После этого старухам, которые принимали участие в этих действиях, дарили мотки шерсти или ниток, обязательно передавая их через гроб. По словам некоторых информантов, на период нахождения умершего в доме необходимо закрывать в хлеву скотину, чтобы он не увел ее с собой.

Выносят покойного ногами вперед, перед гробом один из родственников несет крест. Происходит это обычно около двух часов пополудни. Сразу после выноса ближайшие родственники должны были сесть на лавку, где стоял гроб — чтобы «не бояться» и не тосковать по умершему. С этой же целью родственники должны были перед выносом посмотреть покойному в лицо или почесать ему ступню всей пятерней. Одна из женщин-родственниц также садилась на скамейку и говорила: «Никого у нас нету, ничего у нас нету, только печка да горшок, да хлеб». Это должно было удержать умершего от возвращения домой. Иногда во время выноса гроб ставили на крыльцо сразу за порогом, давая умершему возможность попрощаться с домом. Затем гроб несли дальше и первому, кто попадался на пути процессии, необходимо было подарить каравай хлеба.

К моменту прибытия на кладбище могила должна была быть выкопана. На дне могилы сооружали дощатый настил высотой около 30 см. Делали эту работу не родственники. Гроб ставили рядом с могильной ямой и прощались с умершим. Затем все родственники, включая детей, бросали в могилу мелкие монеты — «выкупали землю» для умершего. Гроб опускали в яму на полотенцах, которые затем делились между людьми, выкопавшими могилу и опускавшими гроб. Каждому из них должен был достаться хотя бы небольшой кусок полотенца. По сообщению Зои Тимофеевны Гановой (1929 г.р., коми, Ивановка), над гробом в могиле делали перекрытие из досок, чтобы «земля не давила» на покойного, однако эти сведения нам не удалось подтвердить данными других информантов.

Перед закапыванием могилы присутствующие бросали в нее горсти земли, «чтобы не бояться». По мнению некоторых, землю нужно было сыпать крест-накрест. Над могильной насыпью устанавливался крест. В последнее время он часто заменяется металлическим или бетонным памятником. Часто, но не всегда, могилу обносят изгородью. На кладбище родственники угощают всех присутствующих рисовой кашей с изюмом или просто изюмом. Основная поминальная трапеза происходит уже после возвращения в деревню. Здесь также обязательно в первую очередь подается рисовая каша, затем омлет, кисель, часто — пельмени. Для покойного в центре стола ставят стакан воды, накрытый

куском хлеба, и рядом — незажженную свечку. Она стоит затем до 40 дней в красном углу, который украшают расшитым полотенцем, и только тогда ее зажигают. На первых поминках людям, которые обмывали умершего, дарили полотенца. По окончании поминок угощение, предназначенное покойному, выбрасывали.

После поминок в день похорон считалось необходимым вымыть пол в доме большим количеством воды. Близкие родственники по возвращении с кладбища должны были сесть на лавку и заглянуть в устье печки — «чтобы не бояться покойника».

В дальнейшем поминки проводились на 9-й и 40-й дни, на полгода и год. Самыми важными считались поминки на 40-й день, поскольку именно тогда умершего провожали в загробный мир. До этого он бродит по земле в виде *орт*, так называют душу человека, покинувшую его после смерти. Орт может являться родственникам, пугать их, поэтому коми-зыряне обычно отождествляют его с привидением. По данным А.В. Лыйровой, при приближении смерти человека в доме ставят стакан воды, накрытый хлебом, который предназначен для орта. Отметим, что представления об орте издревле характерны для коми-зырян и находят многочисленные параллели у других финно-угорских народов. Во время поминок на 40-й день присутствующим раздавались нитки, платки и носки. Каждые поминки начинаются посещением кладбища и заканчиваются трапезой.

В случае, если умерший продолжает беспокоить родственников и его орт является им во сне, считается необходимым завести квашню, выпечь первый каравай хлеба и, не касаясь его руками, отнести на лопате и отдать в качестве милостыни. Если умерший явился во сне босиком, необходимо было раздать милостыню чулками или носками.

После похорон соблюдался траур, наиболее строгий в первые 40 дней. Родственникам запрещалось веселиться, громко разговаривать, петь и называть умершего по имени. Женщины носили во время траура черный платок, а в последние десятилетия стали носить и черные платья. Запрещалось также заплетать косы; волосы перевязывались лентой. Прежде во время сорокадневного траура зеркала в доме завешивали полотенцами. Вдовам и вдовцам нельзя было жениться в течение года.

Следует отметить, что погребальный обряд по сравнению со всеми другими элементами культуры ялutorовских коми-зырян сохранил

наибольшую архаичность, что лишний раз подчеркивает общую закономерность максимальной устойчивости именно этого вида обрядности в традиционных культурах.

\* \* \*

В целом собранные материалы демонстрируют довольно быстрое стирание этнического своеобразия коми-зырян, что вызвано не только тесным взаимодействием их с русскими, но и ориентацией самих молодых коми на русскую культуру. Наша работа проходила в период, когда многие элементы традиционной культуры коми уже были утрачены. Поэтому зафиксированные данные содержат мало специфичных черт и больше характеризуют процесс русификации данной группы. Тем не менее ялutorовские коми-зыряне в значительной части сохраняют родной язык, этническое самосознание и историческую память, что замедляет ассимиляционные процессы и внушает определенный оптимизм.

Таблица 1

## Национальный состав населения Ивановского сельсовета

Нас. пункт	Всего населения	Русские		Коми		Татары		Башкиры		Казахи		Немцы		Украинцы		Прочие	
		Число	в %	Число	в %	Число	в %	Число	в %	Число	в %	Число	в %	Число	в %	Число	в %
Ивановка	654	345	52,7	278	42,5	16	2,4	-	-	4	0,6	3	0,5	6	0,9	2	0,4
Б. Тихвино	171	92	53,8	76	44,4	1	0,6	1	0,6	-	-	-	-	-	-	2	1,2
М. Тихвино	122	115	94,2	7	5,8	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
по с/совету	947	552	58,3	361	38,2	17	1,8	1	0,1	4	0,4	3	0,3	6	0,6	4	0,4

Таблица 2

**Половозрастной состав населения Ивановского сельсовета**

Нас. пункт	Всего населения	Мужчины		Женщины		Пенсионеры		Молодежь до 18 лет		Активное население	
		Кол-во	в %	Кол-во	в %	Кол-во	в %	Кол-во	в %	Кол-во	в %
Ивановка	654	316	48,3	338	51,7	114	17,4	201	30,7	339	51,9
Б. Тихвино	171	79	46,2	92	53,8	46	26,9	45	26,3	80	46,8
М. Тихвино	122	59	48,4	63	51,6	36	29,5	25	20,5	61	50,0
по с/совету	947	454	47,9	493	52,1	196	20,7	271	28,6	480	50,7

Таблица 3

**Количество смешанных браков по Ивановскому сельсовету**

Нас. пункт	Коми-русские	Коми-украинцы	Коми-татары	Коми-немцы	Коми-башкиры	Коми-белорусы	Русские-татары	Русские-украинцы	Прочие
Ивановка	59	2	1	1	-	-	4	3	3
Б. Тихвино	12	-	-	-	1	1	1	-	-
М. Тихвино	4	-	-	-	-	-	-	-	-
По с/совету	75	2	1	1	1	1	5	3	3

Таблица 4

## Количество домашних животных по Ивановскому сельсовету

Нас. пункт	КРС	Овцы	Лошади	Козы	Птица	Кролики	Пчелосемьи	Свиньи*
Ивановка	282	232	27	13	108	26	28	2
Б. Тихвино	94	119	2	22	137	8	12	5
М. Тихвино	64	100	1	8	66	2	10	3
По с/совету	440	451	30	43	311	36	50	10

\*Основное количество свиней содержится только в летний период, поэтому они не отражены в похозяйственных книгах. Реально летом 1990 г. поголовье свиней составляло: в Ивановке — 193, Б. Тихвино — 60, М. Тихвино — 35.

Таблица 5

**Распределение поголовья домашних животных в селе Ивановка (235 хозяйств)**

Вид животных	Общее количество голов	Кол-во хозяйств, содержащих данный вид	Соотношение хозяйств, содержащих данный вид, по отношению к общему числу хозяйств	Средний размер стада (голов)	Максимальный размер стада (голов)	Количество голов в среднем на каждое хозяйство в селе
КРС	282	129	54,9	2,2	8	1,2
Овцы	232	65	27,6	3,6	12	0,98
Лошади	27	25	10,6	1,0	2	0,1
Козы	13	7	2,9	1,8	4	0,06
Птица (куры, гуси)	108	15	6,4	7,2	11	0,5
Кролики	26	4	1,7	6,5	15	0,1
Пчелосемьи	28	4	1,7	7,0	15	0,1

Е.А. Пивнева

## **Экспедиция 1990–1991 гг. к карагинским корякам**

В соответствии с планом научных работ по теме «Особенности формирования и этнического развития обособленных групп коренного населения Крайнего Севера и Сибири» в полевой сезон 1990–1991 гг. в Карагинском районе Камчатской области, в селах Тымлат и Ивашка, работала корякская группа Института этнологии и антропологии РАН<sup>1</sup>. Основными задачами группы являлись составление генеалогических описаний коренного населения и сбор демографических данных. Определенное внимание было уделено также вопросам современного этнического развития коряков. Некоторые из полученных в ходе экспедиции материалов, представляющие к настоящему времени интерес уже с точки зрения истории, изложены в настоящем сообщении.

Коряки — один из аборигенных народов Сибири, составляющий коренное население Корякского автономного округа Камчатской области. По типу хозяйства и образу жизни они издавна делились на оседлых — «сидячих», живущих на морском побережье и занимающихся рыболовством, морским промыслом, а также охотой на пушного зверя; и кочевников-оленоводов — «бродячих», расселенных во внутренних районах Камчатки. Еще в XVII–XVIII вв. селения оседлых коряков были распространены значительно шире мест их современного обитания. Они тянулись по восточному берегу Пенжинского залива от устья р. Тигиль до р. Пенжина и вдоль Пенжинской губы до р. Наукан, до Тапсуйской губы. Оленные коряки, по данным С.П. Крашенинникова, кочевали от водоразделов Пенжины и Омолона до берегов Охотского моря. На юге Камчатки коряки-оленоводы доходили до р. Лесная и Караги<sup>2</sup>. В ходе политики укрупнения поселков и сселения традиционная поселенческая структура коряков была нарушена. Коренные народы были переселены в большие многонациональные поселки, многие ранее обособленные территориальные группы перемешаны.

Примером современной жизни коряков в крупном многонациональном населенном пункте может служить село Ивашка.

По территории Ивашкинского селения протекает река с одноименным названием. Коряки называют ее Миаваям, а русские и ительмены — Ивашка и Панкаваям, в честь живших здесь когда-то, согласно легенде, русского парня Ивашки и его жены Панки<sup>3</sup>.

Раньше кроме села Ивашка, называвшемся также Арольман, в этих местах были расположены селения Русаково, Панкара, Коржавина, Склады. В конце 1950-х годов здесь был образован колхоз им. Бекерева, объединивший созданные ранее колхозы «Коммунар» (с. Хайлюля), «Им. Ленина» (с. Ука), «Рыбак» (с. Дранка), «13-й годовщины Октября» (с. Ивашка). Основной отраслью его производства стало рыболовство, оленей в конце 1960-х годов перевели в Карагинский оленеводческий совхоз. На начало 1990-х годов колхозу им. Бекерева принадлежали 15 МРС, рыбстан, молочно-товарная ферма с молокопунктом, птицеферма и свиноферма. Другой хозяйственной единицей на территории Ивашкинского сельсовета является Хайлюлинский рыбзавод.

Здесь имеются 5 магазинов, столовая, пекарня, средняя школа, 2 детских сада, дом быта, 2 Дома культуры (колхозный и рыбзаводской), больница (стационар на 35 койко-мест, амбулатория, аптека), почта, телефон, телеграф. Функционирует аэропорт, принимающий три раза в неделю АН-2 и по заказу — вертолеты.

В селе, насчитывающем 1780 чел., проживают представители 24 национальностей. Большинство из них составляют русские — 1383 чел., или 78 % от общего числа населения. Коряки (174 чел.) являются вторым по численности народом в национальном составе Ивашки, но им принадлежит всего около 10 % в общем числе жителей. Относительно многочисленные группы составляют украинцы, татары, белорусы — 109, 31, 23 чел. соответственно. Остальные народы (литовцы, болгары, корейцы, башкиры, чеченцы, чувашаи, хакасы, черкесы, молдаване и др.) представлены единицами.

Фамилии коряков Гуторовы, Бекеревы, Ласточкины, Поповы, Косыгины, Ягановы, Уваровы, Ощепковы прослеживаются здесь с XIX в., с 1940-х годов в этих местах появились Байкины.

Большинство семей коряков являются этнически смешанными (63,34 % от 68 семей с участием коряков). Браки в основном заключаются с русскими (79,07 %). Национальность детей в смешанных семьях определяется, как правило, по родителю коренной национальности. В структуре однонациональных корякских семей значительная доля принадлежит неполным семьям, в основном это женщины с детьми (48 %), и семьям-одиночкам (44 %). Семьи, состоящие из брачных пар с детьми, составляют всего 8 %.

В возрастной структуре среди коряков преобладает группа лиц трудоспособного возраста (18–59 лет) — 55 %, около 41 % принадлежит молодежи до 18 лет. Число лиц старшего возраста (60 лет и старше) очень незначительно — всего 4 %.

Подавляющее число мужчин-коряков имеет среднее и неполное среднее образование. Они заняты в колхозе и на рыбзаводе, в основном — на неквалифицированных должностях. Среди женщин коренной национальности больше, чем среди мужчин, лиц со средним специальным образованием, работающих бухгалтерами, учителями, медсестрами, многие женщины работают швеями в КБО и диспетчерами на рыбзаводе. Однако большинство из них заняты, как и в случае с мужчинами, на неквалифицированных должностях — рабочие, няни в детских садах, уборщицы.

Практически все черты традиционной культуры коряков села Ивашка к настоящему времени уже утеряны. Одежда, жилище, предметы быта носят общеевропейские черты. Произошла полная утрата и национального языка. Им не пользуются даже на бытовом уровне, не преподается корякский язык и в школе.

Своеобразным островком национальной корякской культуры в Ивашке является находящийся в Доме культуры Музей истории села, существующий исключительно на энтузиазме его создательницы — Инны Николаевны Круковской. Он представляет собой небольшую (20 м<sup>2</sup>) комнату, где наряду с материалами по краеведению (альбомы по истории развития села, вырезки из газет и журналов, коллекции камней, чучела и фотографии животных и т.д.) хранятся собранные Инной Николаевной этнографические экспонаты. Среди них — макет охотника в национальной одежде из оленьего меха (кухлянка, торбаза, рукавицы *лылыут*, нож, лапки-

снегоходы из прутьев тальника); летняя вышитая мужская обувь *плеку*; бродни; женская кухлянка; детская замшевая шапка со своеобразной аппликацией — «символом множества миров»; мешки из внутренностей морзверя для хранения одежды; наконечники стрел *эныткыл*; детали погребальной одежды; обереги; женские орудия труда для выделки оленьих шкур и др. Предметом особой гордости музея является бубен *яяр* «последнего старика Ивашки» Егора Чечулина, сделанный им более 50-ти лет назад из квашеной оленьей шкуры со склеенным рыбьим клеем березовым ободом.

Музей является местом проведения открытых уроков по истории края; вечеров отдыха «Амто, земляки», проводимых зимой, после путины. Здесь же ведет занятия кружок «Поиск», в котором школьники учатся вышивке бисером, плетению корзин из травы; создан клуб «Бабушкины сказки».

Другое село — Тымлат — расположено на восточном побережье Камчатки. В прошлом там жили береговые коряки, занимавшиеся рыболовством, охотой на морского зверя и пушных зверей.

В 1930-х годах, по воспоминаниям старожилов, в Тымлате, который в то время находился в 10 км выше по реке Тымлат («река, прижатая к сопке»), было 7 землянок, 1 юрта и 3 дощатых дома корейцев. Жили там в основном Чечулины, Баранниковы, корейцы Хакай (в 1939 г. их всех увезли в Казахстан) и несколько русских семей. С 1940–1950-х годов в эти места началась активная миграция русских, украинцев, представителей других национальностей. В настоящее время в селе Тымлат проживает, по данным похозяйственных книг, 1068 чел., из них 737 (69 %) — коряки, 292 чел. (27,3 %) — русские. Другие национальности (украинцы, армяне, молдаване, немцы и др.) представлены в национальном составе единицами. Всего в селе 307 домохозяйств, большинство из которых составляют однопациональные семьи коряков (см. таблицу).

Таблица

Семьи с участием коряков	Число семей	% *	Другие семьи	Число семей	%*
Корякские	179	58,3	Русские	88	28,6
Русско-корякские	15	4,9	Украинские	7	2,3
Корякско-русские	4	1,3	Осетинские	1	0,3
Ненецко-корякские	1	0,3	Украинско-русские	3	1,0
Белорусско-корякские	1	0,3	Армянско-русские	3	1,0
Карачаев.-корякские	1	0,3	Молдав.-русские	1	0,3
			Болгар.-русские	1	0,3
			Немецко-русские	1	0,3
			Русско-чукотские	1	0,3
ВСЕГО:	201			106	

Таблица составлена по данным похозяйственных книг Тымлатского с/с.

\* % подсчитан от общего числа семей.

Фамильный состав коряков села Тымлат представлен следующими фамилиями (в скобках указано число носителей фамилий): Авьелхут (5), Алинав (7), Амтыняв (6), Андреев (4), Арану (5), Апполь (6), Атана (6), Апполон (5), Амрильковав (1), Авьегинин (1), Авьенав (1), Апки (1), Агинь (2), Абалаков (3), Авва (7), Ахали (2), Баранников (10), Вачана (1), Ваямрельтын (1), Волков (13), Гольшев (1), Гуторов (3), Жуков (10), Ивикьяв (5), Ивтократ (1), Иттык (2), Иньлиив (1), Кавав (9), Кававлин (1), Какко (10), Катавынин (8), Кечгинтокрав (1), Кигилин (3), Ким (1), Кининлат (1), Кичгелхут (11), Кичгепин (12), Ковавли (1), Колегов (13), Котгинин (5), Кунавит (1), Кутынкавав (19), Кучинав (1), Лазарев (46), Лехтылен

(9), Лилхи (1), Манихит (3), Маньгин (3), Микуль (1), Нави-ив (1), Навильнав (3), Навьява (1), Нестеров (31), Никифоров (1), Нинвит (17), Нуйкавьё (6), Нутавьё (7), Нутакаяв (3), Нуталхут (3), Нутанаут (4), Нютанинвит (2), Падгирнин (9), Панкарин (6), Попов (13), Притчин (5), Селиванов (2), Суздалов (36), Таггин (2), Такьявнин (9), Тамкали (2), Танвилин (15), Танинав (3), Тына (1), Тынавав (6), Тынакаяв (9), Тыналхут (6), Тынанав (8), Тюменцев (5), Уваров (20), Уичан (7), Умаэн (1), Умья (8), Унтавит (1), Упит (2), Хетогеймин (2), Хытыгимин (6), Чечулин (94), Шашко (9), Шишкин (11), Эльяэн (1), Эппин (2), Ювик (1), Ютвагаль (1), Яганов (7), Ятгинин (1), Ятты (12). Самые многочисленные фамилии — Чечулины, Лазаревы, Суздаловы, Нестеровы. Фамилии русского происхождения составляют около 20 %.

На территории Тымлатского сельсовета (общая земельная площадь — 2862885 га) находятся совхоз «Карагинский», отделение Карагинского рыбокооп, участковая больница (амбулатория и стационар), школа-интернат, ясли-сад, почта, Дом культуры, молочно-товарная и птицефермы, Тымлатский участок Оссорского СМУ. Имеется аэропорт, принимающий три раза в неделю АН-2 и по заявке совхоза — вертолет МИ-8. Село радиофицировано и телефонизировано (200 номеров), работает однопрограммное телевидение.

Базовой отраслью совхоза в настоящее время является оленеводство, дающее 80 % дохода, все остальные отрасли убыточны. Выходное поголовье оленей на начало 1987 г. составило 18149 гол., 1988 г. — 17829 гол., 1989 г. — 17317 гол. Среднегодовая численность работников в оленеводстве, объединенных в 12 оленеводческих бригад, в 1987 г. составила 63 чел., в 1989 г. — 90 чел. Оленеводство является прерогативой коренного населения — почти половина мужчин трудоспособного возраста работает пастухами. Среди мужчин-коряков есть плотники, кочегары, трактористы, а также хударук СДК и киномеханик. Большая часть женщин коренной национальности занята на госпредприятиях: учителя, технички в школе; медсестры, санитарки, прачки, повара в больнице, воспитатели, няни в детском саду и т.п. Работа же в оленеводстве становится у женщин все менее привлекательной из-за большой трудоемкости и несоответствия заработной платы затраченному труду (оклад чумработницы

составляет 160 руб. на звено). Почти все руководящие работники (главный врач, директор совхоза, завгар, главный инженер, главный бухгалтер, главный зоотехник и т.п.) и большинство квалифицированных работников сферы производства, сфер обслуживания и культуры состоят из числа приезжего населения.

Корякским языком в Тымлате владеют в основном люди старшего и некоторые — из среднего поколения. Дети плохо знают родной язык. Преподавание в школе ведется на чавчувенском диалекте, чуждом для многих родителей. Изучению корякского языка посвящена передаваемая из Паланы один раз в неделю получасовая радиопрограмма и выходящий один или два раза в неделю специальный выпуск окружной газеты «Корякский коммунист», но этого явно недостаточно.

Кроме собственно тымлатцев в селе проживают переселенные в ходе политики укрупнения коряки из Кичиги, Анапки и Рекинников. Жителей Кичиги (до укрупнения там существовал колхоз «Ударник», переименованный затем в «Новую жизнь») и Анапки (был колхоз «Тумгутум») перевели в Тымлат в 1970-х годах, часть из них осела в Ильпыре и Оссоре. А в начале 1980-х годов с западного побережья Камчатки были, вопреки сопротивлению, вывезены жители поселка Рекинники, где к тому времени уже прижились коряки из расположенного неподалеку поселка Подкагерное. На момент переселения в Рекинниках проживало около 500 чел., объединенных в колхоз «Путь к коммунизму». Они занимались добычей рыбы, морского зверя, оленеводством, заготовкой пушнины. На указание сверху рекинникицы ответили отказом, мотивируя это тем, что «переселение людей из традиционного населенного пункта в новый поселок оторвет их от исконных промыслов, а общественное воспитание детей в отрыве от семьи, внедрение суррогатов цивилизации только усилит процесс угасания народности» (из обращения оленеводов с просьбой о возрождении Рекинников). Но никакие доводы не помогли, их стали вывозить насильно.

Сейчас эта проблема стоит здесь очень остро. Около 600 чел. (53 % от всего населения Тымлата и 71 % — от числа коренного) пожелали переселиться в Рекинники. Оформившаяся в начале 1990 г. инициативная группа направила в ряд адресов (Верховный Совет РСФСР, Президенту СССР, Всесоюзному съезду малочисленных народов Севера и др.) ходатайства. Начались заседания, создание

комиссий, обследования. Хотя категорического «нет» никто не сказал, решение вопроса явно затягивается. Главный аргумент против возрождения Рекинников — экономическая нецелесообразность.

Одним из элементов традиционной национальной культуры, сохраняющимся пока в современном быту коряков села Тымлат, является пища.

Основными способами добычи пищи тымлатских коряков в прошлом был комплекс промыслов, сочетавший рыболовство с морским зверобойным промыслом и сухопутной охотой.

Самую существенную роль в питании этой группы коряков играла рыба. Благодаря природным условиям восточного побережья Камчатки жители этих мест ели свежую рыбу почти круглый год: голец, корюшка — зимой и весной; горбуша, кета, кижуч, нерка и др. — летом и осенью. Рыба и в настоящее время остается одним из основных элементов в пищевом рационе коряков. Основным способом хранения рыбы является заготовка юколы. Рыбу также замораживают, солят в небольших количествах и квасят в ямах. Для этого в ямы глубиной 1,5–2 м кладут на ветки ольхи очищенную от кишок рыбу (горбуша, кета). Сверху закрывают ольхой, травой, дерном. Закладывают рыбу в ямы осенью, в сентябре–октябре, и квасят до декабря. Используется такая рыба в пищу и на корм собакам. Излюбленной едой коряков являются и «кислые головки». Для их приготовления в ямы кладут икру в оболочке и рыбы головы. Они квасятся 1–2 недели, затем идут в пищу, зачастую — вприкуску с сушеным корнем *кутав н*.

Коряки помнят и другие способы заготовки рыбы впрок. Например, иногда впрок заготавливали вареную рыбу, очищенную от костей. Ее сушили на солнце, а зимой перед употреблением заливали кипятком и добавляли топленый нерпичий жир. Приготовленное таким способом блюдо называется *гн(г)тгн(г)*.

В зимний период тымлатские коряки занимались охотой. Охотиться ездили на собаках, на расстояние 20–30 км от селения. С помощью ружей и капканов добывали на шкуры лис, росомах, горностаев. На охоту уезжали обычно по 1–3 чел. примерно на полмесяца. Питались охотники взятой из дома юколой, мороженым мясом, ели убитых зайцев и куропадок. Другим видом охоты была охота на морзверя (нерпа, лахтак) в лагунах. Охотились на байдарах по 2–3 чел. Шкуры убитых животных сушили, резали на

ремни для упряжек. Мясо ели вареным, морозили в снегу, отвозили домой.

В рацион питания береговых коряков входило и оленье мясо, получаемое в результате обмена с оленными коряками. В настоящее время тымлатцы помнят многие рецепты приготовления традиционной пищи из оленьего мяса<sup>5</sup>.

Одним из любимых коряками блюд является *кылык* — оленью печень варят около часа, потом ее толкут, добавляют сырую шикшу и нерпичий жир. Из крови оленя готовят суп *кивлипан(г)а* — в кипящую воду вливают оленью кровь, немного кипятят. Добавляют мелко нарезанные сердце, язык оленя, а в настоящее время — и картошку, лук, вермишель. В других случаях кровяной суп готовят на мясном бульоне. В мясной бульон на медленном огне вливают оленью кровь (на 10 л. бульона — 3 кружки крови), добавляют мелко нарезанный корень *рымгын* и соль по вкусу. Такое блюдо называется *киуль а пана*.

Для приготовления *кора вил вил* желудок оленя завязывают в виде мешка. Туда вливают оленью кровь, кладут мелко нарезанные вареные кишочки, уши, глаза, трахеи и др. и вывешивают в теплом месте, обычно — на солнце, на 2–3 дня. Напоминающее по консистенции что-то среднее между супом и кашей блюдо, имеющее кислый вкус, готовят в основном летом.

Из мелко нарубленных вареного оленьего мяса, языка, костного мозга и т.п., уложенных в пищевод, делают колбасу. Раньше зимой, при переездах на дальние расстояния, брали с собой *трг талав*. Для приготовления этого блюда олений жир растапливали и размешивали до консистенции сливочного масла. С ним смешивали толченое вареное оленье мясо, скатывали в шарики, замораживали и складывали в мешки.

Самую существенную роль в хозяйстве и в рационе питания коряков в прошлом играл сбор дикорастущих растений. «Использовали все, что давала тундра. С отцом ходили собирать корни, которые запасали в норках мыши, обязательно при этом оставляя взамен взятых запасов юколу или что-то другое» (Г.И. Чечулина, 1955 г.р.). Это занятие, которым в основном занимаются женщины, сохраняет свое значение и в наши дни. Корячки знают множество растений, используемых в пищу и для

лечебных целей. Вот только некоторые из них, записанные со слов Т.М. Гуторовой (1929 г. р.):

*вевевту* — растущая в песчаных местах трава с малиновыми цветками. Ее собирали весной, сушили, ели свежей, с сушеной икрой, клали в толкушу;

*нргави* — щавель. Его употребляли в основном в сушеном виде, добавляли в уху, в супы;

*кpl'кив* — высокое растение со стволом в виде трубки, которое собирали у истоков рек. Корни и очищенные стволы этого растения ели с икрой, с вареной рыбой, корни использовали и при приготовлении толкуши;

*мтави* — растение с загнутым корнем, который ели с икрой, с кровяным супом, он шел на приготовление толкуши;

*кмчекав* — дикая картошка. Растет в тундре, ее добавляют в суп;

*авикав* — дикий рис. Коричневые колокольчики, на корне имеющие рис, его тоже добавляют в суп.

Широкое применение находил дикий лук *марохл*. Его собирали ранней весной, нарезали, солили, а зимой добавляли в супы. В пищу употребляли также сладкий мягкий ствол широколистной травы *ан(э)ан(э)у*, собираемой в начале июля. Корень родственного предыдущему, но с мелкими листьями, растения, называемого *тн(э)тн(э)у*, использовали в лекарственных целях от гнойников. Его нагревали и прикладывали к больному месту, использовали при лечении отита. В лечебных целях широко использовался кедр. Отвар хвои кедра, содержащей ценное эфирное масло, витамин С и каротин, пили от цинги. Живица — смола кедра, выручала от ожогов, ссадин, порезов, использовалась при обморожении. Кедровые шишки запасали в больших количествах. Их орешки, помимо непосредственного употребления, шли в пищу с сушеной икрой, чтобы она не прилипала к зубам. С сушеной икрой ели и недозревшие кедровые орешки — зеленые шишки варили, вынимали орешки, толкли их с икрой или ели вприкуску.

Сушеные листья и ягоды шиповника, листья брусники и иван-чая использовали вместо заварки. Из рябины с мухоморами делали настойку. Толченую рябину ели и с нерпичьим жиром. Пили березовый сок. В пищу употребляли также внутренний слой коры березы — ее очищали от верхнего и зеленого слоя, а светлую часть ели с икрой и с нерпичьим жиром. Чагу клали в жестяную баночку

и подогревали на костре до состояния пепла, потом добавляли в табак и жевали.

Многие корякские женщины и сегодня собирают ягоды (морошка, брусника, черника и др.), орехи кедрового стланика, коренья и травы для приготовления излюбленного блюда — толкуши *тылх тыл*. По рецепту Г.И. Колеговой, ее готовят следующим образом. С конца июля до 15–20 августа собирают иван-чай *нунун*, стебли которого разрезают острым концом специального совочка вдоль, затем его боковой стороной проводят по стеблям, раскрывая и выпрямляя их. После этого тупым концом этого же совочка снимают с внутренней стороны стеблей волокна *выв йр ын*, придают им нужную форму, уплотняют и сушат на солнце. О том, что волокна высохли, свидетельствует изменение их цвета из зеленого в коричневый. Перед употреблением *выв йр ын* режут, замачивают на ночь в воде, потом толкут в толкушке. В образовавшуюся кашу кладут толченую сухую икру (на 4 *выв йр ын* — 5 столовых ложек икры), все размешивают и долго, часа два, толкут до образования однородной массы светло-коричневого цвета.

В этот же период, что и иван-чай, собирают корни *кутав н*. Их сушат, перед употреблением замачивают на ночь в воде, затем в этой же воде варят до мягкости. Потом их очищают от кожицы. Оставшееся белое корневище также толкут с икрой (на 1 стакан *кутав н* — 5–6 столовых ложек толченой сухой икры) до однородной массы. Приготовленные таким образом две смеси соединяют в одну, перемешивают до образования однородной массы. Затем туда постепенно добавляют около 2,5 литров топленого нерпичьего жира и немного воды. Получается напоминающая по консистенции сметану масса бежевого цвета. В нее добавляют ягоды — шикшу, морошку или бруснику. Такое блюдо готовили обычно один раз в год — в ноябре-декабре. Раньше в это время встречались береговые и оленные коряки и устраивали праздник *Хололо*.

Из оленьего жира делали «жирную толкушу» *асы тылх тыл*. Сушеный нутряной жир (его также едят в сухом и вареном виде) толкут, затем кладут в котел и кипятят без воды. В кипящий олений жир добавляют топленый нерпичий жир (на 4 л оленьего — 1,5–2 л нерпичьего) и быстро размешивают. Получается напоминающая по

консистенции сливочное масло масса белого цвета, в которую добавляют мелко нарезанное оленье мясо.

В настоящее время большую роль в питании коряков стали играть привозные продукты (консервы, крупы, чай, соль, сахар и т.п.). Наряду с олениным мясом в пищу вошла свинина (свиней для сдачи выращивают проживающие в Тымлате несколько украинских семей), молочные продукты. Значительное место в рационе питания принадлежит хлебу.

Многие коряки занимаются огородничеством. Выращивают в основном картофель, а также огурцы, помидоры, морковь, лук, укроп, петрушку и др., что является некоторым подспорьем в пище и источником витаминов (овощи и фрукты завозятся в магазин чрезвычайно редко).

Таким образом, в целом можно констатировать, что на начало 1990-х годов в различных сферах культуры коряков произошла существенная трансформация, связанная с изменением образа жизни этого народа. Некоторые элементы традиционной культуры, в основном связанные с производственной деятельностью традиционного характера, продолжают свою жизнь. Однако многие культурные явления уже безвозвратно утрачены.

### *Примечания*

<sup>1</sup> Экспедиционная группа в составе В.В. Морозова и Е.А. Пивневой входила в Восточно-Сибирский отряд Северной экспедиции ИЭА РАН, возглавляемый автором. В 1990 г. отряд из 14 человек проводил работы среди коряков в Корякском а.о. (с. Тымлат, п. Вывенка, п. Седанка) и среди нивхов на о. Сахалин (пп. Некрасовка, Ноглики, Рыбное, Рыбновск, Москальво, Луполово). В 1991 г. отряд в составе 19 человек работал среди чукчей, коряков, нивхов, манси и заболотных татар в Камчатской, Магаданской, Сахалинской, Тюменской областях и в Нижнеколымском районе Якутской-Саха ССР. Сбор материалов осуществлялся в рамках совместных работ ИЭА РАН и СО АМН (этнографической частью проекта руководил Ю.Б. Симченко).

<sup>2</sup> Гурвич И.С., Кузаков К.Г. Корякский национальный округ. М., 1966. С. 53.

<sup>3</sup> Легенда о них записана В.С. Шаталовым: См.: «Заря над Камчаткой. Записки участника землеустроительной экспедиции 1936–37 гг». Владивосток, 1984.

<sup>4</sup> Возможно, это число занижено, так как многие семьи, отнесенные на основании похозяйственных книг к одноплеменным, являются остатками распавшихся национально-смешанных семей.

<sup>5</sup> Необходимо отметить, что предки многих из них занимались оленеводством.

## Изображение женского духа с р. Казым<sup>1</sup>

В 1969 г. в составе Северной экспедиции Института этнографии АН СССР я побывала на реке Казым, правом притоке Оби в Ханты-Мансийском автономном округе Тюменской области (Березовский р-н). До Казыма вместе с художником Московского Строгановского училища С. Стручковым мы работали в музеях городов Тобольск и Ханты-Мансийск. В Ханты-Мансийском краеведческом музее я обнаружила очень интересные (не описанные и не числящиеся в описи музея) предметы из культового места на реке Казым. В 1962 г. эти вещи попали в музей из культового амбара в лесу, недалеко от поселка Юильск на реке Кельс-еган. В процессе идеологической борьбы с религией, проводимой КПСС, районные власти вынудили колхозников принять решение об уничтожении этого культового места. В результате амбарчик был ликвидирован, богатые приношения — приклады — были частично конфискованы (золотые и серебряные монеты), частично расхищены (очевидцы рассказывали, что мешки с медными монетами стояли в коридоре райисполкома и всякий мог запустить в них руку). Названия почитаемых духов, так же как первоначальное их расположение в амбаре и отношение к другим предметам не были выяснены. Может быть, некоторые предметы утеряны. В настоящее время коллекция хранится в трех музеях: в Ханты-Мансийске, Тюмени и Березово. В амбаре было пять фигурок духов и огромное число жертвований к ним. Последние состояли из дюжины платьев (в основном из ткани, шелка и шерсти), большого числа платков, около 80 золотых монет, было много серебра и несколько мешков с медными монетами.

Одна из фигур была главной. Это округлой формы каркас из прутьев на шесте, покрытый сверху платком темнокрасного шелка с кистями, внешне напоминающий человеческую голову (ок. 70х27 см). Серебряные и металлические пластины, одна ниже другой, прикреплены к платку на месте лица (рис. 1). Имеются пять узких пластин темного цвета (сделаны из металла), с различными подвесками; шесть других — широкие, из серебра, с фестонами по нижнему краю, с которых свисают серебряные и металлические

подвески — фигурки птиц и рыб. Пластины рельефные с выдавленным рисунком. Узкие имеют криволинейный выпуклый орнамент, к округлым умбовидным выпуклостям прикреплены цепочки с подвесками — рыбками, бляшками, колокольчиком, браслетом, археологическими предметами с зернью (рис. 2).

Шесть широких пластин различаются по размерам и рисункам. Одна из них (22,5x4,7 см) с восемью фестонами (0,8x2,3 см каждый) представляет охотника с луком, тремя деревьями, двумя собаками и глухарем. Это, возможно, зимний пейзаж, так как охотник одет в глухую, очевидно, меховую одежду, закрывающую также ноги. Небо и земля показаны линиями, напоминающими облака и сугробы. Ниже фигуры собаки имеется дата 1831 (рис. 3), выцарапанная острым инструментом. Должно быть, она сделана после чеканки. Фестоны-полуовалы, к которым прикреплены фигурки рыбок, украшены двумя линиями точечного орнамента, выбитыми на серебре. Другая пластина имеет аналогичный рисунок и дату. На третьей пластине изображена собака, олень, она без даты. Три пластины выполнены в одной и той же манере, другие пластины отличаются друг от друга по манере выполнения. На четвертой пластине (23,5x5,3 см), как и на третьей, имеются двенадцать фестонов (2,1x0,6 см) с круглыми бубенцами, подвешенными на цепочках. На пластине два охотника с луками сидят по разные стороны дерева и стреляют — один в оленя, другой в белку, сидящую на одном из трех деревьев. Собака облаивает белку. Оба охотника одеты в глухую, очевидно, меховую одежду с капюшоном (рис. 4). По-видимому это также зимний пейзаж, не видно ни травы, ни кустов, ни листьев на деревьях. Фестоны украшены по-разному — точками, короткими линиями и черточками. Две остальные пластины с летним пейзажем. Одна из них (26,3x6,2 см) изображает охотника и рыбака с длинными волосами, оба в коротких глухих одеждах, сшитых из узких полосок, возможно, из кусков рыбьей кожи. Охотник целится стрелой в оленя, рыбак ловит рыбу удочкой (рис. 5). Собака находится на его стороне. Глухари (?) сидят на двух из трех деревьев, рыба плавает в воде, одна из них поймана на удочку. Две большие рыбы висят на верхних фестонах. Вода, земля и вода (волны) показаны непрерывной линией и черточками, видны трава, кусты и листья деревьев. Шестнадцать резных фестонов (1,5x0,8

см), имеют внутренние выступы с отверстиями в каждом из них для подвесок в виде птиц (рис. 4). И, наконец, на последней пластине (27,5х5,2см) между двумя деревьями охотник с длинными волосами, одетый в короткую глухую одежду с каймой по низу, возможно, сшитую из кусочков (видны соединенные куски кожи или меха), держит лук в руках, собака стоит на его стороне, вдали, ближе к деревьям (трем из пяти), виден олень. К четырнадцати фестонам (2х0,9см каждая) подвешены фигурки птиц и рыб. На пластинке снова картина летнего пейзажа. В углу этой пластины различимы следы печати, состоящей из трех частей: первая изображает число 17 и символ, представленный буквой Л, вторая — два неопределенных символа типа ключа и латинской буквы L, третья — двух львов, стоящих на задних лапах друг против друга, между ними X-образная фигура с короной сверху.

Очевидно, пять узких металлических пластинок, потемневших со временем, и шесть широких пластинок были предназначены для обозначения лица. На концах пластинок имеются отверстия, сделанные впоследствии, через которые продета красная шерстяная нить. Пластинки не окружают полностью «голову», как бы представляя «лицо», нити связаны в задней части подобия головы.

Нижняя часть изображения состоит из платков и шкур куницы и других животных, к ним прикреплены медные браслеты, бубенцы, а также древняя металлическая фигурка птицы (рис. 2). Изображение полностью обвязано лентой красного цвета и кожаным красным ремнем. В целом оно выглядит как голова с серебряным лицом и телом из меха; длина его около 1,5 м.

Вторая фигура сделана из дерева, около 44 см длиной и 10 см по ширине. На лице намечены глаза и нос (рис. 6). Фигура обернута лентами и платками словно облачением. Три другие фигуры, сделанные из дерева, меньше примерно наполовину, имеют лица, выполненные по-разному: выпуклые прямоугольные носы тщательно отделаны, глаза и рот четко выделены. У двух из них похожие меховые капюшоны, один одет в глухую одежду, другой в распашной черный кафтан с меховыми манжетами; нижняя половина тела подпоясана шелковым платком с золотой вышивкой. Старинные серебряные подвески с зернью подвешены к обеим

фигурам. Третья фигура обернута зеленым фабричным сукном, перевязанным шнурком.

Это реликт давнего поклонения. Его уникальность состоит в том, что это единственный образец изображения духа с лицом из серебряных и металлических пластин.

Использование металла для изображения лица духа было довольно широко распространено среди хантов и манси в прошлом<sup>2</sup>. Для этой цели они часто использовали металлические тарелки (из свинца, меди и серебра), которые попадали в Сибирь с юга. Обычно это было иранское серебро, но встречалось серебро и из других мест. Например, Финш О. в своем описании культового места юрты Васпугол на нижней Оби заметил четыре металлические тарелки на фигуре Орта, одного из древних духов хантов<sup>3</sup>. Две были сделаны из серебра. Одна из них представляла охотника с собакой, стреляющего из лука в оленя, с датой 1832; другая изображает фигуры охотников и лося с датой 1833. По рисункам, технике и времени исполнения они близки к нашим серебряным подвескам. Возможно, что такие тарелки и подвески были изготовлены специально для продажи или для того чтобы предприимчивые купцы обменивали их на мех.

О. Финш сообщал также, что в селении Кюхата в низовьях Оби он видел фигуру охранника духа (маленький шайтан), представленного бесформенной массой из шкуры лисы и других шкур с небольшой медной подвеской вместо лица<sup>4</sup>.

Ж.-Б.Б. Эйрие сообщал, что медные (но ранее также серебряные и золотые) головные изделия и браслеты были использованы для украшения изображений духов (идолов) и что большинство фигур таких духов (Ортик, Елянь и другие) имели форму деревянных кукол с телом без ног и не всегда с металлическим лицом<sup>5</sup>. М.А. Кастрен также отмечал характерную черту у духов хантов нижней Оби как имеющих лица, покрытые металлом<sup>6</sup>. О серебряных венчиках на головах изображений богов у хантов в Воксарковских юртах ниже Обдорска информация есть у В.Ф. Зуева<sup>7</sup>. П.С. Паллас и Ф. Белявский также писали об этом, как и Зуев, между тем О. Финш замечал, что Зуев сам их не видел, но описал их со слов того, кто ему рассказывал<sup>8</sup>.

Очень похожие подвески (две из серебра, одна из металла) опубликованы у Я. Кодолани в его работе о женской одежде среди угров Оби<sup>9</sup>. Они принадлежат коллекции Й. Папая с рек С. Сосьва

и Ляпин и хранятся в Будапештском этнографическом музее. Автор отметил, что это праздничные головные уборы состоятельных женщин, хотя и допустил, что они, возможно, были частью культового платья. На этих пластинах мы можем увидеть те же охотничьи и рыболовные сцены, те же изображения фигур, деревьев, животных, птиц и рыбы, те же варианты орнамента и подвесок, хотя имеются некоторые отличия в деталях исполнения (различное изображение деревьев и некоторых птиц, фестоны окаймляют подвески и т.д.). Но нет сомнения, что они происходят из одного и того же источника (мастерской), хотя возможно и являются работами разных художников. В литературе, как мы видели, имеются некоторые данные об использовании металлических венчиков для изображения духов. Скорее всего пластины с С. Сосьвы и Ляпина также использовались для культовых целей. Это подтверждается тем фактом, как мы увидим позже, что изображение Казымского духа было также связано с сосьвинскими манси. Такие пластины опубликованы И.Н. Гемуевым и А.М. Сагалаевым из сел Ломбовож на Ляпине и В. Нильдино на С. Сосьве. В первом случае они были пришиты на суконные ленты-наголовники (их мужчины-танцоры надевали на себя во время военных танцев), во втором латунный налобник хранился в священном сундуке<sup>10</sup>.

В селе Казым летом 1969 года я записала легенду о хозяйке священного амбара — *Вут-ими*. Эта легенда гласит: «Она жила на севере, на побережье Арктического океана. Ее отцом был Уен-торм. Однажды она разрушила все живущее на земле, но, возвратясь домой, поняла, что поступила неправильно. Она птицей полетела к отцу и спросила его, что ей делать. Отец спросил ее: “Почему ты это сделала? Если ты такая сильная, если ты сделала то, что ты сделала, иди к озеру Нум-то, живи там и следи, чтоб все было нормально”. Она отправилась с оленями к Казыму, но оставила свою дочь на мысе Казым, а сына на Маллехс. На реке Казым она оставила свои рукавицы (р. Амня), сама пошла вверх по течению реки Вош-еган. У устья реки ее аргиш пересек лесное болото. Здесь она забыла своего оленя, а ее семь нарт остались позади — сейчас это семь холмов, олени превратились в сосны на болоте. С семьей белыми быками она проехала к озеру Нум-то на острове. Здесь она и поселилась».

Вут-ими была настоящей праматерью казымских хантов и глубоко ими почиталась; даже обдорские, куноватские, обские и северосургутские ханты поклонялись ей. Около ее амбара они разжигали жертвенный огонь. Для подвешивания котла с жертвенным мясом из пней было вырезано устройство (таган), концы которого представляли собой мужчину и женщину (*пут-юх олнг именги-икенги*). На медвежьих праздниках пели песни о ней. Когда дверь в амбар Вут-ими открывалась, все ее подвески звенели.

Легенду о Великой женщине с Казымской реки мы можем найти в мансийском фольклоре<sup>11</sup>. Героиня жила со своими семью братьями в селе Няксимволь в верховье С. Сосьвы. Ее косы были украшены сделанными из меди птицеподобными подвесками. Она владела великой силой (она схватила лук, взмахнула им, бросила и прикончила шестерых ненцев одним ударом) и магией. Два человека просили ее о замужестве: один ненец-воин, Аут-отыр с Северного Урала (с р. Щучьей), другой — воин с Верхней Оби («Воин семи ветров и семи рук с верхней территории»), который стал ее братом. Их отец был верховным духом. Девушка сначала вышла замуж за Аут-отыра, но сбежала от него со своими оленями; ее дочь превратилась в высокую гору. В сражении она победила Аут-отыра и убила всех его воинов. Затем она вышла замуж за воина с Верхней Оби и родила девочку, которая осталась в Няксимволе и умерла. Но им не суждено было жить вместе, они разошлись. «Верховный дух, наш отец, приказал нам жить отдельно. Но если мы начнем сражаться, ты не справишься со мною, а я с тобой». Воин с Верхней Оби сказал: «С этих пор ты будешь жить здесь, а твои люди будут одеты в глухариную одежду». Женщина осталась жить в верховьях реки Казым. Ее называли Великой Женщиной с Казыма. Она предок казымских людей.

Очевидно, эта история о той же Великой Казымской Богине (Великая Женщина с р. Казым — *Касум-най-эква*), которая была названа Тетеркой. Тетерка является святой птицей на Казыме. Изображение тетерки было известно как собственный знак казымских хантов, орнамент «тетеря» был характерен для них. Тетерка была изображена даже на спинке детской колыбели как птица, охраняющая сон ребенка. Вут-ими из Юильского амбара

также имела металлическую подвеску в виде птицы, очевидно, тетерки (рис. 2).

О. Финш сообщил, что он слышал от Собрина (человек хантыйского происхождения) о богах хантов и манси. Один из них, заметил он, был в виде женской фигуры, это была богиня охоты, он дал ей название лесной жительницы *Зонгет*. В связи с этим кажется весьма соблазнительным сравнить эти данные с рассказом, записанным В.В. Чернецовым: героиня управляет животными и птицами в лесах, в ее власти позволять охотникам убивать их. Ее изображение как тетерки также относит ее к лесным жителям. Мы знаем из этнографии многих народов, что хозяин лесов, тот, кто распоряжался животными, птицами и рыбами, и кто, следовательно, превращался в богов охоты, часто изображался в зооморфном виде. Это характерно для всех народов, имеющих развитые промысловые культы, в том числе и сибирских народов.

Трудно определить время, когда культ приобрел эту форму, но одно понятно: он очень давнего происхождения. Ханты и манси имели немного женских духов, у них было больше мужских духов. Возможно, появление культа тетерки-женщины, прапатери казымских хантов относится к древнему периоду, когда матриархальные отношения были хорошо развиты. Позднее женский дух начал почитаться и мужчинами; более того, женщины сейчас не имеют доступа к культовым жертвенным местам. Например, они не допускались к святому острову Нум-то, которое раньше было местом жительства Вут-ими.

В заключение мы хотим привлечь внимание к тесным связям верований и фольклора северных манси и хантов. Если судить по фольклорным данным, почитание Великой Казымской Женщины известно как северным манси, так и северным хантам. Более того, Казымская Женщина была родом с С. Сосьвы, затем пришла в Нижнее Приобье, а позже на реку Казым. Это может быть отражением миграций населения, которые имели место в прошлом.

Условно мы называем Вут-ими *серебряной бабой* и подчеркиваем ее уникальный характер: нигде более, в том числе в Сибири, таких изображений почитаемых духов мы не находим.

### *Примечания*

<sup>1</sup> См. об этом также: *Соколова З.П.* Пережитки религиозных верований у обских угров // Религиозные представления и обряды народов Сибири XIX — начала XX века. Сб. МАЭ. Т. 27. Л., 1971. С. 216–219; *Sokolova Z.P.* The Representation of a Female Spirit from the Kazym River // Shamanism in Siberia. Budapest, 1958; *Sokolowa Soja.* Das Land Jugorien. Moskau; Leipzig, 1982. S. 57–60.

<sup>2</sup> *Соколова З.П.* Использование металла в культовой практике обских угров // Этнограф. обозрение. 2000. № 6.

<sup>3</sup> *Фини О., Брэм А.* Путешествие в Западную Сибирь. М., 1882. С. 436–437; см. также: *Прыткова Н.Ф.* Металлическая культовая посуда у угров // Сб. МАЭ. Т. 14. Л., 1949. С. 43–44.

<sup>4</sup> *Фини О., Брэм А.* Указ. раб. С. 359.

<sup>5</sup> *Эйрие Ж.-Б.-Б.* Живописное путешествие по Азии. М., 1839. С. 79–80, 95.

<sup>6</sup> *Кастрен М.А.* Путешествие по Лапландии, Северной России и Сибири (1838–44, 1845–49) // Собр. старых и новых путешествий. М., 1860. Т. II. С. 185–186

<sup>7</sup> *Зуев В.Ф.* Описание живущих Сибирской губернии в Березовском уезде иноверческих народов остяков и самоедцов // Тр. ИЭ. Новая серия. Т. 5. М., 1947. С. 41.

<sup>8</sup> *Паллас П.С.* Путешествия по разным местам Российского государства. СПб., 1770. Т. 2. Ч. 1. С. 79; *Белявский Ф.* Поездка к Ледовитому морю. М., 1833. С. 104–105; *Фини О., Брэм А.* Указ. раб. С. 487.

<sup>9</sup> *Kodolanyi J.* Frauenbekleidung der Ob-Ugrien // Acta Ethnographica. 1969. Т. 18. Н. 1–3. S. 120. Fig. 21–29.

<sup>10</sup> *Гемуев И.Н., Сагалаев А.М.* Религия народа манси. Новосибирск, 1986. С. 90. Рис. 83.

<sup>11</sup> *Чернецов В.Н.* Вогульские сказки. Л., 1935. С. 93–111.

Рис. 1. Изображение Вут-ими

Рис. 2. Детали узкой пластины и подвеска-птица

Рис. 3. Широкая серебряная пластина с датой

Рис. 4. Широкая серебряная пластина

Рис. 5. Широкая серебряная пластина

Рис. 6. Изображение духа-помощника Вут-ими

## Заметки о культуре питания эвенов\*

Эвены (17 199 чел. в 1989 г.) живут отдельными группами на Северо-Востоке России (административные территории республики Саха (Якутия), Магаданской, Камчатской областей, Хабаровского края, Чукотки). Их культура имеет значительные варианты, обусловленные разнообразием природных условий, иноэтничным влиянием (культурные заимствования у коряков, чукчей, юкагиров, якутов, русских), административными границами. Особенно мало исследована культура питания эвенов как с «традиционной» точки зрения, так и в смысле проблем ее трансформации. Информация о пище разбросана в отдельных статьях и книгах, начиная с XVIII в.<sup>1</sup> Цель данной работы — обобщить уже накопленные и ввести в научный оборот новые этнографические материалы по культуре питания эвенов. Более полное описание и анализ пищевого комплекса эвенов, проведение широких кросс-культурных сравнений — дело будущих исследований.

Пища эвенов различалась в зависимости от типа хозяйства, которое они вели, а само это хозяйство в огромной мере зависело от места жительства конкретных эвенских групп, от тех природных ресурсов, которые возможно было использовать, а также от культурных традиций.

Небольшая группа береговых эвенов, так называемые пешие тунгусы (*намъткар* — «только приморские»)<sup>2</sup>, жила оседло на побережье Охотского моря и занималась в основном рыболовством во время рунного хода рыбы, мясной охотой и морским

---

\* Статья основана на полевых материалах автора, собранных в экспедициях 1997–1999 гг. в рамках работы над проектами, которые были поддержаны РГНФ (проект № 97-01-342) и Фондом Дж.Д. и К.Т. МакАртуров. Работа проводилась в Момском, Верхнеколымском и Томпонском улусах республики Саха (Якутия) среди групп улаханчистайских, ожогинских, верхоянских эвенов, а также в Ольском, Северо-Эвенском, Среднеканском районах Магаданской области среди тауйских, омонских и рассохинских групп эвенов. Я приношу искреннюю благодарность моим информаторам (*автор*).

зверобойным промыслом. Охота на морского зверя была заимствована ими у соседей — коряков. Эти эвены употребляли в пищу преимущественно рыбу, мясо и жир морского зверя — кита, тюленя, нерпы и др.

Эвены, жившие в континентальных районах Якутии, Магаданской области, Чукотки, чьими основными занятиями были охота и оленеводство, обычно никогда не выходили на побережье. У.Г. Попова называет таких эвенов *донръткънър*. Они в основном охотились на диких животных — северного оленя, горного барана, лося. Оленеводство было транспортным. «Основная наша еда была только мясо: оленя, лося, дикого оленя, тарбагана», — объясняла эвенка, до коллективизации кочевавшая на водоразделе Яны и Индигирки. Рыболовством занимались преимущественно летом и осенью.

Некоторые группы эвенов (*намънканл* — «приморские») вели смешанное, полутаежно-полуприморское хозяйство<sup>3</sup>. Оленеводство, охота (в т.ч. на морского зверя), рыболовство имели для них одинаковое жизненно важное значение и гибко сочетались. Медленное движение в направлении летних пастбищ начиналось уже в марте. Женщин, детей и стариков оставляли на летних стойбищах *мэнэйенах*, расположенных на побережье или в приустьевых участках рек бассейна Охотского моря, для заготовки на зиму сушено-вяленой рыбы — юколы. Пастухи-олeneводы в это время (2–3 месяца) выпасали оленей на летних пастбищах. Ближе к осени, сделав запасы рыбы, семьи воссоединялись и начинали движение обратно в материковую часть континента, ближе к горам и предгорьям. В их рационе мясо диких копытных животных разнообразилось за счет мяса морских обитателей — нерпы и др., и почти в равной степени сочеталось с рыбой.

В реальной жизни эти группы не были резко обособлены друг от друга: между кочевым и оседлым населением, оленеводами и рыбаками, издавна существовал обмен продуктами оленеводства, морского зверобойного и сухопутного мясного промыслов, рыболовства. Оленье мясо и шкуры обменивались на шкуры морских животных и рыбу.

В целом хозяйство эвенов отличалось «эластичностью и подвижностью»<sup>4</sup>. Хотя соотношение традиционных отраслей хозяйства в советское время изменилось, вышеперечисленные

хозяйственно-культурные типы сохранились. Роль охоты для собственного потребления несколько уменьшилась в связи с превращением оленеводства в основную товарную отрасль. Существенное значение в их хозяйстве имело рыболовство, особенно в определенные периоды года. Для эвенков это — лето, когда они кочуют вблизи крупных водоемов; для береговых эвенов — лето и осень; для континентальных — осень. В XVIII в. ламуты, или пешие тунгусы (по современной терминологии — эвены) ловили мальму, нерку, хариуса, чира, кету, горбушу<sup>5</sup>. Те же самые породы рыбы, включая кижуча, чавычу, корюшку, вылавливают сейчас. Эвены, живущие в континентальных районах Сибири, выбирают места осенних стойбищ с учетом возможности рыбачить. *«Когда стоишь на осенних пастбищах, все ждут рыбалки. Делают вешала, начинается рыбалка — рыбу вялят и замораживают. На водораздел Омолона специально кочуют для рыбалки, в том числе на хариуса»*<sup>6</sup>. Омолонские эвены ловят форель (манму), красное мясо которой к осени становится белым и считается особенно вкусным, хариуса (нуригнэ), ленка (худины). У них распространена зимняя рыбалка (подледный лов).

Вылов лососевой рыбы ограничен лимитами, введенными Охотск-рыбводом несколько лет назад в связи с возросшей антропогенной нагрузкой пришлого населения и крупных рыбопромышленных компаний на территории и акватории Охотского моря. Официально народы Севера, в число которых входят эвены, могут выловить 7 штук кеты и 20 горбуш на одного человека за весь период лососевой путины. В Магаданской области лимиты выделяются всем представителям народов Севера, где бы они ни жили в пределах области.

Говорить о том, что «растительная пища не отличалась у эвенов разнообразием»<sup>7</sup> можно только с позиции относительно небольшого количества возможностей, предоставленных природой. Собираательство было и остается делом женщин и девочек. В советское время оно значительно сократилось, а сейчас восстанавливается.

Структура питания стала меняться с приходом на северо-восток Сибири русских, которые принесли с собой культуру огородничества, овощеводства, скотоводства и прививали эти хозяйственные занятия на побережье, где был благоприятный

климат. Шел активный обмен пушнины и мяса на товары и продукты с российскими (русскими, якутскими), американскими и японскими купцами. В повседневный рацион состоятельных эвенов вошли плиточный чай, мука, соль, сахар, стали употреблять табак и алкоголь. Главным призом на соревнованиях при встречах эвенов и чукчей в прошлом был ящик чая, и только вторым — олень<sup>8</sup>.

В советское время в связи с политикой перевода кочевников на оседлость изменился их образ жизни, в том числе структура питания. За трудовни, отработанные в колхозах, эвены снабжались продуктами и товарами — чаем, сахаром, конфетами, печеньем, солью, табаком. В голодные 1940-е военные годы охотникам-эвеном на месяц давали паек: 1–2 кг муки, половину плитки чая, полпачки махорки, иногда печенье, конфеты. Денег не было<sup>9</sup>. Детей забирали в интернаты, где им предлагалась новая и непривычная пища: коровье молоко, каши из различных круп, овощи и фрукты. Воспитанное в интернатах, большинство из них говорит об особенностях своей культуры, в том числе питания, только в прошедшем времени. Осевшим в поселках людям приходилось привыкать к непривычной пище, хотя руководство колхозов, а также кочующие родственники из оленеводческих бригад снабжали своих родных мясом диких и домашних оленей, рыбой.

По воспоминаниям людей, снабжение продуктами в 1960–1980-е годы было хорошим. В отдаленные поселки завозились необходимые продукты — крупы, макароны, картошка, капуста, овощи и фрукты, в основном консервированные. Связь с отдаленными бригадами осуществлялась вертолетами раз в месяц, иногда чаще, соответственно доставляли продукты. В совхозах регулярно выплачивали заработную плату и можно было купить все необходимое.

Общее ухудшение социально-экономического положения в конце 1980-х–1990-х годах особенно тяжело сказалось на Севере. Питание народов Севера, в т.ч. эвенов, ухудшилось с точки зрения его качественного и количественного состава. Это прежде всего коснулось тех, кто живет в поселках: в магазинах имеются разнообразные продукты и товары, но у эвенов нет денег, чтобы их купить. Ситуация различается в разных регионах. Несмотря на то, что местные власти вместе с ассоциациями народов Севера пытаются оказать поддержку аборигенам — снабжают городских и поселковых жителей, прежде всего стариков, мясом морского

зверя, рыбой (Магаданская обл.), они не могут в корне переломить ситуацию. В моих полевых дневниках зафиксированы случаи голода среди современных эвенов<sup>10</sup>.

**Продукты оленеводства и способы их обработки.** Эвены, подобно эвенкам, крайне неохотно забивали домашних оленей на мясо даже в случае голода. Чаще всего мясо домашнего оленя служило своеобразной ритуальной пищей в случае приезда гостей, проведения обрядов и праздников. Стада оленей в советское время выросли и олени были поделены на государственных и частных. Прекращение государственной поддержки совхозам (1990-е годы) повлекло за собой натурализацию традиционных отраслей. Недостаток ставших привычными продуктов заставил забивать на питание и на продажу (обмен) все больше оленей, преимущественно государственных.

Забивает оленя мужчина, разделывает женщина. Шкуру снимают мужчины, поскольку эта операция требует значительных физических усилий.

В литературе имеется описание забоя домашних оленей у эвенов Южной Якутии, а также у эвенов Нижнеколымского улуса РС(Я)<sup>11</sup>. В забое домашнего оленя у разных эвенских групп наблюдаются некоторые отличия. Забой оленей ножом в затылок (протыканием ножом спинного мозга в области шейных позвонков) производится эвенами Эвено-Бытантайского, Верхнеколымского улусов, Южной Якутии; ударом ножа в сердце — нижнеколымскими эвенами РС(Я)<sup>12</sup>. Иногда оленя душат арканом (считается наиболее древним бескровным способом умерщвления, у эвенов сохраняется в ритуалах). Убивать домашнего оленя из ружья раньше было категорически запрещено, поскольку охотник мог потерять свою удачу, но сейчас этот запрет нарушается.

Начинают разделку с левого бока. Выше коленного сустава левой передней ноги делают круговой надрез/разрез ножом, затем так же поступают с левой задней, потом с правой передней и задней ногами. Ноги отделяют вместе со шкурой — камусом. После этого шкуру на туше оленя разрезают от горла до промежности, отделяют ножом и кулаком сначала слева, затем справа. Снятую шкуру кладут отдельно. Когда переворачивают тушу оленя на правый бок, подстилают брезент.

У эвенов южной Якутии после снятия шкуры распарывали брюшину, внутренности убирали, отделяли ребра, грудинку, задние и передние ноги<sup>13</sup>. У вархаламских эвенов после снятия шкуры отделяют левое заднее стегно, потом отделяют передние бедренные части. После этого осторожно, чтобы не повредить желудок, разрезают брюшину. Желудок вместе с его содержимым уносят подальше в сторону. Отделяют сначала правую, потом левую половину ребер. Сердце разрезают вертикально пополам и кладут в специальный таз, туда же помещают разрезанную пополам печень. Кровь набирают в желудок, предварительно освободив его от содержимого, — собакам. Далее разделка оленя на части идет по ребрам и позвоночнику. Два ребра сзади оставляют, четыре отсчитают по позвоночнику и отделяют; затем отделяют, считая по пятому позвонку<sup>14</sup>.

Лексика, относящая к названиям частей туши домашнего оленя, практически одинакова у разных эвенских групп.

Шкура — *ис*, камус (мех с ноги оленя) — *осыл*, щетка (мех между копытами оленя) — *хат*; копыта — *кокчин*, маленькое копытце сзади — *чимчан*, пальчики на ногах оленя — *хирэкэн*; голова — *дыл*, глаза, глазное яблоко — *ясыл*, *ясал*; горло — *капкэ*; головной мозг — *иргы*; носовая перегородка-хрящ — *дуотэнмы*, *носма*; ухо — *корит*; губы — *худин*; рога — *тангня*, панты (рога весной) — *нимыт* (рассох.), *немыт* (вархалам.); почки — *босты*, печень — *хакын* (рассох.), *хакэн* (вархалам.), сердце — *мявун*, легкие — *эвты*, кровь — *хунгэль*, селезенка — *алгы*; прямая кишка — *момина*, желудок — *тэпкы* (дословно — «мешок»), переваривающаяся пища, «навоз» внутри желудка — *нимры*, живот — *уры*; тонкие кишки — *хилты*, толстая (слепая) — *орэкын*; брюхо- *дилбы*; ноги — *бодыл*, передние ноги — *хэннгым* (*бодыл*), задние — *амарги* (*бодыл*), бедро — *чидики*, ляжка — *донкэл*, задница — *дэвки*, хвостик — *кинимык* (*ирг*), сухожилия — *бульры*, костный мозг — *умын*.

В пищу шли практически все части животного, включая внутренние органы. От оленя оставалась только шкура, которая шла в обработку.

Различия между самодийским и тунгусским типами употребления в пищу оленя впервые выделены А. Есида: это способы забоя, отношение к сыроядению и совместной трапезе

около забитого оленя (эвены не устраивают такую трапезу и меньше употребляют в пищу сырого мяса и крови)<sup>15</sup>. При истощении, ослаблении организма, обморожении эвены пьют свежую кровь. Во время свежевания туши или сразу после него могут съесть в сыром виде кусочки сердца, почек, печени, легких, горловины, носовой хрящ, иногда ухо. Глаза домашнего оленя употребляли только в сыром виде (женщинам не запрещалось)<sup>16</sup>. Интересно, что у родственных эвенкам эвенков глаза и легкие оленя в пищу не употреблялись<sup>17</sup>. Лакомством, как и у других народов Севера, считается сырой костный мозг. Зимой употребляют в пищу сырое мерзлое мясо — строганину *талык* (омолон.).

У эвенов существуют два основных способа приготовления пищи (мяса и рыбы): варение и сушение. Второй способ в связи с натурализацией традиционного хозяйства используется чаще, чем в советское время. Жарение практикуется меньше, а квашение, заимствованное у коряков и чукчей, распространено не везде.

На стойбище пищу готовят женщины. Летом — на открытом очаге, в пристройке к двускатной палатке, которая напоминает традиционное эвенское «половинное» жилище *калту*; едят там же. Зимой готовят пищу на железной печке в палатке или в деревянном доме, поставленном на маршруте кочевий.

Повседневной пищей было вареное мясо — *ирча улры* (у прибрежных оседлых эвенов *улдэ*)<sup>18</sup>. Эвены также варили внутренности — кишки, селезенку. Вареные и мелко накрошенные ножом сухожилия и жилы назывались *булры*. Мясо обычно не моют, пену при варке супа не снимают. Варят мясо в котлах крупными кусками, слегка не доваривая, как и большинство северных народов. Едят с помощью ножа: захватив зубами кусок мяса, его отрезают у самых губ. Трапеза коллективная, обычно мужчины кушают отдельно от женщин.

*Ухо (корит)* употребляется в пищу в сыром, слегка обжаренном или в вареном виде, губы (*худин*) поджаривают на костре — считаются деликатесом.

А.В. Беляева насчитала двенадцать способов приготовления пищи из крови, мяса и внутренностей домашнего оленя (правда, не назвав и не описав их)<sup>19</sup>. Из свежей крови делают кровяную кашу *нимын*, *ним* (тауйск.), *нимэн* и колбасу *хунган*<sup>20</sup>. Свежую кровь собирают в олений желудок, затем вываривают. Если блюдо густое,

добавляют воды и варят, помешивая, до консистенции манной каши. В прошлом иногда добавляли легкие, мелко нарезанный внутренний жир оленя, корень *нуба*<sup>21</sup>. Прибрежные эвены, после того как кровь свернется, добавляли кусочки сала нерпы, некоторые их заранее обжаривали, сушеную икру<sup>22</sup>. Кровяную колбасу делают из крови и толстой кишки домашнего оленя. Отстоявшуюся кровь заливают в толстую кишку, завязывают ниткой и опускают в кипящую воду на 10–15 минут (мом.).

Еще одним традиционным деликатесным блюдом, в состав которого входила кровь, было *мунича* (рассох.). Отваренные жилы, мясо, кишки нарезали, складывали в желудочные мешки (*миявки, тэпкы*) и заливали свежей кровью. Давали прокиснуть в течение одной ночи, и блюдо было готово. Его название и способ приготовления были перенесены на рыбу.

Из копыт оленя делают студень, из оленьего мяса — пельмени. Наиболее разнообразное и обильное питание оленьим мясом в советское время было в период массовых осенних забоев.

Костный (*имрын*) и внутренний **жир** (*тярын*) оленя или лося тоже употреблялся в пищу. Внутренний жир различается: на почках (*босангдры*), на толстой кишке (*хэмэсэк*), на кишках (*хачин*). Его растапливают или сушат (в течение 1–2 суток).

Весной накопленные берцовые кости оленей дробили на специальных каменных подставках особым топором. Затем их вываривали в течение нескольких часов в большом котле. Верхний слой остывшего отвара снимали в формы, он моментально застывал. Костный жир эвены южной Якутии хранили в желудке животного. На основе костного бульона (*икири хилын*) варили суп, каши. Ранней весной его пили в горячем виде, возможно, для профилактики цинги<sup>23</sup>. Костный (мягкий) жир кушали с сушеным мясом, а на внутреннем (твердом) жарили печень, мясо, лепешки. Костный жир заливали в самодельные светильники.

Сушеным жиром эвены южной Якутии начиняли толстую кишку, делали колбасу (*нымтипчэ, тэран*)<sup>24</sup>.

Эвены, как и эвенки, манси, нганасаны сохраняли оленьё (и лосиное) мясо впрок путем его сушки и вяления на солнце и над дымом костра. Сушеное мясо называется *хэльты, хилты, хит; хотынни*, *эликтэ* (мом.), *хорча* (томпон.), *ниргити* (Южная Якутия).

Процесс сушки мяса дикого оленя, лося называется *хэльтыкыдяк*. Мясо срезают длинными тонкими полосами длиной 80–100 см, шириной 5 см вдоль позвоночника, оттуда, где берут жилы на изготовление ниток (*хумын*), а также полосами длиной 25–30 см (мягкие филейные части). В процессе сушки длинные пласты разрезают на мелкие кусочки; готовые нанизывают на нитку и хранят во выючной сумке (*мунгурке*).

Сушено-вяленое мясо готовилось не менее 10–15 дней, поскольку традиционно его сушили только на открытом воздухе, на солнце. Над огнем не держали, потому что менялся его вкус. Обычно такое мясо не солили. В последнее время стали опускать полоски мяса на короткое время в соленую воду, чтобы уберечь от личинок мух, а также использовать жар прогоревшего костра для ускорения процесса сушки. Вывешивают мясо для сушки на перекладине *мэнээль*; *мэнгэл* (томпон.), на «крыше» традиционного жилища, где оно коптится, вялится и сушится, поскольку летом в таком жилище открытый очаг (березов.), в зимнее время над печкой в палатке, а весной в традиционном жилище над костром (омолон.).

Эвены ели сухое мясо с молоком оленя (томпон.), с чаем (мом.). «В старину вместо лепешки с собой таскали, и целый день сытый ходишь. Хотынни — это самое лучшее эвенское блюдо»<sup>25</sup>. Иногда сушеное мясо варили.

**Дичь и морские животные.** К сожалению, у меня нет достаточно полевых материалов об употреблении в пищу мяса лося, горного барана, медведя, пернатой дичи. Мясо горного барана считается наиболее вкусным, обычно его варят или жарят. Мясо медведя раньше ели редко, потому что редко охотились на него в связи с религиозными табу. Сама трапеза обставлялась многообразными ритуалами. Сейчас прежние запреты в некоторых группах эвенов нарушаются. Считается, что мясо добытого осенью медведя очень полезно для здоровья. Варят его мужчины вне пределов домашнего очага, на открытом воздухе.

Эвены, постоянно или временно жившие на побережье Охотского моря, добывали тюленя и нерпу. Мясо нерпы называлось *кума*<sup>26</sup>. Лакомством считались сырые или замороженные ласты и сало нерпы *нэмэк*. Из нерпы вытапливали жир для питания людям и

собакам. Жир топили в огромных котлах американского производства на кострах. Его хранили в нерпичьем желудке.

Мясо нерпы вялили над дымом, оно становилось полукопченым; кишки набивали салом, делали колбасу. Прибрежные эвены на празднике обрезания рогов, который проводился в июне, ели олени панты (*немьт*) с нерпичьим жиром.

Пешие тунгусы (ламуты) не употребляли в пищу мясо белки-летьги, горностая и бурундука. В других местах из мяса обычной белки варили похлебку *оликитыли*<sup>27</sup>. Мясо белки, добытой летом, эвены жарили на костре как шашлык, оно считалось «попутной» едой (березов.)<sup>28</sup>. Летом и осенью мясо белки имеет вкус кедровых орехов. Зимой белку для еды уже не убивают. В 1940-е годы эвены, жившие в междуречье рек Яна и Индигирка, кушали беличьи желудки, поджаривая их на печке как лепешки, а также пили навар от беличьего мяса. Употребляли в пищу мясо и сало тарбагана (томпон.).

Многие народы Севера — нганасаны, ненцы и др. — собирали в пищу **птичьи яйца**. Эвены собирали яйца горных чаек, куропаток, изредка глухарей. Вместо взятых из гнезда глухариних яиц нужно поставить столько же веточек<sup>29</sup>. Сбор яиц был ограничен одной неделей начала июня. В гнезде обязательно оставляли несколько яиц, так же поступали ненцы, собирая яйца гусей, куропаток, уток, гагар, лебедей<sup>30</sup>. Яйца эвены употребляли в пищу в основном в вареном виде. Не давали детям до года кушать яичный желток (березов.).

«**Олень молоко** эвены употребляют очень редко и только в Охотском районе Хабаровского края да на севере Якутии. С ним обычно пьют чай»<sup>31</sup>. Традиционно молоко оленя играло неодинаковую, но стабильную роль в системе питания разных эвенских групп. Эвены Томпонского, Кобяйского улусов РС(Я) до сих пор доят оленей; еще недавно доили оленей тауйские эвены Магаданской области (оленеводство у них исчезло в конце 1980-х годов). В 1940–1950-е годы оленеводы Томпонского района делали для себя масло из оленьего молока<sup>32</sup>. У них имеется *итык* — палочка для сбивания молока, заимствованная по-видимому у якутов. Для приготовления сметаны используется слепая кишка оленя, горного барана *орокан*.

В советское время оленеводство стало крупнотабунным, олени — менее прирученными. По-видимому, те группы эвенов, которые жили в тундре и имели крупные стада оленей, стали забывать доение важенок. Эвены, живущие в горной тайге, сохранили традиции доения оленей, в том числе под влиянием скотоводческой культуры соседей-якутов.

**Обычай дележа.** Говоря о культуре питания эвенов, нельзя не сказать об одном общем для тунгусо-маньчжурских народов обычае, свидетельствующем о его значительной древности — обычае *нимат*, или дележе охотничьей добычи. Он сохранялся, трансформируясь, на протяжении всей истории тунгусов, в том числе при советской системе хозяйствования, помогая перераспределить продукцию мясной охоты между родственниками, живущими на стойбище и в поселке; он сохраняется и в настоящее время. Бытование этого обычая в советское время практически не исследовано<sup>33</sup>.

В XVIII в. Я.И. Линденау писал: «Кто убьет дикого оленя, лося или медведя... не имеет на свою добычу никакого права, а все распространяется между всеми... только соболей, рысей, лисиц и других животных, которыми они платят ясак, каждый сохраняет себе, а также рыбу»<sup>34</sup>. *Нимат* означает «угощение», *ниматтын* — «со своим соседом поделился». Если охотник добыл на промысле горного барана, лося, дикого оленя, то он должен, если хочет сохранить свою охотничью удачу, в первую очередь угостить своих соседей по стойбищу (сейчас говорят: «и уважаемого человека»). По материалам М.К. Расцветаева, *нимат* совершается между охотниками (мужчинами)<sup>35</sup>. Согласно У.Г. Поповой, охотник должен был отдать убитого животного в *нимат* старшей женщине своего или соседнего стойбища. Убитый медведь в качестве *нимата* передавался исключительно мужчинам, обязательно пожилого возраста<sup>36</sup>. У эвенов Камчатки охотник оставлял себе в случае добычи копытного животного голову, шею, иногда переднюю часть туши, остальное отдавали соседям<sup>37</sup>. Обычно охотнику оставляли голову и сердце. Охотник, получивший в *нимат* тушу добытого животного, должен был оставить себе шкуру и лапы, а мясо распределить между всеми<sup>38</sup>. Этот обычай возник по-видимому именно в отношении дележа охотничьей добычи и уже позже распространился (но не был обязательным) на морского зверя, пернатую дичь, а также рыбу<sup>39</sup>. У эвенов

Верхоянья (Якутия) обычай дележа рыбы, пернатой дичи, зайцев назывался *юллести*<sup>40</sup>.

Обычай дележа распространяется и на мясо домашнего оленя, но соблюдается не так строго. Он называется *нимат*, у рассохинских эвенов также *огнарым нимэкылди* («я угостил мясом домашнего оленя своих соседей»). У эвенов Томпонского улуса существовал обычай взаимопомощи *берси*, который не относился к продукции охоты<sup>41</sup>.

Угощают соседей шейей и верхней частью грудной клетки с оставшимися легкими (3–4 ребра), одной половиной ребер; лопаткой, ляжкой, а также вареными внутренностями, мясом с головы, сырым костным мозгом, почками, печенкой, мелко нарубленными легкими<sup>42</sup>. Для себя оставляют грудинку, хребет, заднюю часть. При угощении соседей имеется в виду, что в следующий раз дающий получит в *нимат* от соседей именно ту часть туши животного, которая была отдана. Интересно, что живущие по соседству с прибрежными эвенами камчадалы тоже восприняли этот обычай при забое домашнего скота.

**Рыба.** Пешие тунгусы ели вареное мясо морских моллюсков — раковины *тиши*, запасая их поздней осенью в мороженом виде<sup>43</sup>.

Способы приготовления рыбы были различными. Ее ели в сыром, вареном, вяленом, реже квашеном видах. Для эвенов, как и для нанайцев, ульчей было характерно употребление в пищу сырой рыбы, голов чавычи с хрящами — такое кушанье называлось *талак* (по-нанайски — *тала*). Такое же название имела строганина из свежемороженой рыбы. Выловленных поздней осенью кижуча, мальму замораживали и употребляли зимой либо в отварном виде, либо в виде строганины. «Белую» рыбу варят, не заготавливая впрок: «*Слишком благородная рыба форель или хариус, чтобы в мешки складывать, юколу делать*»<sup>44</sup>. Щуку, хариуса иногда сушат (мом.).

Квашение рыбы эвены заимствовали. Гижигинские эвены любят готовить рыбу с душком: отделяют брюшки, солят и заворачивают в целлофан, затем придавливают гнетом и выносят на 3–4 дня на воздух. Затем вынимают, промывают и вывешивают над костром или на солнце. Получается нечто среднее между солено-вялено-квашеной рыбой<sup>45</sup>. У гижигинско-вархаламской группы эвенов термином *мунича*, которым рассохинские эвены называли деликатесно приготовленное слегка подквашенное блюдо

из мяса (см. выше), назывались квашеные (прокисшие) в специальных ямах икра, жабры, кишки, головы рыб<sup>46</sup>. Это блюдо описано в литературе под названием *мунчэ* — квашеные лососевые головки. В специальной яме на подстилку из травы укладывались молоки с икрой, затем головки и снова молоки и икра. Яму закрывали травой и засыпали галькой. Через 4–6 дней головки были готовы. Перед употреблением их промывали водой. Позднее головки стали квасить в бочках и подсаливать<sup>47</sup>. Для этого блюда в основном шла рыба лососевых пород — кета и кижуч. Квашеные рыбы головы назывались *уяхать*<sup>48</sup>. Из кеты ламуты делали кислую рыбу *нокоя*, ее оставляли до готовности в воде на 3–4 дня<sup>49</sup>. В настоящее время поселковые эвены рыбу засаливают и вялят.

Эвены, постоянно живущие или выходящие на побережье, знали разнообразные способы заготовки красной рыбы, рассчитанные на длительное хранение, поскольку именно рыба была для них одним из основных продуктов питания. Летом рыбу варили и сушили про запас, превращая ее в муку — *порсу*. Я.И. Линденау у ламутов услышал термин *солта* для названия *порсы*, которую они делали из кеты, нерки и мальмы<sup>50</sup>.

**Приготовление сушено-вяленой рыбы.** Сушеная рыба называется юкола, или *к(х)ам*; юкола из кеты у ламутов называлась *йака*<sup>51</sup>. Ее заготавливали береговые эвены и эвены, живущие по речным системам, относящимся к акватории Охотского моря. Юкола — традиционно любимая рыбная пища эвенов, живущих по рекам, впадающим в Охотское море и в Северный Ледовитый океан. Ее едят сухой и вареной, обмакивая в жир. Иногда подогревают у огня, чтобы сделать пластину мягче.

Из горбуши заготавливают юколу на осень и начало зимы, из кеты — на всю зиму до весны. В основном кету сушат в июле-августе. Сушат тонкие боковинки, срезанные пластинами толщиной не более 0,5 см, делая на них нарезки. Одна рыба разделяется на два пласта без костей. То, что осталось на костях, срезали и сушили на корм собакам (*нырымча*), хребты выбрасывали чайкам.

Процесс заготовки сушено-вяленой рыбы трудоемкий, это дело женщин. Сушат рыбу на вешалах на открытом воздухе. На ночь вносят в юрту или в палатку, чтобы обдало дымом. Если идет дождь, юколу заносят в помещение или закрывают брезентом.

Периодически очищают от личинок мух. Процесс сушки-вяления продолжается около одной-трех недель. *«Сейчас много сушат, когда ничего нет. Мешков 6–7. Особенно вкусно кушать юколу с нерпичьим жиром<sup>52</sup>».*

*«Раньше вешала делали прямо на речке, так как становились на речке на неделю, — заготовить юколу, — и опять уходили на Омолон. Бабушка говорила: я за неделю могла высушить 7 мунгурок — по 25–30 кг в каждой. Раньше за один раз вешали по 100 штук. Сейчас не так уж стараемся, сколько принесут в день, я столько и разделаю. Готовность зависит от погоды. Если погода плохая, рыба портится. При хорошей погоде на улице вывешиваем, подсохнет, потом в юрту заносим. Ночью топим, чтобы быстро высохла. Надо в стороне от костра вешать, по бокам. На юколу стараемся использовать рыбу с икрой, стараемся чтобы и не жирная и не худая была, потому что станет как палка»<sup>53</sup>.*

Рыбу сушили даже целиком на вешалах в небольших амбарах. Затем при необходимости ее заносили в дом, рубили топором на пластины и варили.

При приготовлении юколы у крупных самцов сушат брюшки *укэнры*.

**Икра** не имела существенного значения в пищевом рационе эвенов. В сыром виде едят икру хариуса и других «белых» рыб. Красную икру сохраняли путем вяления, сушения, иногда варили. Из икры делали муку (*порсу*) двумя способами. Первый: икру сначала немного подвяливали, затем варили, разминали колотушкой и сушили. Второй: икру сушили в естественной пленке, а затем толкли. Иногда сушили икру вместе со свежей рыбой. Рыбную и икрную муку складывали во выючные сумки (*хэрук*) и увозили запасы в тайгу, где оставляли на лабазах. Пастухи за лето несколько раз приезжали за сушеной рыбой<sup>54</sup>. Ели, смешав *порсу* с нерпичьим жиром.

В настоящее время отношение к икре изменилось. Она не приобрела реального значения в пищевом рационе эвенов, но стала продуктом, который пользуется большим спросом на рынке. Поскольку рынок, как правило, нелегальный, приезжие бизнесмены скупают икру у населения практически за бесценок. На эти деньги в магазине можно купить продукты — масло, крупы, муку, соль, табак и товары. Заготовкой соленой икры в основном

занимается молодежь, пожилые люди больше времени проводят с оленями.

**Растения.** Эвены практически всех групп собирают дикий лук *эннут*; *энггут* (тайуск.). Его употребляют в пищу с вареной рыбой (тайуск.). Во время перекочевки или на досуге, отдыхая от приготовления пищи и других домашних дел, женщины собирают, затем засаливают дикий лук и чеснок. Мужчины во время пастьбы оленей замечают места, где есть съедобные растения, и делятся информацией с женщинами.

Эвены пили настои из цветов и листьев растения курильский чай (*наячак*); из цветов, плодов и листьев шиповника (*ичик*); из молодых побегов жимолости, листьев и цветов иван-чая (*ивличан* — гижиг., *оненич* — ольск., тайуск.)<sup>55</sup>. Растения собирали и сушили впрок. Весной дети по указанию бабушек собирали почки с верхушек кедрового стланика, которые настаивали и пили каждый день для профилактики болезней зубов и десен<sup>56</sup>.

Матери и бабушки поощряли девочек собирать съедобные корни. Выкапывали корни осенью с помощью скребков из оленьего рога. Женщины старались заготовить на зимний период времени клубни *нуба*, *нуб* (горец живородящий?), которые в сушеном виде хранили во вьючных мешках. Зимой их кушали в отварном виде, смешивая с мясом и жиром. Может быть, заготовка этих корней сократилась из-за того, что дети стали воспитываться в интернатах и осенью находились в поселках. Сейчас заготовка корней в связи с недостатком растительных привозных продуктов возобновляется.

Эвены заготавливали корни *кочия* и *хэнт*<sup>57</sup>, *хинты* (вархалам.). Это, по-видимому, сарана, сладковатая на вкус, ее часто сравнивают с картошкой. Названия первых двух растений в русском языке неизвестны<sup>58</sup>. Тайуские эвены ели смешанные вместе рыбу, порсу, жир нерпы и мелко нарезанные корни. В кровяную кашу *нимын* добавляли вареный мелко накрошенный корень *нуба*.

Большинство народов Севера не употребляли в пищу **грибы**, за исключением мухоморов (как галлюциногены известны у чукчей, коряков, некоторых народов Западной Сибири). Грибы эвены считали «оленьей едой», так же как и эвенки. В период перекочевок по горной тайге, случайно увидев заготовленные белкой грибы, сушившиеся невысоко на деревьях, кушали их (березов.).

Причем такие грибы считались очень вкусными. Грибы ели в 1970–1980-е годы, предварительно долго отваривая и несколько раз сливая воду. Возможно, такое необычное отношение к грибам было вызвано автономностью жизнеобеспечения березовских и рассохинских эвенов. Отношение к употреблению в пищу грибов постепенно меняется, особенно у молодого поколения и у тех, кто живет в поселках и городах.

Эвенки, у которых мне приходилось работать в 1980–1990-х годах, говорили, что они не собирают **ягоду**. Коопзверопромхозы давали наряд-задание для штатных охотников по сбору ягоды, но чаще всего эти планы не выполнялись<sup>59</sup>.

«Старые люди говорили: больше ешьте ягоду, меньше будете болеть» (тауйск.)<sup>60</sup>. Свежесобранную ягоду (общее название — *тэвтэ*) смешивали с *порсой* и нерпичьим жиром, такое кушанье называлось *хэвчэ*. Кушают голубику с оленьим молоком.

Запасов ягоды эвены не делали, но еще с осени замечали места урожая брусники и собирали ее по мере надобности зимой из-под снега. Бруснику оттаивали у костра и употребляли вместе с *порсой*. Голубику (*гит*), морошку (*иннгамт*), шикшу (*омтъян*) обрабатывали кратковременным кипячением на раскаленной сковороде, что позволяло дольше сохранить ягоду.

Сейчас в поселках заготавливают ягоду впрок, перетирая ее с сахаром, делая варенье. Но безденежье не всегда позволяет купить сахар Среди современных блюд из ягоды — пирожки с ягодной начинкой.

Для эвенов, живущих в поселках, сбор ягоды приобрел нетрадиционные место и смысл. На ягоду есть спрос, ее можно продать, обменять. Жители поселка Гарманда Северо-Эвенского района Магаданской области собирают жимолость, которой в окрестностях много; ведро жимолости летом 1999 г. стоило 400–500 рублей, продавцы держали цену. Покупатели приезжали из многонационального районного центра Северо-Эвенск. В поселке Сеймчан Среднеканского района Магаданской области единственным летним промыслом местных поселковых эвенов, дающим им средства к жизни, является сбор голубики. Ягода растет недалеко от поселка, но большинство его жителей предпочитают покупать или обменивать ее у эвенов, поскольку ее

стоимость была гораздо ниже затрат на сбор в самое комариное время года.

Я.И. Линденау писал о том, что ламуты сушили **орехи** и молодые почки кедрового стланика, растирали и употребляли в пищу вместо крупы. Смолу лиственницы употребляли по утрам вместо зубной пасты<sup>61</sup>. Дети оленеводов собирают шишки кедрового стланика и орехи, заготовленные кедровками и бурундуками. Существует правило: если ты нашел и взял их запасы, взамен обязательно нужно было что-то оставить.

Эвены, коряки, чукчи употребляли в пищу особый сорт белой **глины** («земляной жир»), или *литогель*. Ее ели с бульоном или оленьим молоком<sup>62</sup>. В моих полевых материалах есть единственное упоминание об употреблении в пищу эвенами юга Охотского побережья «известки голубого цвета», которую собирали, разбавляли водой и пили как молоко. После моих наводящих вопросов женщина вспомнила, что они называли этот минерал *мас*<sup>63</sup>.

**Блюда из муки.** *Бурдук*: жареная на сушеном внутреннем оленьем жире мука *хачин* (вархаламск.). Жарили лепешки из пресного теста также на раскаленном у костра камне; на палочке, возле костра, или посреди небольшого костра (томпон.).

*Сутуран*: внутреннее оленьё сало пережаривали с мукой на сковороде до розового цвета. Смесь добавляли в чай и пили. Соль, сахар можно было добавить по вкусу (тауйск.).

В настоящее время на сковороде стряпают пресные и кислые (на дрожжах) лепешки, выпекают хлеб (в формах). Предпочитают белую пшеничную муку.

Культура эвенов, включая особенности питания, за несколько столетий контактов претерпела существенную трансформацию. В то же время сохраняется высокая степень преемственности этнической культуры. Отношение к нетрадиционным продуктам было и до сих пор остается как ко второстепенным. Основу питания эвенов, живущих в континентальных районах, по-прежнему составляет мясо домашнего оленя и диких животных, на побережье — рыба. В последние годы в результате натурализации хозяйства значение традиционной пищи возросло. Эвены, живущие оседло в поселках или в городах, питаются обычно тем же, чем и люди других национальностей, но предпочитают мясо и

рыбу и сохраняют в своем пищевом рационе некоторые другие особенности, которые еще предстоит изучить.

### Примечания

<sup>1</sup> *Линденау Я.И.* Описание пеших тунгусов, или так называемых ламутов, в Охотске. 1742 // Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан, 1983. С.59–60; История и культура эвенов. Историко-этнографические очерки. СПб., 1997. С.84–88.

<sup>2</sup> *Попова У.Г.* Эвены Магаданской области. М., 1980.

<sup>3</sup> Эти эвены сохранили прежнее самоназвание *орочи*.

<sup>4</sup> *Расцветаев М.К.* Тунгусы Мямяльского рода. Социально-экономический очерк с приложением тунгусских бюджетов. Л., 1933.

<sup>5</sup> *Линденау Я.И.* Указ. раб. С.59.

<sup>6</sup> Полевые материалы автора (далее — ПМА). Магаданская обл.(далее — МО) 1999. Полевой дневник (далее — ПД) № 2. Информатор (далее — инф.) Апока А.В.

<sup>7</sup> История и культура ...С.86.

<sup>8</sup> ПМА. Магаданская обл. 1999. ПД №1. Инф. Апока А.В.

<sup>9</sup> ПМА. Республика Саха (Якутия) (далее — РС(Я)). 1998. ПД №1.

<sup>10</sup> ПМА. МО.1998; РС(Я). 1998.

<sup>11</sup> *Николаев С.Н.* Эвены и эвенки Юго-Восточной Якутии. Якутск, 1967; *Есида А.* Культура питания гыданских ненцев (интерпретация и социальная адаптация). М., 1997. С. 73–75.

<sup>12</sup> *Есида А.* Указ. раб. С. 73; *Сирина А.А.* Научный отчет об экспедиции к Верхнеколымским эвенкам. 1993 // Народы Севера и Сибири в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М., 1994.

<sup>13</sup> *Николаев С.Н.* Указ.раб.. С. 62.

<sup>14</sup> ПМА. МО. 1997г. ПД № 1. Лл., 65 об — 66 об.

<sup>15</sup> *Есида А.* Указ. раб. С. 74.

<sup>16</sup> ПМА. МО. 1998 г. ПД № 1. Лл. 54, 54 об., 55, 55 об.

<sup>17</sup> *Василевич Г.М.* Эвенки. Л., 1969.

<sup>18</sup> *Линденау Я.И.* Указ. раб.

<sup>19</sup> *Беляева А.В.* Культура и быт эвенов в XIX–XX вв. // Краеведческие записки Магаданского областного краеведческого музея (далее — КЗМОКМ). Магадан, 1959. Вып. 2.

<sup>20</sup> ПМА. МО. 1998 г. ПД № 1. Л. 54–55 об.

<sup>21</sup> ПМА. ПД 1997. Инф. Коркопская М.Ф.

<sup>22</sup> ПМА. МО.1999. ПД № 2. Инф. Федорова Е.П.

<sup>23</sup> Там же. Инф. Апока А.В.

<sup>24</sup> *Николаев С.Н.* Указ. раб. С. 60.

- <sup>25</sup> ПМА. РС (Я). 1997. ПД № 2.
- <sup>26</sup> *Линденау Я.И.* Указ. раб. с. 59.
- <sup>27</sup> Там же.
- <sup>28</sup> ПМА. РС(Я). 1999. ПД № 1.
- <sup>29</sup> Там же. Инф. В. Хабаровский. Л.37.
- <sup>30</sup> *Есида А.* Указ. раб. С. 82.
- <sup>31</sup> История и культура... С. 88.
- <sup>32</sup> ПМА. РС (Я). 1998. ПД № 1.
- <sup>33</sup> Одна из немногих работ: *Расцветаев М.К.* Тунгусы Мямьяльского рода. Социально-экономический очерк с приложением тунгусских бюджетов. Л., 1933. С. 30–33.
- <sup>34</sup> *Линденау Я.И.* Указ. раб. С. 85–86.
- <sup>35</sup> *Расцветаев М.К.* Указ. раб. С. 31.
- <sup>36</sup> *Попова У.Г.* Указ. раб.
- <sup>37</sup> *Гурвич И.С.* Эвены Камчатской области // Современное хозяйство, быт и культура малочисленных народов Севера . ТИЭ. 1960. Т. 56. С. 74.
- <sup>38</sup> *Расцветаев М.К.* Указ. раб. С. 30–31.
- <sup>39</sup> *Гурвич И.С.* Указ. раб.; *Попова У.Г.* Указ. раб.
- <sup>40</sup> *Расцветаев М.К.* Указ. раб. С. 30.
- <sup>41</sup> Там же.
- <sup>42</sup> ПМА. МО. 1998. ПД № 1. Лл. 54–55 об.
- <sup>43</sup> *Линденау Я.И.* Указ. раб.
- <sup>44</sup> ПМА. МО. 1999. ПД № 2. Инф. Апока А.В.
- <sup>45</sup> Там же.
- <sup>46</sup> ПМА. МО. 1997. ПД № 1. Л. 61. Инф. Коркопская М.Ф.
- <sup>47</sup> История и культура эвенов... С. 86.
- <sup>48</sup> ПМА. МО. 1999. ПД № 1. Инф. Федорова Е.П.
- <sup>49</sup> *Линденау Я.И.* Указ. раб. С. 59.
- <sup>50</sup> Там же. С. 60.
- <sup>51</sup> Там же.
- <sup>52</sup> ПМА. МО. 1999. ПД № 2. Л. 7. Инф. Апока А.В.
- <sup>53</sup> ПМА. МО.1997. ПД № 2. Инф. Коркопская М.Ф..
- <sup>54</sup> ПМА. МО. 1999. ПД № 1. Инф. Федорова Е.П.
- <sup>55</sup> Там же. С. 125.
- <sup>56</sup> ПМА. МО. 1999. ПД № 1.
- <sup>57</sup> История и культура... С. 73.
- <sup>58</sup> *Попова У.Г.* Указ раб. С. 112.
- <sup>59</sup> ПМА. 1987–1990.
- <sup>60</sup> ПМА. МО. 1999. ПД № 2. Инф. Федорова Е.П.
- <sup>61</sup> *Линденау Я.И.* Указ. раб. С. 60.
- <sup>62</sup> *Нехорошков Ю.Ф.* Съедобная глина у народов Севера // КЗМОКМ. Магадан, 1977. Вып. 11.

<sup>63</sup> ПМА. МО. 1999. ПД № 2.

## ПУБЛИКАЦИЯ МАТЕРИАЛОВ

Д.А. Функ

### Отрывок из шорского эпического сказания «Алтын Огус»<sup>1</sup>

В конце января 1983 г. после сдачи зимней сессии на четвертом курсе я уехал на каникулы «за сказками» в ставшее еще с лета 1982 г. моим самым излюбленным районом полевых работ низовье реки Мрас, в поселок Казас к Марие Ермолаевне Токмагашевой, 1912 г. р. (по паспорту — 1908). Среди шорцев своего и соседних поселков она была известна под именем Алтын Маня, Золотая Мария, что довольно точно отражало ее великолепное («золотое») знание шорской фольклорной традиции и красивый, в молодости, голос. Несколько дней я прожил у нее дома и сумел «разговорить» ее на четыре эпических сказания<sup>2</sup>, которые записал на магнитную ленту.

По богатству эпического репертуара Марию Ермолаевну вполне можно было относить к числу самых знаменитых сказителей Саяно-Алтая в целом. За время нашего достаточно регулярного общения с нею в 1982–1985 гг. мне удалось составить подробное представление о ее репертуаре; в нем было более 30 сказаний о богатырях. Большую часть произведений она переняла у известного в 1940–1960-х годах сказителя-кайчы<sup>3</sup> Акоке (Амзорова Прокопия Никаноровича<sup>4</sup>): «Ай Кара Каан», «Ай поразы Каан» (до меня этот же текст, но только этот, записывался от нее дважды сибирскими собирателями шорского фольклора), «Ай Толай», «Ак Каан», «Ак Ӧлеһме Кыр Ӧлеһ», «Алтын Билек», «Алтын Каан», «Алтын Костаба Кўмўш Коста», «Алтын Ӧзус», «Алтын Пурба», «Алтын Эргек», «Кан Эргек», «Караджы Мерген Кара Кат», «Кара

Сырыз» (по словам сказительницы, это — «самое старинное» сказание; оно же было, кажется, и самым большим в ее репертуаре, поскольку записанный мною вариант исполнялся почти два с половиной часа), «Кара Такычык, Сарыг Такычык», «Кок кулун ат», «Күмүш Кылыш», «Кырган Тойчы» (это произведение было перенято Амзоровым от сказителя Ильи Бабушкина), «Сарыг Каан», «Улут-кичиг ак сарат», «Эмчыл-тайгаба Эмчыл Каан» (это сказание было перенято Амзоровым в детские годы от великого кайчы Пашке, с которым когда-то работал еще Вильгельм Радлов). По меньшей мере четыре текста в ее репертуаре были переняты от кайчы Павла Ивановича Кыдыкова: «Алтын Каан», «Алып Кырдас», «Каан Перген» и «Талай Пуркан». Еще шесть известных мне сказаний она получила от сказителей, которые не были кайчы и рассказывали эпос прозой, более или менее ритмизованной, так же, как исполняла его и сама Мария Ермолаевна: М.Апонаева «Алтын Коожу», Ф.Д. Напазакова «Алтын Салгын» и «Мерет Олак», П. Напазакова «Ай Мечик», и от М. Намышкина «Алтын Кырыш». Лишь одно сказание — «Чекатый алып» — было заимствовано от некоего сказителя Михаила, представлявшего нижнекондомскую («осинниковскую») традицию сказывания. Все же остальные тексты являли собой прекрасную иллюстрацию состояния и степени сюжетного разнообразия шорской эпической традиции в низовьях реки Мрас. Всего в общей сложности мною было полностью записано от М.Е. Токмагашевой восемь сказаний, не считая записей отдельных комментариев к известным ей эпическим текстам, песен, легенд и преданий.

Сказание «Алтын Огус», отрывок из которого приводится ниже, М.Е. Токмагашева рассказала мне 2 февраля 1983 г. В эпических репертуарах других практиковавших в 1980-х годах шорских сказителей (в эти годы мне посчастливилось общаться с 14 прекрасными исполнителями) одноименного сказания мною отмечено не было.

Лишь в начале 1999 г. мне удалось найти время для работы над этим текстом: была расшифрована аудиозапись, составившая около 1500 стихов, и начат ее перевод. Ниже приводятся первые несколько десятков стихов (179) на шорском языке и их перевод (я бы определил его как «научный») на русский язык. Полную публикацию текста планируется осуществить отдельным изданием.

Оригинал текста сказания хранится в моем личном архиве.

### Примечания

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФФИ, грант № 99-06-80110 «Шорский героический эпос: этнолингвистическое исследование».

<sup>2</sup> Подробнее об истории изучения шорского эпоса, географии распространения и проблеме адаптации эпоса у шорцев, сказительских школах, проблемах жанровой дифференциации песенно-прозаических и прозаико-поэтических вариантов исполнения сказаний см.: *Функ Д.А.* Шорский героический эпос // Этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий: Тез. докл. обл. науч. конференции по лингвистике. Омск, 1984. С. 96–99; *его же.* Современное состояние эпической традиции в Горной Шории // Социально-культурные процессы в Советской Сибири: Тез. докл. обл. науч. конференции по проблемам современного искусства и народного творчества. Омск, 1985. С. 55–57; *его же.* Эпические сказания шорцев в архиве Н.П. Дыренковой (Архив ЛЧ ИЭ АН СССР. Ф. 3. Оп. 1) // Фольклорное наследие Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1989. С. 15–19; *его же.* Из истории изучения шорского эпоса (1861–1915 гг.) // Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность. М., 1995. С. 137–146; *его же.* Из истории изучения шорского эпоса (записи и публикации Н.П. Дыренковой 1925–1940 гг.) // Народы Российского Севера и Сибири. Сибирский этнограф. Сборник. Вып. 9. М., 1999. С. 120–128; *его же.* Заметки на полях шорско-русского словаря // Там же. С. 141–167 и др. Исследованию поэтики шорского эпоса были посвящены работы А.И. Чудоякова. См. свод: *Чудояков А.И.* Этюды шорского эпоса. Кемерово, 1995. Из современных лингвистов, активно работающих с шорскими эпическими текстами, следует назвать имена И.А. Невской и Л.Н. Арбачаковой.

<sup>3</sup> *Кайчы* — у шорцев — сказитель, как правило, мужчина, умеющий исполнять горловым пением эпические сказания о богатырях под собственный аккомпанемент на двуструнном щипковом музыкальном инструменте *кай-комус*, чередуя один небольшой музыкально-смысловой отрывок с его прозаическим или поэтическим (в зависимости от одаренности) «пересказом». Пересказ при этом не был собственно пересказом, поскольку, во-первых, в пропетом отрывке главными были музыка и голос, создававшие определенный настрой у слушателей, а не слова, которые практически невозможно разобрать; во-вторых, даже в случае некоей смысловой корреляции пропетого текста с пересказом, последний часто был либо еще более лаконичен, либо наоборот,

значительно превосходил по содержательности пропетый отрывок и даже по смыслу «опережал» его. Одно сказание могло при таком способе исполнения включать в себя от нескольких десятков до нескольких сотен подобных музыкально-прозаических «пар»-тирад и длиться в общей сложности от 3–4 до 10–15 часов (две-три «ночи»).

<sup>4</sup> Свод основных биографических данных шорских сказителей последних полутора столетий см.: *Функ Д.А.* Сказитель и шаман в традиционной культуре шорцев // Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность. М., 1995. С. 147–161.

### Алтын Ӧзүс<sup>1\*</sup> Шорский текст

- Пурун чуртаптыр.  
Амдызыныһ алдында полтурсын,  
Пурунзуныһ соонда ползан полтурсынза<sup>2\*</sup>.  
Чер полза, пүдерде,  
5 Черсил<sup>3\*</sup> полза, кабарда.  
Чайалыш кеелип<sup>4\*</sup> таз пүдер тушта,  
Токус ашкым Алтын-Тайза четгазан[?]<sup>5\*</sup> турча.  
Токус ашкым Алтын-Тайзааныһ тӧзүнде  
Түгүн пилбес мал турча,  
10 Шоодун албас чон чатчаткан чер полтур.  
Алтын талайдыһ<sup>6\*</sup> тӧстеп келип,  
Алтын талай аккан полтур.  
Алтын талай үш пашка чарыкка аккан полтур.  
Алтын-Тайза тӧзүнде  
15 Алтын ӧрге турча.  
Алтын шарчын тӧзүнде  
Еш кулактыз ак сарат турча.  
Алтын ӧргениһ иштинде киргеним  
Устал кестинге одур кел  
20 Алып тӧлү ашпа-табак чип одурча.  
Алтын Ӧзүс теп келип  
Алып ползан полтур,  
Алтын Сабак печелиг полтур.  
Ой, Кара Сабак печелиг полтур!

- 25 Напугаю таперь<sup>7\*</sup>!  
Кара Сабак печези  
Ашпа-табак сал чөрча,  
Эрбектепча:  
- Ам, сен тедир кижн аларза парчаһ ма? — тедир.
- 30 - Эзе, кижн аларза парчам, — тедирза<sup>8\*</sup>.  
- Энци-Тайга тӧзӱнге парчытканыһда, — тедирза,  
- чолда кара паза тозажар, — тедир. Аза<sup>9\*</sup>.  
Кайде ааны эртерзиһ?  
- Оо, пече, — тедирза, — кара пазаны, — тедирза, —
- 35 мен кедертн эрт парам.  
- Но, эртиб-ок парарзыһ.  
Пара-пара келзеһ, тедирза,  
парзаһ, кара чылан чадар.  
Ааны кайде эртерзиһ?
- 40 - Мен, тедир, ааны эдок кедер-ок эрт парарым.  
Ашпа-табак чип одурзанда чип алып  
Алтын Ӗзус усталдаһ тура серкиди.  
Эзен-менчи перижип алды  
Кара Сабак печезибе,
- 45 Алтын ӧргедеһ шыза пасты.  
Алтын шарчын тӧзӱнге турчаткан  
Еш кулактыз ак саратка  
Чарзанат шени чапшынды,  
Тозус ашкымныз Алтын-Тайказыһа шыкты.
- 50 Анаһ кӧрӱп парбодурганы,  
Шынап кара паза чатча.  
Кара пазаны кедертн эртип парбысты.  
Пазок пара-пара келгени кара чылан чатча.  
Кара чыланы ээдок кедертн эртип парбысты.
- 55 Алтын талайды кееш парды,  
Тозус ашкым Алтын-Тайганыһ сыртыһа шыкты.  
Анаһ кӧргени:  
Алып чуртунда аттар чылыш партырлар.  
Анда келип, алтын ӧргеге кирди.

- 60 Эзен-менчи перди.  
Устал кестинде ийги алып одурчалар.  
Ийги алып турабердилер.  
Позазада ийги куш:  
Алтын көөк, күмүш көөк көглеш одурчалар.
- 65 Пир чанда одурчыткан алып айтча:  
- Кайдиг мериг саларзын, Эмчылзан, айтсаң,  
эбезе, кызынны по чылышкан алыптарза  
пөлүштүр перерзин ма?  
Эмчылзан айтча:
- 70 - Мееһ минтиг мериг полар:  
По ак чарыкты тозус катнап эбире чүгүрерге;  
По чылган алыптарды,  
Кем пир толукка сыза шабар,  
Ааза кызымны перерим.
- 75 - Ол шын, Эмчылзан, теп айтты ийгинчи алып.  
Устал түбүнеһ үш алып шыктылар.  
Пир алып картыза түктүг адынаһ эзерин алды,  
Ийгинчизи ак кыраттын эзерин алды,  
Алтын Өзус ак сараттын эзеринок алды,
- 80 Еш атты пожадыбыстылар.  
Кыйак пажы кызтырабаан калды,  
Кобурзан пажы козжурабаан калды.  
Чүгүрүбүстилер.  
Энчик-Тайза төстери тооза олаш калдылар.
- 85 Еш алып эрбектешбеен чөрчалар.  
Анаһ укканнары алтын көөктүн көглежи узулды:  
«Ат полза, ат ползун,  
Еш кулактыз ак сарат шени ат тузун».  
Алтын чибекти чазыска,
- 90 Аттын чардыгы шени алдында эртибисти.  
Алып, кускун түктүг<sup>10\*</sup> аттыз кыйзырча:  
- Пир алыптын аадынын азаны артык,  
Ийгинчинин күжү артык.  
Кэлебер кеел Алтын Өзуспа кабыжыбыза пердилер.

- 95 Еш күннүһ пажында,  
Алыптыһ алтын сапогү  
Кара тубан иштинде  
Чылтырап калды,  
Алып чызылыбысты.
- 100 Кара тубаннаһ  
Алтын Ӧзус чүгүр шыкты.  
Шыкты-шыкбадыба  
Ак сараттыз алыптыһ колунза кирди.  
По чер үстүнге карадаһ кара
- 105 Кара тубан тўжүбўсти.  
Куш уйазын, аһ иннерин таштадылар.  
По чер үстү нигилиш парды.  
Ийги алып оокташ кеел кабышчалар,  
Сызырыш кеел идишчалар.
- 110 Пир тозус күн кабыжыбыстылар.  
Тозус күннүһ пажында  
Кара тубаннаһ Алтын Ӧзус пас шыкты.  
По чылзан алыптарды  
Ийги тозус күнге шызара кырбысты.
- 115 Еш кулактыз ак саратка келди.  
Улуз-кичиг алтын-көөк көглекчалар,  
Ылардыһ үннерин узуп шыдап полбаан,  
Каразынаһ аачыз чаш тозалалды,  
Алтын өргеге кирди.
- 120 Эмчылзан Алтын Ӧзусту  
Колдаһ каап алтын өргеге акирди,  
Ашпа-табакпа азырапча.  
Алтын Арыз кызын  
Кырык катпаштаһ алшыкты.
- 125 Ол кыстыһ сузу  
Чер эбире шалбысты,  
Күннүһ сузу негбисти.  
Ноодаһ ноодаһ аара,  
Карак чажы каан талай пол келип,

- 130 Улзабысты.  
Тозус күнге шызара  
Эмчылзан Алтын Ӧзусту сыйлады.  
Тозус күннӱһ пажында  
Алтын Арызды Алтын Ӧзус үшкеп ташкап
- 135 Алтын ныбыртка иштебалды,  
Изебиһе сузунуп алды.  
Наныбысты.  
Келчат анаһ көргени  
Пайазы кара паза, кара чылан
- 140 Чаткан черлеринде чозуллар.  
Алтын тайзаныһ арказынга кел түштӱ,  
Позунуһ черинге келди.  
Кара Сабак печези үдүреледи.  
Колдаһ каап,
- 145 Колтуктаһ чӧлөп  
Алтын ӧргеге акирди.  
Алтын Ӧзус алтын ныбырканы  
Полза<sup>11\*</sup> таштапча.  
Адазыбарий<sup>12\*</sup> Алтын Арыз
- 150 Шынык позу турча.  
Ааны көрген Кара Сабак  
Ергүнмес позу үргүнча.  
Ташкараза шызып  
Кырык малта таштапча,
- 155 Чайзаһнарза кыйзырча:  
- Кыр пузаныһ ӧөрүн тооза созар,  
Кара аскырдыһ ӧөрүн тооза созар,  
Кижичип тозылбас той иштелар!  
Той тозул парзанда,
- 160 Алтын Ӧзус ӧргеге кирип,  
Алты күн узупча.  
Алты күннӱһ пажында туркелди.  
Анаһ көргени:  
Тозус ашкымныз Алтын Тайза сыртынча

- 165 Ат кел тўштў.  
 Канчаазында тогус торчук азынзанче.  
 Чаш кара аттыз алып келди.  
 Алып төлү эрбектенча:  
 - Пўнгү күнде тузан пол,
- 170 Таҥдазы күнде таштачаһ ползанма?  
 Алтын өргеге киркелип,  
 Тогуз торчукту усталза салча:  
 - Качырыбыссаһ, идиһ полай,  
 Чашкыбыссаһ, көзегиһ полай.
- 175 Мен келдим Кара Сабак печенни кудалап кел.  
 Кара Сабак печезин Алтын Ӗзус перча.  
 Кара Сабак печези айтча:  
 - Сен туһмам мееһ сомма парба,  
 Парбыссаһ, мен өл парарым!

#### Комментарии к шорскому тексту

<sup>1\*</sup> Алтын Ӗзус — букв. «золотой огуз». Отмечу, что фонетический облик имени Ӗзус передан по-шорски весьма приблизительно. Возможно, более точно было бы писать его «ӧһус». В шорском языке это имя в качестве самостоятельного слова не зафиксировано. Стоит обратить внимание, с одной стороны, на удивительную близость имени «Алтын Ӗзус» с этнонимом *огуз* и, с другой стороны, на наличие обширного пласта эпических имен, полностью идентичных названиям древних, средневековых и современных родовых и этнических общностей (*сипечин, мерет, тоһус, кыдат* и проч.), что лишний раз убеждает в принципиальной возможности поиска подобных соответствий.

<sup>2\*</sup> *Полтурсынза* — здесь и далее во многих случаях хорошо видна специфика фонетики казасского подговора нижнемрасского говора мрасского диалекта шорского языка.

<sup>3\*</sup> *Черсил* — одно из немногих слов в шорском эпосе, значение которого остается неизвестным как сказителям, так и лингвистам.

По мнению А.И. Чудоякова, это слово может быть связано с парным словосочетанием *чер-суг* «земля-вода» и в таком виде сопоставлено, например, с древнетюркским *jer-sub* (Шорские героические сказания. Москва; Новосибирск, 1998. С. 443). В сказании «Алтын Сырык», опубликованном в названном выше томе, стих выглядел следующим образом: *Черсил наа кабышчыганда* и переведен как «Когда впервые земля и вода разделялись» (ук. раб. С. 322–323). Несмотря на логическую

возможность такого рода интерпретации, на мой взгляд, сближение слов *черсил* и *чер-суг* выглядит явной натяжкой, а аналитическая форма глагола *кабычыгыганда* даже при разложении ее на *кабыжып чатканда* не означает «разделяться».

<sup>4\*</sup> *Келип* — здесь и далее сохранена «ненормативная» долгота некоторых гласных, отчетливо слышимая на магнитной ленте.

<sup>5\*</sup> *Четтазан* — при расшифровке это слово, к сожалению, точно разобрать не удалось.

<sup>6\*</sup> Сказительница оговорила. Здесь следовало сказать «Алтын-Тайзанын төстеп келип» — «у подножья Золотой тайги».

<sup>7\*</sup> *Напутаю таперь* — «напутаю теперь: реплика сказительницы на русском языке».

<sup>8\*</sup> *Кижиде аларга парчам* — здесь сказительница, видимо, потеряла нить дальнейшего изложения и для заполнения паузы (?) повторила строку еще дважды.

<sup>9\*</sup> *Aza* — распространенное сибирское русское разговорное «да».

<sup>10\*</sup> *Кускун түктүгү* — здесь сказительница, определяя масть коня, использовала сравнение не с цветом ястреба, как в первом случае, а с цветом ворона. Это несоответствие сохранено как в тексте, так и в переводе.

<sup>11\*</sup> Здесь использовано русское слово «пол».

<sup>12\*</sup> *Адазыбарий* — часто употребляемое в эпосе, но не зафиксированное в существующих шорских словарях прилагательное (возможно, составное). В литературе встречается также написание *адазы-парий*.

## Алтын Огус

### Перевод

- Прежде поселился.  
Прежде теперешнего было,  
После прежнего было.  
Когда земля создавалась<sup>1\*\*</sup>,  
5 Когда *черсил* схватывался<sup>2\*\*</sup>,  
Когда появлявшаяся гора создавалась,  
С девятью перевалами золотая тайга ... стоит.  
У подножия золотой тайги с девятью перевалами  
Шерсти не знающий скот стоит<sup>3\*\*</sup>,  
10 Подсчету не поддающийся народ жил — такая земля была,  
оказывается.  
По подножью золотой тайги  
Золотое море текло<sup>4\*\*</sup>, оказывается.

- Золотое море протекло через три других мира<sup>5\*\*</sup>, оказывается.  
У подножья золотой тайги  
15 Золотой дворец<sup>6\*\*</sup> стоит.  
У основания золотой коновязи  
Трехухий бело-соловый конь<sup>7\*\*</sup> стоит.  
Внутри золотого дворца я вошла<sup>8\*\*</sup> [и увидела:]  
За стол сев,  
20 Богатырского поколения еду-питье поедая, сидит.  
Алтын Огус  
Богатырь был, оказывается.  
Имеющий старшую сестру<sup>9\*\*</sup>, оказывается, Алтын Сабак.  
Ой, имеющий старшую сестру Кара Сабак<sup>10\*\*</sup>!  
25 Напугаю теперь!  
Его старшая сестра Кара Сабак  
Еду-питье накладывая, ходит,  
Говорит:  
«Ну, ты, — говорит, — жениться едешь ли?» — говорит.  
30 «Да, я жениться еду», — говорит.  
«Раз ты едешь к подножью Энчи-тайги<sup>11\*\*</sup>, — говорит, —  
То на дороге тебе жаба встретится, — говорит. Ага.  
Как ее пройдешь?»  
«О, сестра, — говорит, — жабу, — говорит, —  
35 Я стороною объеду».  
«Да, ее ты объедешь.  
Потом поедешь-поедешь, — говорит, —  
Поедешь [и] черная змея будет лежать.  
Как ее пройдешь?»  
40 «Я, — говорит, — ее также стороною объеду».  
Когда еду-питье поев, поел,  
Алтын Огус из-за стола вскочил.  
Попрощался  
Со старшею своею сестрою Кара Сабак,  
45 Из золотого дворца вышел.  
К стоявшему у основания золотой коновязи  
Трехухому бело-соловому коню  
Словно летучая мышь прильнул<sup>12\*\*</sup>,  
На золотую тайгу с девятью перевалами поднялся.  
50 Едет, посматривая,

- Правда, жаба лежит.  
Жабу стороною проехал.  
Еще ехал-ехал, черная змея лежит.  
Черную змею также стороною проехал.
- 55 Через золотое море переехал,  
На гриву золотой тайги с девятью перевалами поднялся.  
Затем посмотрел:  
В богатырском юрте скопление коней оказывается.  
Придя туда, в золотой дворец вошел.
- 60 Поздоровался.  
За столом два алып<sup>13\*\*</sup> сидят.  
Два алыпа повставали [с ним здороваясь].  
На пороге — две птицы:  
Золотая и серебряная кукушки поют.
- 65 Один алып [букв.: алып, с одной стороны сидевший,] говорит  
«Какой заклад положишь, Эмчылган, скажи,  
либо свою дочь здесь собравшимся алыпам,  
разделив, раздашь?»  
Эмчылган говорит:
- 70 «У меня такой заклад будет:  
Этот белый свет девять раз кругом обежать;  
Здесь собравшихся алыпов  
Кто в один угол уложит [сжав, собьет],  
Тому мою дочь отдам».
- 75 «Это правильно [букв.: правда], Эмчылган», — сказал второй алып.  
Из-за стола три алыпа вышли.  
Один алып взял седло с коня, цветом шерсти ястребу  
подобного,  
Второй взял седло бело-чалого,  
Алтын Огус бело-солового коня седло тоже взял,
- 80 Трех коней [в бег] пустили.  
Верхушки осоки непозеленевшими остались,  
Верхушки дудки не зашумели.  
[Так] поскакали.  
Основания Энчик-тайги все загудели.
- 85 Три алып, [друг с другом] не разговаривая, ходят.  
Потом услышали (послышавшееся) пение золотой кукушки:

- «Если конь, [такой] конь пусть будет,  
Пусть родится конь [такой] как трехухий бело-соловый конь».  
Золотую нить [финиша] в одиночестве
- 90 На пол-крупа впереди пробежал.  
Алып, имеющий коня с шерстью ворона<sup>14\*\*</sup>, кричит:  
«У одного алыпа у коня ноги больше [т.е. быстрее],  
У другого — силы больше!»  
Подойдя, с Алтын Огусом схватились.
- 95 Через три дня  
Золотые сапоги алыпа  
В черном тумане  
Засверкали.  
Алып свалился.
- 100 Из черного тумана  
Алтын Огус выбежал.  
Вышел, не вышел ли [=не успел выйти, как]  
В руки алыпа, имеющего бело-чалого коня, попал.  
По земле чернее черного
- 105 Черный туман опустился<sup>15\*\*</sup>.  
Птицы свои гнезда, звери свои норы побросали<sup>16\*\*</sup>.  
Земля заколыхалась.  
Два алыпа, рыча, схватываются,  
Свистя, толкаются.
- 110 Девять дней боролись<sup>17\*\*</sup>.  
Через девять дней  
Из черного тумана Алтын Огус вышел.  
Собравшихся алыпов  
За два по девять дней истребил.
- 115 К трехухому бело-соловому коню подошел.  
Большая [и] малая золотые кукушки поют,  
Их голоса, услышав, не вытерпел,  
Из глаз горькие слезы покатались,  
В золотой дворец вошел.
- 120 Эмчылган Алтын Огуса,  
За руки беря, в золотой дворец повел,  
Едой угощает.  
Свою дочь Алтын Арыг  
Из сороковой комнаты<sup>18\*\*</sup> вывел.

- 125 Этой девушки сияние [=красота]  
Всю землю осветило,  
Свет солнца затмило [букв.: победило].  
Отчего-то отчего-то  
Слезы глаз огромным морем стали,
- 130 [И она] заплакала.  
Девять дней  
Эмчылган Алтын Огуса угощал.  
Через девять дней  
Алтын Огус Алтын Арыг туда-сюда помяв,
- 135 Золотым яйцом [ее] сделал,  
В карман засунул<sup>19\*\*</sup>.  
Домой поехал.  
Приходит, затем увидел [что]  
Прежних жабы [и] черной змеи
- 140 На той земле, где лежали, нет.  
На хребет золотой тайги поднялся.  
В свою землю приехал.  
Кара Сабак, старшая сестра его, навстречу вышла.  
За руку подхватывая,
- 145 Подмышки поддерживая,  
В золотой дворец ввела.  
Алтын Огус золотое яйцо  
На пол бросает.  
Прекрасная Алтын Арыг
- 150 Сама собой стала.  
Ее увидев, Кара Сабак,  
Не радовавшаяся, радуется.  
Из дворца выйдя,  
Сорок топоров бросает,
- 155 Чайзанам<sup>20\*\*</sup> кричит:  
«Стадо серого быка все забить,  
Табун вороного жеребца весь забить<sup>21\*\*</sup>,  
С нескончаемой едой той<sup>22\*\*</sup> делайте!»  
Когда той закончился,
- 160 Алтын Огус, во дворец войдя,  
Шесть дней спит.  
Через шесть дней встал.

- Затем увидел:  
 По хребту золотой тайги с девятью перевалами
- 165 Конь прибежал.  
 На тороках его девять *торчуков*<sup>23\*\*</sup> [с вином] висят.  
 Алып, имеющий молодого вороного коня, приехал.  
 Потомок альпыв<sup>24\*\*</sup> говорит:  
 «[Того, кто] сегодня рожден был,  
 170 Завтра бросают ли?»<sup>25\*\*</sup>  
 В золотой дворец входя,  
 Девять торчуков на стол кладет.  
 «Прогони, собакой твоей да стану я!  
 [В печи] шуруди, кочергой твоей да стану я!  
 175 Я пришел сватать твою старшую сестру Кара Сабак».  
 Алтын Огус свою старшую сестру, Кара Сабак, [ему] дает.  
 Кара Сабак, старшая сестра его, говорит:  
 – Ты, младший мой брат, за мною не последуй,  
 А поедешь вдруг, я умру!

### Комментарии к переводу

<sup>1\*\*</sup> *Прежде теперешнего было, После прежнего было. Когда земля создавалась ...* — один из традиционных, хотя и очень краткий, зачинов шорского эпоса, описывающий мифическое время первотворения, что с самого начала повествования окунает слушателей в седую древность, настраивая их одновременно на серьезное восприятие эпического повествования.

<sup>2\*\*</sup> *Когда черсил схватывался* — более точный «перевод» здесь вряд ли возможен. Слово *черсил* уже было прокомментировано выше, в примеч.3 к шорскому тексту сказания. *Кабарда* — вероятно, от глагола *кап-* — ловить, хватать что-либо брошенное.

<sup>3\*\*</sup> *Шерсти не знающий скот стоит* — клише, характерное в целом для всего шорского эпоса при описании обширности стад и очевидно разномастности скота у того или иного хана или богатыря.

<sup>4\*\*</sup> *Золотое море стекло* — моря, берега которых часто описываются как поросшие зарослями черной смородины, в шорском эпосе всегда представляются текущими. Это, видимо, является результатом вкладывания в древние термины иного содержания, рожденного реальными образами горных рек, по берегам которых жили шорцы и их недавние предки.

5\*\* *Золотое море протекло через три других мира* — в данном случае «три других мира» следует понимать как три других страны, лежащие за пределами страны героя. *Чарык* здесь это именно «свет», часть мира под солнцем и, может быть, даже «часть света».

6\*\* *Золотой дворец* — дворцы в шорском эпосе, как правило, имеют цветовую, иногда через название металла, характеристику, хорошо соотносимую с положительными/отрицательными качествами его обитателя.

7\*\* *Трехухий бело-соловый конь* — указание на три уха подчеркивает необычность богатырского коня. Бело-соловый (*ак сарат*) — одна из распространенных мастей коней в эпосе.

8\*\* *Внутри золотого дворца я вошла* — здесь рассказчица обнаруживает свое присутствие «в сказании», что лишней раз подчеркивает необходимость исследования методами точных наук состояния сознания сказителя во время сказывания.

9\*\* *Имеющий старшую сестру* — типичное наименование главного героя в шорских героических сказаниях. Старшая сестра может, по сути, выступать в роли матери и даже гения-хранителя героя, помогая ему советами.

10\*\* *Кара Сабак* — букв. «Черный Стебель», хотя, может быть, и «Черная Проволока». Проблема этимологии эпических имен применительно к шорскому эпосу никем еще специально не поднималась.

11\*\* *Энчи-тайга* — *тайга* это «гора, поросшая хвойным лесом»; *энчи* можно понимать и как «наследство» и как «духи (например, у шамана), полученные в наследство».

12\*\* *Словно летучая мышь прильнул* — характерное для шорского эпоса клише. Оно многократно встречается, например, в текстах, записанных в 1930-х гг. Н.П. Дырэнковой. Клише подчеркивает навыки и умения героя как наездника, как бы слитость его со своим боевым конем.

13\*\* *Алып* — богатырь.

14\*\* *Алып, имеющий коня с шерстью ворона* — так в оригинале, см. примеч. 10 к шорскому тексту.

15\*\* *По земле чернее черного Черный туман опустился* — туман является неременной характеристикой места сражения алыпов.

16\*\* *Птицы свои гнезда, звери свои норы побросали* — распространенное в шорском эпосе клише, здесь использованное в несколько усеченной форме.

17\*\* *Девять дней боролись* — здесь число девять служит указанием на длительность и сложность битвы. В отношении использованного здесь глагола «боролись» следует особо подчеркнуть, что наиболее распространенный вид эпических сражений в шорском эпосе — именно борьба богатырей, а не сражение, например, на саблях / мечах.

<sup>18\*\*</sup> *Из сороковой комнаты* — эпические дворцы, как правило, состоят из множества комнат. Описания эпического дворца сопровождаются часто не только упоминанием деталей реального шорского срубного (или иного типа) жилища шорцев (дымоход, окно, двери), но и неизменными атрибутами русской крестьянской избы с использованием русской же терминологии (например, крыльцо). Разумеется, в данном случае речь не идет о наличии 40 комнат во дворце. Это эпическая метафора, которую можно воспринимать лишь как указание на «эпические» размеры дворца. Предпринятая недавно попытка буквального прочтения данного клише А.И. Чудожковым как указания на историческую память шорцев о дворцах древнетюркского времени выглядит более чем наивно [см. примечания к переводу сказания «Кан Перген» в кн.: «Шорские героические сказания». С. 440, примеч. 13.20; «Дворцы, которые были построены на территории Хакасии в реальном прошлом (как показали раскопки), состояли из множества комнат, соединенных между собой дверьми. Шорские племена (так в оригинале, — Д.Ф.) издавна жили на северо-западных склонах от (так в оригинале, — Д.Ф.) Абаканского горного хребта, рядом с Хакасией, где, естественно, бывали»].

<sup>19\*\*</sup> ... *туда-сюда помяв, Золотым яйцом [ее] сделал, В карман засунул* — *loci communes*, используемое шорскими сказителями буквально во всех сказаниях.

<sup>20\*\*</sup> *Чайзан* (чайзан) — монгольский термин из области социальной культуры. В шорском эпосе переосмыслен и используется в значениях «пастух» или же «управляющий ханскими стадами».

<sup>21\*\*</sup> *Стадо серого быка все забить, Табун вороного жеребца весь забить* — клише, известное не только в эпических текстах, но и в других разновидностях фольклорного материала у народов всей северной периферии Алтая.

<sup>22\*\*</sup> *Той* — здесь «свадебный пир».

<sup>23\*\*</sup> *Торчук* — емкость, скорее всего кожаная, предназначенная для перевозки жидкостей, судя по контексту — алкогольных напитков. Среди объектов материальной культуры шорцев сосуды *торчук* в последние два столетия никем не фиксировались. В Хакасии этот термин известен в качестве синонима для обозначения кожаной фляжки *тажуур* (в хак. яз., соответственно, *торсых* и *тазор*: см.: «Хакасский героический эпос: Ай-Хуучин». Новосибирск, 1997. С. 433), широко распространенной у скотоводов степного пояса Евразии.

<sup>24\*\*</sup> Букв.: богатырское семя (*алып төлү*). Здесь слово *төл* употреблено в своем исходном значении — «семя», или, если выразаться точнее, «сперма» (именно в этом значении оно сохранилось у челканцев Северного Алтая). В современном шорском и телеутском языках оно используется исключительно в значении «фамилия».

<sup>25\*\*</sup> *[Того, кто] сегодня рожден был, Завтра бросают ли?* — по виду вполне вероятное клише, оформленное как наставление *у́лгер*, выглядит в тексте инородной вставкой. Возможно, в силу недостаточной точности перевода этого клише и завуалированности внутреннего смысла.

# НАУЧНЫЕ ОТЧЕТЫ

О.Р. Будина

## Научный отчет об экспедиционной работе Приазовского отряда в 1973 г.

### 1. Задачи экспедиции

В 1973 г. работа Приазовского отряда протекала в районе, где живут украинцы, русские, болгары, албанцы, молдаване и др. Неоднородность национального состава населения, естественно, выдвинула на первый план сравнительное изучение культуры, которое было направлено на выявление культурно-бытовых процессов в национально-смешанной среде. С этих позиций проводилось изучение жилища, бывшего в данной полевой сезон одной из основных тем работы. Производился также сбор материала по другим разделам культуры, как материальной, так и духовной, в частности, изучались свадебный обряд, одежда и др.

### 2. Район работ

Отряд работал в Приазовском районе Запорожской области УССР. Были обследованы следующие села: болгарские — Гирсовка, Ботиево, Строгановка, Богдановка, Степановка; албанские — Георгиевка, Девненское, Гаммовка; украинские — Александровка, Дмитровка и с. Дунаевка — в прошлом молдавское (в настоящее время молдаване составляют в селе незначительное число).

### 3. Срок экспедиции

Отряд был в поле (включая дорогу) с 7 августа по 6 сентября 1973 г.

#### **4. Состав отряда:**

О.Р. Будина — начальник отряда,  
А.В. Оськин — научно-технический сотрудник,  
М.Р. Семашкевич — научно-технический сотрудник,  
К.С. Калугин — шофер.

О.Р. Будина собирала материал по всем темам.

М.Р. Семашкевич делала рисунки.

А.В. Оськин выполнял фотоработы, делал магнитофонные записи, а также фрагментарные киносъемки.

#### **5. Хроника экспедиционных работ**

7.08 — отряд выехал из Москвы

10.08 — достигли г. Мелитополя. Проехали в Приазовье — районный центр, представились в райкоме КПСС. Затем поехали в с. Георгиевка. Там устроили первую базу, откуда делались выезды в селения западной части района.

11.08 — работали в правлении колхоза «Родина». Посетили строительство двух новых домов — у Канаровых и у Мельника. Сделали планы, фото, записи. Выявляли и собирали предметы украшения одежды.

12.08 — проводилась работа с информаторами. Организована и сделана фотосъемка женщин в праздничном и обыденном костюмах. Продолжался сбор украшений.

13.08 — О.Р. Будина работала в Приазовье в райкоме КПСС с материалами по истории заселения района. М.Р. Семашкевич и А.В. Оськин работали в Георгиевке по фотосъемке и зарисовке вещей.

14.08 — фотосъемка и зарисовка вещей продолжались. О.Р. Будина работала с информаторами.

15.08 — весь отряд ездил в с. Девненское. Работали в сельсовете, с информаторами. Делались планы построек, фотосъемка, зарисовки.

16.08 — в первую половину дня были на празднике «День пахаря», на котором подводились итоги по району. Праздник проходил недалеко от с. Девненское. Сделаны записи, съемка. Во

второй половине дня работали в Девненском с информаторами. М.Р. Семашкевич рисовала в доме Ф. Мицевой. Завершена работа над материалами райкома партии по истории сел Приазовского района.

17.08 — ездили в с. Гаммовка. Знакомились с селом. Побывали в Доме культуры. Работали с информаторами, делали съемки, планы.

18.08 — работали в Девненском. М.Р. Семашкевич делала зарисовки старой кустарной мебели. О.Р. Будина работала в сельсовете и с информаторами. А.В. Оськин начал съемку подготовки к коллективной работе по обмазке дома у Мельника в с. Георгиевка.

19.09 — Чрезвычайно насыщенный день: свадьба в с. Девненском и коллективная обмазка дома в с. Георгиевка. Стремимся всюду поспеть. Делаем записи, фото и киносъемки на свадьбе и на коллективной работе. Экспедиционная машина ездит между Георгиевкой и Девненским, а также в составе свадебного кортежа, украшенная цветами и лентами, появляется в с. Степановка, откуда забирают невесту (родители жениха попросили помочь им перевезти своих гостей к невесте).

20.08 — О.Р. Будина работала в ЦСУ в Приазовье. А.В. Оськин и М.Р. Семашкевич работали над своими материалами в с. Георгиевка.

21.08 — работали в болгарском с. Гирсовка: в сельсовете, с информаторами, делали планы домов, фото, зарисовки.

22.08 — посетили украинское с. Александровка. Знакомились с селом. Работали в сельсовете, с информаторами, делались планы, фотосъемка построек, интерьера, предметов убранства.

23.08 — переехали из с. Георгиевка в болгарское с. Ботицево, где устроили вторую базу для обследования восточной части района. Представились в сельсовете, побывали в школе, организовали быт.

24.08 — знакомились с селом. Ботицево — большое село, стоит на берегу р. Корсак. Проводились работы с информаторами, фотосъемка. Познакомились с учителем географии В.Г. Пачевым. 2–3 года тому назад под его руководством школьники собрали вещи для музея села: декоративные ткани домашнего изготовления, предметы народной одежды и украшения, утварь. Все эти ценные вещи заперты в одной комнате, не документированы, погибают из-за отсутствия ухода. Очень просила Василия Гавриловича документировать, пока еще возможно, вещи, установить уход за

ними, либо передать в Мелитопольский музей. Фотосъемка вещей сделана, но они не имеют аннотаций.

24.08 — продолжалась работа в Ботиєво. Работали с информаторами, делали зарисовки, съемку.

25.08 — работали в болгарском с. Строгановка, расположенном на противоположном берегу р. Корсак.

26.08 — поехали в Богдановку — болгарское село. По дороге встретилось украинское с. Дмитровка. Оказалось интересное село — поработали там. Затем поехали в Богдановку. Богдановка смыкается с другим болгарским селом — Степановка-2. Работали в обоих селах. Несмотря на дождь, разъезды, успели многое сделать.

27.08 — все работали в Ботиєво. К.С. Калугин готовил машину к дальнейшему перегону.

28.08 — покинули Ботиєво и приехали в Мелитополь. Передали машину С. Савоскулу для работы социологической экспедиции. Осмотрели Музей краеведения. М.Р. Семашкевич поездом уехала в Москву.

29.08 — О.Р. Будина и А.В. Оськин на автобусе вернулись в с. Георгиевка, где в доме Андреевых должны были играть свадьбу 1–3 сентября.

30.08 — работали в с. Георгиевка. Наблюдали подготовку к свадьбе в доме Андреевых. Вместе с ними ходили в дом к куму и куме, где в течение нескольких часов велись переговоры о свадьбе и участии в ней.

31.08 — Ездили в с. Дунаевку. В свое время Дунаевка была заселена молдаванами. Теперь в селе живут украинцы, русские, болгары и молдаване (немного). Велась работа по теме «Жилище».

1–3.09 — Работали в с. Георгиевка на свадьбе у Андреевых. Ездили со стороной жениха в Новониколаевку забирать невесту, в Мелитополь на регистрацию брака, затем в Георгиевку. Все существенные моменты свадьбы фиксировались в записях, фотографиях, на магнитофонной ленте.

4–5.09 — Работали в селах Георгиевка и Девненское. Велась последние беседы с информаторами, делались планы и фотосъемка жилых построек, усадеб, предметов убранства. Сделано по рассказу Е.Н. Мельничук описание свадьбы ее сына, которая состоялась в с. Георгиевка в марте 1973 г.

5.09 — Выехали в Мелитополь к поезду.

6.09 — Приехали в Москву.

## **6. Характеристика и объем собранных материалов**

Материалы экспедиции составляют: полевые записи, планы жилых построек, рисунки, фотоматериалы, магнитофонные записи, киноматериалы.

**1. Полевые записи** в виде тетрадей (2) и дневника (1), заполненных О.Р. Будиной, содержат материалы по следующим разделам:

*а. По теме «Заселение края» имеются:*

– Выписки из составленных на местах материалов по истории заселения села (более 20 сел), выписки из рукописи В.Г. Фоменко «Материалы к истории переселения бессарабских колонистов в Приазовье в 1861–63 гг.». Указанные материалы хранятся в Приазовском райкоме КПСС.

– Выписки, отражающие современное состояние, сделанные из материалов ЦСУ Приазовского района и данных сельских Советов.

– Сведения о заселении края, полученные в беседах с информаторами старшего поколения.

*б. По теме «Жилище» имеются:*

– Описания осмотренных построек разного времени; их обмеры, планы, схемы. Зафиксированы изменения, которые происходили во внутренней планировке помещений, использовании строительного материала, внешнем и внутреннем убранстве, в отопительной системе и пр. этих построек.

– Записи бесед с информаторами старшего поколения, содержащие данные о распространенных в прошлом и теперь не встречающихся или крайне редко встречающихся постройках или отдельных их элементах.

– Фиксация отдельных моментов строительства, которые удалось наблюдать.

– Описание предметов внутреннего убранства дома.

– Данные о застройке усадьбы и изменениях, которые происходили в течение XIX–XX вв.

– Данные об обычаях, связанных с постройкой дома.

*в. По теме «Свадебный обряд» имеются:*

– Описание свадьбы в албанском с. Девненском 19 августа 1973 г. Брак национально-смешанный.

– Описание свадьбы в албанском с. Георгиевка 1–3 сентября 1973 г. Брак национально-смешанный.

– Описание свадьбы, составленное на основании рассказа Е.Н. Мельничук. Свадьба проходила в феврале-марте 1973 г. в с. Георгиевка, жених и невеста — албанцы, из одного села.

*г. По теме «Одежда» имеются:*

– Данные о традиционном костюме, об отдельных его элементах и украшениях; есть сведения о декоративных тканях и их изготовлении.

*д. Помимо указанных тем, в полевых материалах есть записи, касающиеся общественного быта, хозяйственного уклада и пр.*

**2. Рисунки** выполнены М.Р. Семашкевич. Они иллюстрируют темы «Одежда», «Жилище». Имеются зарисовки предметов домашней утвари, декоративных тканей: всего 43 предмета. Все рисунки доработаны.

**3. Фотоработы** выполнены А.В. Оськиным. Они иллюстрируют темы «Жилище», «Одежда», «Свадебный обряд», «Общественный быт» и пр. и количественно выражаются в 38 катушках черно-белой узкой пленки, 4 — черно-белой широкой пленки, 7 — цветной обратимой пленки. Вся пленка проявлена. Имеется полевой дневник с аннотациями к кадрам.

**4. Планы** жилых построек (помимо сделанных в полевых тетрадах) составляют 17 листов, выполнялись в карандаше всеми членами отряда в поле.

**5. Магнитофонные записи.** Были сделаны на свадьбе у Андреевых в албанском с. Георгиевка и отражают основные моменты свадьбы. Полевые записи обработаны А.В. Оськиным и О.Р. Будиной: систематизированы, переписаны на одну пленку, снабжены комментариями. В обработанном виде записи составили 2 катушки по 250 м (по 2 дорожки).

**6. Киноматериалы.** А.В. Оськиным сняты на кинопленку фрагменты по двум сюжетам: свадьба и коллективная работа при строительстве дома.

## **7. Содержание материалов.**

### **1. Тема «Жилище»**

Собранные материалы характеризуют состояние жилища конца XIX–XX вв.

Во всех селениях района мы собирали сведения об обычаях и обрядах, связанных с постройкой нового дома. Нужно отметить, что воспоминаний об обычаях, известных в прошлом, сохранилось немного. Люди старшего поколения рассказывают, что в фундамент дома закладывали деньги, иногда хлеб и соль, с целью «обеспечить» достаток и благополучие живущим в доме. И теперь при постройке дома в его фундамент иногда кладут монету, не придавая этому действию серьезного значения.

Обычай одаривания мастеров бытует до сих пор. В болгарских и албанских селениях такими подарками прежде, как правило, служили домотканые полотенца. Теперь их заменяют купленными фабричными полотенцами, рубашками, платками и др. Подарки, предназначенные каменщикам, привязывают на деревянный крест, который стоит некоторое время посреди строительной площадки. В том случае, если каменщиков несколько, подарок главному мастеру должен выделяться среди других. Подарки плотникам — также полотенца, платки и др. — привязывают к фронтому или стропилам и поднимают вместе с ними. Подарки в течение дня развешиваются на строящемся доме, придавая ему своеобразную живописность и демонстрируя при этом щедрость хозяев.

Такой обычай как коллективная помощь при строительстве дома бытовал в прошлом и сохранился во всех селениях района. В украинских селах Александровка и Дмитровка коллективную помощь называют *толока*, молдаване в с. Дунаевка — *клак*. Албанцы для различных видов работ употребляют выражения, характеризующие содержание работы.

К коллективному труду прибегают на различных этапах строительства дома. В изучаемом районе жители всех селений в конце XIX — начале XX вв. лес для деревянных конструкций дома приобретали в г. Мелитополе на лесных складах. В поездке за лесом, кроме хозяина будущего дома, принимали участие помощники из родственников и соседей. В путь отправлялись несколькими подводами, каждый на своей, запряженной волами или лошадьми. На складе отбирали нужный лес — для балок, стропил и других деталей. Приобретенные материалы сообща грузили на подводы, а приехав в село, разгружали на месте постройки.

В болгарском с. Гирсовка и в албанских селениях нам рассказывали, что «деды» — по времени они могли быть строителями первых основательных домов в этих селах — совершали более дальние поездки за лесом. Они покупали его у Днепра, километрах в 80 от своих селений. Взаимопомощь в этом случае еще более необходима, так как дорога была дальней.

Материал для стен валькованных и из сырцового кирпича — самана готовили всегда сами. Для вальков и самана делали замес из глины, песка, навоза, сеченой половы. Эта работа выполнялась силами семьи, строящей дом. Для формовки саманных кирпичей иногда приглашали помощников.

Стену из вальков всегда возводили, пользуясь коллективной работой. В украинском с. Александровка, болгарском с. Гирсовка, молдавском с. Дунаевка, албанских селениях Георгиевка и Девненское нам рассказывали, как накануне возведения стен хозяева готовили массу для вальков. Наутро собирались участники работы — человек 30, иногда более. Они делали вальки и лепили из них стены. Возводились стены в три-четыре приема с интервалами в одну-две недели, необходимыми для того, чтобы сложенная часть стены просохла и осела.

Обмазка стен уже готового дома — трудоемкая работа, требующая к тому же быстрого исполнения. Как ранее, так и в наши дни, во всех обследованных нами селениях обмазка стен выполнялась коллективными усилиями. Хозяева накануне должны были приготовить материал для мазки. На эту работу собиралось много людей, иногда 40–50 человек. Завершалась работа, как и во всех других случаях, коллективной трапезой, которую устраивал хозяин дома. Она порой сопровождалась пением, плясками и нередко выливалась в настоящее гуляние.

В нынешний полевой сезон нам удалось побывать на двух коллективных работах в селе Георгиевка. Их устраивали, как принято, в воскресные дни, когда все свободны от работы в колхозе. Хозяева специально никого не приглашали работать, что также здесь принято. Однако в селе бывает известно, где и когда предполагается работа, требующая помощи. И все, кто считает нужным, приходят помогать. Руководствуются при этом в основном этическими представлениями примерно такого характера: нельзя не помочь своему родичу, хорошему товарищу

по работе или соседу, нельзя не помочь человеку, который уже помогал тебе или в будущем сможет оказать подобную услугу.

Одна из коллективных работ заключалась в перекрытии крыши и состоялась в воскресенье 12 августа в доме М.В. Кирчева. Дом был построен в 1960 г. и покрыт плоской «американской» черепицей старого производства. Черепица была в хорошем состоянии, однако хозяин считал нужным заменить ее шифером.

Работать пришли 10 мужчин. Они ловко разобрали черепичную кровлю. Спустили аккуратно на землю отдельные черепицы и уложили их рядками. На все это ушло около трех часов. Затем до обеда они справились со второй частью работы — покрыли крышу шифером. Работали споро, с шутками. В это время жена, мать и сестра хозяина готовили обед, которым и завершилась коллективная работа.

В следующее воскресенье 19 августа в Георгиевке обмазывали сразу два новых дома. Мы наблюдали обмазку в доме В.И. Мельника. Постройка этого дома началась в 1972 г. Обмазка стен значительного по площади дома, состоящего из пяти жилых помещений, и валькование потолка, которые проводились одновременно, требовали много рабочих рук.

Для выполнения этих работ накануне в субботу была приготовлена смесь для обмазки. Ее месили недалеко от дома не в яме, как обычно, а на поверхности земли, используя для этого лошадей. Три лошади, взятые по этому случаю в колхозе, топтали массу, двигаясь по кругу. Их подгоняли сидевшие верхом соседские мальчишки. Хозяин и четверо мужчин, пришедших ему помочь, готовили раствор.

В 7 часов утра в воскресенье начали собираться помочане, так же как и в других случаях без приглашения. Всего пришло 12 женщин и столько же мужчин. Все были одеты в поношенную одежду, удобную для грязной работы. На мазку стен, как нам рассказали, обычно собирается еще больше людей. На этот же раз из-за того, что обмазывали в один день два дома в селе, число работников на каждой стройке оказалось меньше. В 7.30 час. началась работа. Обязанности каждого были строго определены. Собственно обмазка стен считается женской работой. Поэтому все женщины работали в помещении: восемь человек обмазывали стены и потолок в комнатах, четверо других занимались обмазкой потолка

на чердаке. Мужчины выполняли работы, связанные с подъемом тяжестей и доставкой материала к месту работы женщин. Три человека постоянно находились у замешанного раствора и лопатами нагружали его на носилки и на запряженной лошадию возок с высокими бортами. Приставленный к нему возница подвозил раствор к чердачному отверстию. Там находились двое мужчин, которые вилами забрасывали глиняную массу на чердак, а двое других на чердаке принимали ее и подавали женщинам. На двух парах носилок, которые обслуживали четверо мужчин, раствор заносили в дом для внутренней обмазки стен и потолка.

Среди женщин, занимавшихся обмазкой, также было определенное распределение обязанностей, связанное с их квалификацией в этом деле. Так, самые умелые отделявали углы, проемы окон и дверей — это работа считается более сложной.

Собравшиеся работали в напряженном темпе, но это не снижало общего веселого и шутивого настроения. Около 3 часов дня все было сделано. К этому времени на дворе был накрыт большой длинный стол, сколоченный специально по этому случаю. Пока велась работа, хозяйка дома и несколько родственниц готовили обед. Угощение варили и жарили в печи, стоящей на дворе, и на плите в *бордее* — временной постройке, где жила семья Мельников до постройки дома.

При детальном рассмотрении форм жилища в разнонациональных селениях изучаемого района обнаружились черты, общие для всех селений (они преобладают) и черты, свойственные жилищу отдельных групп. Рассмотрим здесь некоторые из них.

**Стены.** В конце XIX — начале XX вв. во всех селениях — болгарских, украинских, албанских, молдаванских — были широко распространены дома с валькованными стенами. Это были примитивные так называемые *землянки* — наземные постройки без потолка и более сложные дома. Для таких стен месили раствор из глины, песка, соломы, делали вальки и в несколько приемов лепили стены. В это же время во всех селениях строили дома из саманных кирпичей. В начале XX в. повсеместно появились небольшие предприятия, где изготавливали обожженный кирпич и черепицу. Кирпич довольно широко стал использоваться в строительстве. Из него делали наружную часть стены, а

внутренняя была из самана. Дома с такими стенами распространены и сейчас, как старой постройки, так и новой. Кроме того вошли в обращение такие материалы, как шлакоблок, ракушечник. Из них возводят внутреннюю часть стены, наружную, как и прежде, делают из обожженного кирпича. Стены всех видов подвергаются обмазке глиной, которая осуществляется в два приема при помощи коллективной работы.

При отсутствии различий в строительной технике и употреблении строительного материала в селениях с разным населением некоторые отличающиеся моменты можно найти и здесь. Например, в болгарском с. Гирсовка нынешняя (и прежде) главная улица застроена домами начала XX в. Это вытянутые до 20–30 м постройки, облицованные кирпичом. Заборы сделаны также из кирпича — фигурного. Всего около 60 усадеб стоит на улице; они принадлежали самым богатым поселянам. В украинских селах такого количества домов из кирпича да еще с кирпичными заборами нет, так как население здесь беднее. На степень использования кирпича (более дорогого материала) влияла состоятельность поселян — фактор социального характера.

В украинских селах Александровка и Дмитровка дома белили белой глиной, как говорят информаторы, — «всегда». В селах болгарских и албанских только внутренние стены белили белой глиной, наружные обмазывались желтой. В 30-е годы XX в. и здесь стали белить дома снаружи. В этом сказывалось влияние украинцев, подкрепленное также требованием властей белить дома к государственным праздникам. Любопытно, украинец, представляющий третье поколение в албанском с. Гаммовка, знает, что их дом, который строил дед в 1894 г., всегда был побелен. «Стоял белый среди желтых», — говорит он.

**Крыша.** Во всех селениях конструкция крыши стропильная. Исключение представляют упоминавшиеся выше землянки. Их конструкция сходна с самцовой: торцовые стены из глины поднимаются в виде треугольников и на их вершины укладывается верхняя слега. В этих домах нет потолка.

По форме преобладает двухскатная крыша. Она и в землянке, и в более сложных домах.

Четырехскатная также встречается, но редко. В с. Александровка помнят, что соломенную крышу всегда делали на четыре ската. В наши дни широкое распространение получила полувальмовая крыша.

Кровельным материалом в конце XIX — начале XX вв. часто служили камыш и солома. В начале XX в. появилось много черепичных крыш. Черепицу покупали на местных заводах, а также привозили. Эта черепица часто служит и теперь. В настоящее время распространен такой кровельный материал как шифер.

**Пол.** Для всех жилищ района был характерен земляной пол. Это стойкая черта традиционного жилища украинцев, южных великорусов, переселенцев из Бессарабии. Однако в первой четверти XX в. появляются дощатые полы; это уже черта более северного жилища, получившая позднее повсеместное распространение.

**Галерея.** В конце XIX — начале XX вв. в болгарских и албанских селениях известны были дома с открытой галереей (*судурма, сундурма*). В с. Ботиево нам удалось найти один такой дом. Нужно отметить, что в Бессарабии галерея бытует до сих пор, тогда как в Приазовье она исчезла. Причем исчезновение галереи характерно не только для албанского и болгарского жилища, но и для греческого, которому она также была свойственна. В настоящее время повсеместной чертой являются веранды: их делают часто.

Черты, отличающие жилище разных групп населения, не слишком различимы, однако их можно проследить.

**Отопительная система.** В болгарских, албанских и молдавском селениях в конце XIX — начале XX вв. был распространен комплекс, служивший для обогрева жилища и приготовления пищи. Он состоял из хлебной печи с низким устьем; небольшой печки, сложенной на полу сбоку от устья из кирпичей или камней, на которой готовили пищу. Дым от хлебной печи и печки выходил через прямой дымоход, нависавший над ними. Дымоход был сплетен из ветвей или сделан из досок и обмазан глиной, или сложен из самана. Верхняя часть его была из обожженного кирпича или камня. Держался он на кронштейнах, столбах, либо на стенке. Указанный комплекс находился посреди помещения у разделительной стены жилой комнаты и сеней: устье печи, печка — очаг и дымоход — в сенях, корпус хлебной печи — в жилой комнате (обогревал ее).

В наше время такое устройство можно встретить крайне редко. У албанцев мы нашли его в с. Георгиевка, у болгар в с. Ботиево; в обоих случаях — в летних кухнях. В с. Дунаевка (молдаване) только помнили об очаге.

Подобное отопительное устройство бытовало в Бессарабии и в греческих селениях теперь Донецкой области.

В украинских селах Александровка, Дмитровка для отопления и приготовления пищи служила русская печь. Русские печи были и в домах тех украинцев, которые жили в болгарских и албанских селах.

**Традиционная планировка** жилища находилась в прямой связи с положением печи в доме.

Устье печи с приспособлением для приготовления пищи и дымоходом в болгарском, албанском и молдавском селениях располагались в сенях. Сени всегда были теплыми — в двухкамерном и трехкамерном доме. По этому признаку жилище этих групп можно отнести к южно-европейскому типу дома.

В украинских селениях, как в целом у восточных славян, сени прежде были холодными. Устье печи находилось в жилой комнате. Печь, по воспоминаниям и реконструкции имеющихся старых построек, стояла у входа устьем к двери. Так было в конце XIX — начале XX вв. Но уже в это время в сенях стали выделять кухню, в которую поворачивали устье русской печи. В жилище русских Украины, по материалам Л.Н. Чижиковой, наблюдалось такое же явление.

Кроме того очаг в албанском, болгарском, молдавском селениях и русская печь — в украинском заменялись грубами и плитами. Начался этот процесс в начале XX в. и наиболее интенсивно протекал во второй четверти XX в.

Утеря традиционных отопительных устройств и замена их другими, расположенными в доме одинаково, сблизили по типу жилища все группы в изучаемом районе.

То же явление мы наблюдали в греческом и украинском жилище в Донецкой области. В Бессарабии такого сближения не происходило: там жилище однотипно у всего населения.

Характерные черты можно наблюдать также **во внутреннем убранстве дома.**

Болгары и албанцы для украшения дома широко пользовались домоткаными материями из шелка-сырца. В виде полотенец с

тканями узорами они висели на стенах парадной комнаты. Тканями из шелка покрывали стол (в парадной комнате), постель, украшали иконный угол. Шерстяными тканями застилали глинобитное возвышение у печи, лавки, из этих же тканей делали наволочки для подушек.

Такое убранство было обычным еще в 1920-е годы. Затем в связи с тяжелым экономическим положением, войной тканые изделия постепенно исчезли из обихода. Теперь в редких домах самодельные ткани развешаны по стенам. У некоторых они лежат в сундуках: не выдержали сопротивления моде.

Вкусы у разных поколений в отношении украшения дома не совпадают. Вместе с тем есть мастерицы, которые ткут шелковые и шерстяные изделия, им делают заказы: значит традиционное представление о красивом убранстве дома еще имеет место.

В итоге можно сказать, что черты сходства касаются прежде всего таких сторон жилища как строительный материал, строительная техника, отдельные конструкции дома. Они в наибольшей мере определяются природными и социально-экономическими условиями. Черты различия кроются глубже, хорошо различимы в конце XIX — начале XX вв. Они прослеживаются главным образом во внутренней планировке жилища, его отопительной системе, убранстве дома. Эти стороны жилища в большей степени связаны с особенностями семейного быта, эстетическими представлениями народа. Возможно, в этом причина их большей, хотя тоже относительной, стойкости.

## ***2. Тема «Свадебный обряд»***

Полевые материалы содержат описание трех свадеб. Две из них проходили на наших глазах (в селах Девненском и Георгиевке), третья (в с. Георгиевке) была воспроизведена по рассказам. Свадьба в Девненском была самой короткой (менее двух дней) и соответственно обрядовая часть в ней наименее насыщена. В брак вступали Сендели Александр — албанец из с. Девненское, тракторист, ко времени свадьбы ему еще не исполнилось 18 лет, и Иванова Лора — русская из с. Степановка-I, 1958 г. рождения, воспитательница детского сада.

Свадьба в с. Георгиевка длилась три дня. Этот брак, как и в предыдущем случае, национально-смешанный. Жених — Андреев

Василий из Георгиевки (теперь работает в Мелитополе электриком), 1949 г. рождения. Его мать — албанка, отец — болгарин (из Гирсовки). Невеста — Гусева Зоя, марийка, родом из-под Кирова, 1952 г. рождения, работает в Мелитополе на мясокомбинате.

Обе свадьбы в той части, которая касалась стороны жениха, справлялись по обряду, принятому в албанских селениях Приазовья. К стороне невесты, естественно, это относиться не могло. Чтобы представить себе полностью свадебный обряд, которого придерживаются в наши дни в албанских селениях, мы сделали, пользуясь методом опроса, описание еще одной свадьбы, которую справляли «по всем правилам». Она проходила в феврале-марте 1973 г. в с. Георгиевка. В брак вступали жители этого села Мельничук Иван — албанец, 1955 г. рождения (к моменту свадьбы ему еще не исполнилось 18 лет), тракторист, и Мержева Анна — албанка, 1950 г. рождения, доярка.

При сопоставлении материалов по указанным трем свадьбам видно, что в первых двух выпали все моменты, которые были связаны с посещением дома невесты до свадьбы. В третьем случае дом невесты посещали поочередно крестная мать жениха (*nunë*) с целью получить согласие, затем родители жениха и, наконец, родители жениха с близкими родственниками и соседями. Во время последнего посещения (*чича*) назначили день свадьбы. Выпавшими оказались также неоднократные посещения стороной жениха стороны невесты во время собственно свадьбы. Так, у Мельничуков ходили с приглашением к сватам в субботу — первый день свадьбы, затем в воскресенье — после того, как невесту уже забрали в дом жениха. В понедельник вечером — последний день свадьбы — также было посещение дома невесты. Последнее посещение состоялось в четверг, спустя два дня после свадьбы. Посещения дома невесты сопровождалось подношением *каниски*. Каниска — завязанная в клетчатый платок снедь. Конфеты, печенье, фрукты в тарелках стоят на подносе, поверх них положен большой белый круглый хлеб домашней выпечки, на нем курица (одна или две).

Во всех трех свадьбах за невестой ездили со стороны жениха. Однако в первых двух кума в этом действии не участвовала. Вместе с тем ей должна принадлежать в обряде главная роль: она надевает фату на голову невесты, выкупает ее.

В понедельник — последний день свадьбы — молодые люди со стороны жениха наряжаются «цыганами» (одевают старые, рваные одежды) и чуть свет приходят в дом невесты, там крадут кур, разводят костер и вытворяют другие «шутки». Затем возвращаются в дом жениха, где «шутки» продолжают. В первых двух свадьбах такое посещение дома невесты также отсутствовало.

Во всех свадьбах соблюдали ритуал приглашения гостей. Правда, и здесь в последней свадьбе он был наиболее развернут. Девочки, нарядно одетые, приглашали гостей в пятницу накануне свадьбы. В субботу приглашение повторяли мальчики, произнося традиционную формулу и давая отпить при этом глоток вина. В воскресенье гостей звали молодые люди — родственники жениха, тоже с вином.

Во всех случаях торжественно приглашали кума и куму в дом жениха. При провожании кумовьев из дома жениха — на свадьбе у Андреевых и у Мельничуков их усаживали на мешок посреди дороги — заставляли пить смесь из водки, вина с перцем, солью и пр. и закусывать куриной ножкой с перцем. На этих свадьбах в доме жениха в понедельник молодая с молодым мыли ноги матери и отцу жениха. Им чинили всякие препятствия. Здесь же одинаково встречали молодых: мать жениха три раза выплескивала воду перед ними у входа в дом. Их вводили в дом, накинув на шею отрез ткани, а в доме давали подержать невесте грудного младенца-мальчика, а жениху — девочку.

Не останавливаясь на всех моментах свадьбы, которую нам удалось наблюдать в албанских селениях Приазовья, можно сказать, что здесь до сих пор придерживаются определенной свадебной традиции. То обстоятельство, что при национально-смешанных браках, когда невесту берут из другого села, стороной жениха соблюдаются (хотя иногда и в сокращенном виде) все моменты свадебного обряда, лишь подтверждает это.

Интересно, что в двух случаях из трех свадьбы не сопровождались регистрацией брака, так как женихи не достигли к тому времени 18 лет. Как видно, традиционно сыгранная свадьба вполне заменяет этот акт.

## **8. Итоги работы и задачи дальнейших исследований**

В результате экспедиционной работы 1973 г. был обследован ряд селений неоднородного по национальному составу

Приазовского района Запорожской области УССР. Изучались различные аспекты культуры, причем основное внимание было уделено темам «Жилище» и «Свадебный обряд». Дальнейшее изучение материала по жилищу, собранного как в данный полевой сезон, так и ранее, позволит проследить эволюцию жилища в Приазовье и сделать определенные выводы о путях его развития в национально-смешанной среде. Сопоставление материалов по албанской свадьбе 1973 г. с более ранними материалами, собранными Ю.В. Ивановой (1949–1950 гг.), позволит увидеть и проанализировать изменения в свадебном обряде этой группы населения. Еще более интересные результаты можно было бы получить при сравнительном изучении материалов по свадьбе у всех живущих в Приазовском районе народов.

Этнографические материалы, собранные Приазовским отрядом в течение 1969–1973 гг., нашли отражение в докладах на отчетно-экспедиционных сессиях, в статьях (опубликованных и подготовленных к печати). В 1970 г. на отчетно-экспедиционной сессии были сделаны доклады Ю.В. Ивановой и О.Р. Будиной, в 1971 г. — Ю.В. Ивановой, в 1972 г. — О.Р. Будиной и С.К. Темиром, в 1974 г. — О.Р. Будиной. В «Итогах полевых работ ИЭ» за 1970 г. опубликована статья Ю.В. Ивановой «Хозяйственный быт греков Приазовья», в том же издании за 1971 г. О.Р. Будиной опубликована статья «О некоторых особенностях развития жилища греков Приазовья». По материалам 1973 г. О.Р. Будиной подготовлена статья «О некоторых обычаях при строительстве жилого дома». В составе сборника «Этнокультурные процессы на юге Украины», утвержденном Ученым Советом ИЭ в 1973 г., имеются статьи Ю.В. Ивановой и О.Р. Будиной, также построенные на данных полевых исследованиях.

Этнографические материалы, которые можно было бы собрать в Приазовском и других районах на юге Украины, не исчерпаны. Дальнейшее изучение культуры живущих там в тесном соседстве народов даст материал для выявления этнических процессов в национально-смешанной среде.

И.В. Власова

## Научный отчёт о работе Вологодского отряда Русской экспедиции в конце 1980-х — начале 1990-х годов

**Район работы отряда.** Экспедиция работала в двух районах Вологодской области — Вожегодском и Великоустюгском. В Вожегодском районе обследование велось в 14 деревнях Бекетовского сельсовета (Бекетовская, Боярская, Гашкова, Горка, Бор, Тарасовская, Порохино, Ануфриевская, Ручевская, Нижняя, Вершина, Мигуевская, Семёновская, Баркановская), в 4 деревнях Липино-Каликинского сельсовета (Крапивино, Тинготом, Никитино, Поповка) и в Кирилловском районе в деревне Чаронда Печенгского сельсовета. В Великоустюгском районе исследованием было охвачено 9 селений Усть-Алексеевского сельсовета (с. Усть-Алексеевское, д.д. Аксёновский Починок, Архангельская Мельница, Белозёрово, Горбище, Облупинский Починок, Телячье, Тихоново), 7 деревень Орловского сельсовета (Исток, Наволок, Павшино, Тарасовская, Шылыково, Орлово, Чернево), 4 деревни Верхне-Варжинского сельсовета (Мякинничино, Макарово, Стрюково, Удачино).

Основная работа проводилась в 4 деревнях Бекетовского сельсовета, образующих «гнездо» под названием Тордокса (Мигуевская, Семёновская, Вершина, Баркановская) и расположенных у реки Тордоксы, соединяющей озеро Воже и реку Вожегу. Выбор этой группы деревень был обусловлен началом работ по переброске стока вод из озера Воже в систему озер и рек, текущих южнее, и возможным переселением жителей из этой «зоны»<sup>1</sup>. В Великоустюгском районе основная работа проводилась в селе Усть-Алексеевском и в деревнях Усть-Алексеевского сельсовета. Выбор селений этого района был обусловлен их малой изученностью в этнографическом отношении, хотя в предшествующие десятилетия здесь работали экспедиции Института этнографии (в 1966 г. Севернорусская экспедиция под руководством Г.С. Масловой, в 1971 г. экспедиционная группа И.В. Власовой и С.И. Дмитриевой). Экспедиции всех этих лет

работали по отличающимся друг от друга программам, и каждый год изучались разные стороны материальной и духовной культуры населения. Работа настоящего отряда в какой-то мере продолжила обследование культуры устюжского населения, выявлялись изменения, происходившие в его жизни и быте за последние годы.

**В состав отряда** входили: И.В. Власова (начальник отряда), научные сотрудники С.С. Савоскул, Т.С. Макашина, И.А. Кремлёва, Т.А. Листова, А.В. Буганов, аспирант Т.И. Процевят, С.Н. Иванов (фотограф), сотрудник Пермского государственного университета Г.Н. Чагин.

**Задачи отряда** были следующие: 1) этнографическое изучение деревень, прежде всего в районе Вожезера и местах предполагаемого затопления в связи с гидрологическими работами; 2) выявление памятников народной культуры, оценка их значимости для этнографического исследования; 3) возможное пополнение фондов местных краеведческих музеев вещевым материалом, собранным в экспедиции, а также сообщение музеям сведений о памятниках народной культуры, имеющихся на местах; 4) сбор полевого материала для новой темы, разрабатываемой в отделе «Этнология русского народа», и коллективных монографий по народной культуре русских.

**Характер и содержание собранных полевых материалов.** Полевой материал представлен в виде 15 полевых тетрадей с записями бесед с информаторами и личных наблюдений участников экспедиций (по обоим районам области), статистических материалов и данных похозяйственного обследования местного населения, чертежей (картосхемы, планы селений, жилых домов, хозяйственных построек), зарисовок образцов вышивок, ткачества, предметов утвари, фотоматериалов (46 черно-белых узких, 10 черно-белых широких плёнок, 4 цветных плёнки), 4 магнитофонных кассет, 4 полевых дневников (с хроникой работы отряда, с описанием фотоматериалов).

В тетрадях и дневниках зафиксирован материал, собиравшийся по специальным программам: «Поселения и состав населения деревень», «Занятия населения и хозяйственные традиции», «Брак и семья местного населения» (записи И.В. Власовой), «Жилище и хозяйственные постройки», «Одежда, узорное ткачество, вышивка», «Домашние занятия, гончарный промысел» (записи Г.Н. Чагина,

частично Т.И. Процевята), «Историческая память, легенды и предания» (записи А.В. Буганова); «Обряды и фольклор: свадебная, родильно-крестильная, похоронно-поминальная обрядность, календарные обряды, общественная жизнь и праздники» (записи Т.С. Макашиной, И.А. Кремлёвой, Т.А. Листовой, С.С. Савоскула).

В статистических данных сельсоветов зафиксированы сведения о браках и разводах местного населения, в похозяйственных описаниях — состав жителей деревень (с полным списком и жителей, и дворов в каждой деревне). Из похозяйственных книг сельсоветов Вожегодского района выделены данные местной антропонимии и составлен «именник» (список) имён, мужских и женских, с указанием возраста носителей этих имён<sup>2</sup>. Антропонимический материал может быть использован в качестве дополнительного источника при изучении вопросов истории, социально-экономического и культурного развития местного населения. Этот материал содержится в записях И.В. Власовой, И.А. Кремлёвой, А.В. Буганова.

В фотоматериалах зафиксированы жилище, интерьеры домов, одежда, предметы утвари, отдельные портреты и групповые снимки информаторов, виды и планы селений. Часть вещевого материала снята в фондах Вологодского государственного музея-заповедника, Великоустюгского музея-заповедника, музея в с. Усть-Алексеевском. Снимки выполнены С.Н. Ивановым.

В экспедициях был собран вещевой материал, который передан Вологодскому музею-заповеднику. Он представлен предметами, подаренными жителями деревень музею: из великоустюжских деревень — шаль, сарафан, образцы ткачества и вышивки на концах полотенец, отдельные части ткацкого стана с резными фигурами, прялка; из вожегодских — прялка, трепало, сарафан-*пестряк*, шерстяная юбка из клетчатой ткани, ткань для сарафана-*доловика*, тканые украшения-*строчи* к рубашам, полотенцам, скатертям.

**Хроника работы отряда** содержится в полевых дневниках (вместе с полевыми записями сданы в архив Института этнологии и антропологии РАН — ф. Восточнославянская экспедиция, Вологодский отряд, д.д. 8334, 8790). Полевые материалы

обобщены в настоящем отчёте участников экспедиции. Наблюдения и основные выводы, сделанные на основании собранных полевых материалов, изложены ниже.

### **Поселения и состав населения деревень**

Оба изучаемых района представляют собой территории, освоение которых славянами началось еще в древнерусский период истории. В археологических раскопках, проводившихся по побережью Вожеозера, есть свидетельства и о более раннем периоде заселения края. Среди жителей бытуют легенды и предания о заселении деревень, но во всех их, как правило, повествуется о событиях не ранее XVII в.: о появлении первых пришельцев с запада из-за озера со стороны Чаронды (поэтому у озера есть и второе название — Чарондское), о скрывававшихся здесь беглых крестьянах, о приходе сюда «литовских людей» (о событиях Смутного времени, когда литовские отряды проникали на Русский Север и разоряли деревни). По историческим данным известно, что в начале XVII в. эта местность входила в Чарондскую округу с центром в посаде Чаронда, ставшим позднее селом Белозерского уезда. При Федоре Ивановиче она была частью Вологодского уезда и принадлежала боярину Д.И. Годунову, при Василии Шуйском — была пожалована М.В. Скопину-Шуйскому<sup>3</sup>. Предания о более позднем времени связаны с Петром I, который плывал здесь и «искал место для будущей столицы». В XIX в. она стала частью Кадниковского уезда Вологодской губернии.

В Устюжский край славяне начали проникать в XII–XIII вв. Новгородцы основали здесь ряд городков, ставших впоследствии крупными селениями, центрами целых округов. Они обрастали деревнями, в которых селились переселенцы и со стороны Новгорода, и «снизу» по отношению к нему («низовцы») — из Ростова и Суздаля. Основное его заселение проходило в XIV–XVI вв. при массовых миграциях крестьян из западных районов Севера и центра Руси и продолжалось в XVII–XVIII вв.<sup>4</sup> Здесь так же, как и на Вожеозере, бытовали легенды и предания, но более ранние — времён Ордынского ига (Устюжский край находился в подданстве ханов, а в Устюге управлял их наместник — баскак Буга). В XIX в. изучаемые устюжские деревни входили в Великоустюгский уезд Вологодской губернии.

По расположению на местности деревни в Вожегодском районе относятся к характерному для Русского Севера озерному и речному типам заселения, в Великоустюгском — к речному. Отличительной чертой последнего района является наличие там и водораздельного заселения, нехарактерного для Севера. При нём селения размещаются на возвышенностях-*слудках*, у подножий которых текут реки. Местный тип заселения не менялся на всем протяжении истории деревень.

По своей социально-экономической разновидности вожегодские селения на всем протяжении исторического развития являлись деревнями. Сёл здесь не было, за исключением Чаронды, которая из посада XVII в. превратилась в село в середине XVIII в. Функции сёл (волостных, торговых, ремесленных, религиозных, культурных центров) выполняли крупные деревни: например, Бекетовская в бывшей Бекетовской волости, в которой насчитывалось до 300 дворов. Деревни различались по своим размерам. Центры волостей были намного крупнее обычных деревень. В настоящее время сохраняется это различие: центры сельсоветов (бывшие волостные центры) по своим размерам крупнее остальных селений. Все хозяйственные, административные и культурные учреждения сосредоточиваются в первых типах поселений (правления хозяйств, клубы, школы, медпункты, мелкие «заводы» и мастерские).

Теперь деревни, как правило, меньше по своим размерам нежели в начале XX в. Убыль дворов в них происходила в различные периоды времени. Основная убыль произошла в годы коллективизации, а затем войны 1941–1945 гг. Миграция населения, особенно молодёжи, вызвана занятостью в малопроизводящих отраслях хозяйства — в рыболовстве, на лесозаготовках и сплавах, в которых при низкой заработной плате были трудоёмкие работы и тяжёлые условия труда.

Деревни в сельсоветах Вожегодского района сохранили до сих пор классические для Русского Севера планировочные формы. По берегам крупных рек они имеют рядовую планировку: один или несколько рядов домов располагаются по берегу и ориентируются фасадами на реку. Деревни в Тордоксе сохранили следы древних видов плана: в отдельных их концах имеются остатки так называемого *беспорядочного* расположения домов (*в разброску*) и

*кругового* плана, когда дома стояли вокруг часовни. В основном же современные деревни располагаются вдоль дорог, и усадьбы образуют улицы с рядами изб, поставленных по обе их стороны.

Самой важной особенностью сельских поселений на Вожеге является сохранение древней черты — группировка относительно друг друга в виде *гнезда* с общим центром и общим собирательным названием нередко *патронимического* происхождения. Территория гнезда часто совпадала с волостью. В каждой деревне, входящей в то или иное гнездо, расселялись, как правило, представители одного или двух родов-семей (однофамильцы теперь находятся в дальнем родстве).

Не менее интересны по своему характеру сельские поселения в другом изучаемом районе — в Великоустюгском. По социально-экономической разновидности они были следующими: сёла, деревни, починки, погосты. Центрами бывших волостей здесь в отличие от вожегодских селений были села — центры современных сельсоветов, многие из них образовались из древних погостов<sup>5</sup>. Это самые крупные селения в крае, которые уже в прошлом стали административными, культурными, церковно-приходскими, торгово-ремесленными центрами. Многочисленные деревни группировались вокруг этих сёл, были меньшего размера по сравнению с ними и становились чисто крестьянскими селениями. Починки здесь, как и на всем Севере, — характерные явления первоначального этапа заселения. Многие из них постепенно превращались в деревни, оставляя до настоящего времени память о себе лишь в своих названиях типа: *деревня Аксёновский Починок*. Древние погосты либо превратились в сёла, либо долгое время оставались лишь церковными приходами с кладбищенскими местами. В деревни превратились и бывшие хутора и выселки, появившиеся здесь в начале XX в. и в послереволюционное время.

Современные устюжские деревни — в основном малодворные селения с 1–9 дворами (таких насчитывается 21 из 30 селений в изучаемом Усть-Алексеевском сельсовете), самое крупное здесь село Усть-Алексеевское с 470 дворами и 1218 жителями, бывшее одно время районным центром. Еще в 1925 г. в нем насчитывалось 74 двора, в 1930-х годах — 154 хозяйства, и через него проходили важные дороги, связывающие местные деревни с Великим Устюгом, Котласом, с зырянским краем и вятскими районами. В

конце 1980-х годов в селе находились центр совхоза и сельсовет, почта, управление коммунального хозяйства, передвижная механизированная колонна, автостанция, лесничество, пилорама, семенная лаборатория совхоза, ведущая селекционную работу, больница, гостиница, дом быта, швейное ателье, детский комбинат, школа-интернат со спортивным городком и мастерскими по труду, дом культуры, филиал районной библиотеки, краеведческий музей.

Остальные селения в этом сельсовете не развивались в таком направлении, как Усть-Алексеевское. Некоторые из них исчезли, в других значительно уменьшилась населённость (в годы коллективизации отсюда выселяли «раскулаченных», происходила почти стихийная миграция в Сибирь, в 1940–1950-е годы местная молодёжь уезжала в Казахстан на целину и в различные города на работу в промышленных предприятиях). До настоящего времени идет отлив населения, особенно женского, причиной чего стала малая применяемость женского труда в хозяйстве совхоза.

Как и везде, у устюжских селений менялись их планировочные формы. Сейчас здесь в основном наличествуют линейные — рядовые и уличные планы деревень, а также планы смешанного типа — сочетание планов различного вида. Так, с. Усть-Алексеевское приобрело планировку смешанного типа: центр его квартальной формы, от него отходят улицы, а отдельные концы последних имеют рядовую планировку. Почти все деревни сохраняют уличный план; более редкий для этих мест — рядовой — есть лишь у нескольких деревень. Происхождение планов смешанного типа наблюдалось здесь уже в XIX в.<sup>6</sup>

Характерной чертой устюжских селений является отсутствие *гнездового расположения* деревень. Здесь гнезда рано рассредоточились и превратились в цепочки селений, тянущиеся вдоль рек. Вероятно, в XVII в., когда заканчивалось освоение земель, здесь еще были гнездовые группировки деревень, о чём говорят сохранившиеся местные топонимы (*Шарденьга, Яхреньга, Ерга, Шолга* и др.).

Таким образом, полученные полевые данные о сельских поселениях позволяют заключить, что изучаемые Вожегодский и Великоустюгский районы относятся к севернорусской культуре поселений. Это видно по наличию многих характерных для Русского Севера культурных черт.

По численности жителей современные сельсоветы изучаемых вологодских районов довольно населённые. В Бекетовском сельсовете Вожегодского района — 543 хозяйства, населения — 523 чел. мужчин (из них 323 чел. в возрасте от 16 до 59 лет), 741 женщина (от 16 до 54 лет их 214), семей в сельсовете 553. Среди населения мало молодых людей, особенно в деревнях, удаленных от центра. В этническом отношении население однородно — русские. В 1980–1990-е годы сюда на работу приезжали украинцы и молдаване.

В Усть-Алексеевском сельсовете Великоустюгского района было 40 населённых пунктов (сейчас их 30), 739 хозяйств и 1766 чел. обоёго пола (776 мужчин и 987 женщин), в возрасте от 16 до 60 лет — 858 чел. Группы трудоспособного и нетрудоспособного населения составляют примерно одинаковое число.

### **Занятия населения и хозяйственные традиции**

Интересная информация, полученная при полевом обследовании районов, касается хозяйственных занятий их жителей, причём выявляются порайонные различия в этой сфере деятельности. У вожегодского населения в деревнях, ближайших к озеру, основным занятием всегда было рыболовство, которым занимались во все сезоны года. В дореволюционные годы рыбу либо продавали, либо меняли на хлеб. В период коллективизации были созданы рыболовецкие колхозы, бригады рыболовов состояли как из мужчин, так и из женщин. Современные жители 50–60-летнего возраста трудились в этих колхозах по 20–30 лет.

Кроме рыболовства, население занималось и другими работами. Это и лесозаготовки, и лесоспавы, и лесные промыслы — сбор ягод, грибов, охота на белок и др. Знали в дореволюционном прошлом местные крестьяне-рыболовы и кузнечное дело, изготавливали мебель и домашнюю утварь. Был распространён отход для заработков на стороне: ходили артелями пыльщики, катальщики (делали валяную обувь).

Из неземледельческих занятий было известно торговое дело. Некоторые крестьяне торговали продуктами своего труда, самодельным сельскохозяйственным инвентарём, глиняной посудой, продуктами дегтярного «завода» (д. Бекетовская).

В этом крае земледелие занимало незначительное место: природно-климатические условия мало благоприятствовали ему.

Сельскохозяйственные угодья разрабатывались вблизи деревень, кроме «чищений», находившихся в лесах. В настоящее время многие земельные участки, занятые раньше крестьянской надельной землей, заросли лесом, не используются современными хозяйствами, так как земледелие сейчас ещё более ограничено, чем прежде, и не нуждается в больших площадях.

Что касается системы земледелия, применяемой местными крестьянами, то это было классическое трехполье. Обязательным было удобрение земли навозом. Пахали *сохами*, деревянными, из березовых рассох, с двумя сошниками, с отвалом-*полицей*; косили *литовками*, имеющими особое устройство ручек-*кослещц*: молотилки и бороны делали сами, серпы покупали.

В небольших размерах здесь развивалось огородничество: сажали лук, свёклу, морковь, турнепс, картофель, немного капусты, хмеля, репы.

Животноводством занимались только для нужд крестьянского хозяйства: для получения навоза и продуктов питания.

Местное земледелие перестроилось с развитием колхозного хозяйства. Вначале ещё продолжали выращивать зерновые культуры, но постепенно переходили к молочному животноводству, а для этих целей стали выращивать кормовые культуры. Поэтому самой целесообразной в полеводстве стала шестипольная система земледелия.

В отличие от вожегодских крестьян, у устюжан основным занятием издавна было производство зерновых, животноводство и льноводство. С XVIII в. сельское хозяйство Устюжского края потеряло свой товарный характер, крестьяне не могли существовать лишь одним земледелием и более интенсивно стали развиваться различные ремёсла, промыслы, побочные занятия. Из них основными стали работы на Сухонском речном пути, на лесоразработках, на погрузке в порту Архангельска, отход на Вятку, Печору, в Мурманск. Из женских работ более широко развивались кружевоплетение на *коклюшках* и ткачество (ткали холсты, шерсть для белья и одежды). Везде были свои катальщики, плотники, портные.

Вплоть до коллективизации основными занятиями устюжских крестьян оставались хлебопашество, льноводство, маслоделие. Лесозаготовки и лесосплавлы продолжали быть трудовой повинностью до 1950-х годов. Местному земледелию благоприятствовало

наличие дерново-подзолистых и пойменных, довольно плодородных, почв, небольшая болотистость, относительно сухой и тёплый климат. До колхозов применяли трехполье с выращиванием озимой ржи и яровых — пшеницы, овса, ячменя, гороха. Из огородных культур здесь разводили лук, *голанку* (репу), огурцы, капусту, из технических — картофель, немного табака (для курения и для охраны овощей от вредителей). Землю пахали железными плугами, а местами — сохами, косили старинной косой *горбушей* и лишь местами — *литовкой*. Обязательным был *пар* и удобрение навозом всех трех полей. Для удобрения применяли ещё золу, куринный помёт, торф, иногда навоз смешивали с соломой.

Долгое время сохранялись здесь приёмы подсечного и залежного земледелия, правда последнее — довольно редко из-за недостатка земли, а разработку новых участков в лесах практиковали, превращая их в типичный *лесной перелог*. Не везде развилось *травополье*, при колхозах повсеместно перешли к *многополью*.

В конце 1980-х — начале 1990-х годов здесь оставалось хозяйственное направление, выработанное веками: молочно-мясное животноводство, льноводство, в земледелии главным стало семеноводство зерновых культур и льносемян. Применялись пятипольные севообороты, из них три полевых, два кормовых. На лучших полях введён специальный картофелеводческий севооборот, зерновые в общей системе севооборотов составляли 40%.

При всех нововведениях произошло нарушение народного опыта хозяйствования. Самым страшным из них является игнорирование существовавшей здесь веками старой системы удобрения полей, широкое применение химических удобрений и ставшее необязательным паренье земли. Повсеместно существуют заброшенные земли, работы по их окультуриванию не ведутся. Народный же опыт обработки земли, поддержания угодий может быть полезным в преодолении кризиса в земледелии, особенно такие работы, как многократная обработка почвы, достаточное её удобрение, очищение, т. е. всё то, что учитывает особенности структуры почвы в каждом районе.

Для нормального хозяйствования невозможно обходиться без селекционной работы, и это в изучаемых селениях было доведено

до совершенства. Опыт селекции семян местных сортов льна и зерновых культур игнорировать недопустимо.

Решению проблем по «возрождению» сельскохозяйственного производства мешает недостаток рабочих рук, особенно в животноводстве и льноводстве (большая текучесть женской рабочей силы), что связано с неблагоприятными условиями работы и жизни в местных хозяйствах, сложившимися в последние перестроечные и послеперестроечные годы.

Между тем, опыт организации хозяйствования формировался у местных крестьян на протяжении веков. Вся жизнедеятельность в дореволюционное время регулировалась крестьянской общиной. Особенно это было характерным для мест с бывшим государственным землевладением, каковыми являлись изучаемые районы. Под контролем общины были все сельскохозяйственные занятия крестьян, что было обусловлено наличием трехпольного земледелия и необходимостью при нём единовременных полевых работ для всех общинников, а также общим для них землепользованием. Сельская община наделяла крестьян земельными участками из общей деревенской земли, периодически перераспределяла их в зависимости от убыли или роста населения. Распределению подлежали все виды угодий — пахотные, сенокосные, пастбищные, лесные, а в вожегодских деревнях и рыболовные.

Для сельского мира здесь, как и везде в русских деревнях, были характерны коллективные работы, осуществляемые иногда при участии всего общества. Это, прежде всего, помочи, дольше всего сохранявшиеся у устюжан в период жатвы или при обработке льна. Повсеместны были помочи по вывозке навоза на поля, в отдельных случаях существовали сенокосные помочи. До сих пор встречаются такие коллективные работы при строительстве домов, а из женских помочей остаются действенными *капустки* (поочерёдное совместное квашение капусты в домах осенью). У жителей Вожеги их рыболовные занятия осуществлялись всегда коллективно артелями, в которых организация труда была доведена до совершенства.

Совместные работы в деревнях исчезли в период коллективизации, когда перестали существовать многие работы в индивидуальных крестьянских хозяйствах, на смену им пришёл труд в колхозах. Некоторые виды совместных работ стали появляться в

1980-х годах в виде так называемых коллективных подрядов. Предполагалось на принципе подряда провести ряд мероприятий агропромышленного характера — освоение заброшенных участков, расширение пастбищ и сенокосов, льноводческие работы. Кроме коллективных подрядов, стали возникать и семейные подряды, которые были бы действенны в животноводстве, но для них в современной деревне нет необходимой базы (до сих пор не разработан и не введён целесообразный земельный кадастр). Возрождению исконных коллективных (артельных, кооперативных) методов работы, выработанных русскими крестьянами, мешает отсутствие аграрного реформирования в стране в целом.

### Жилые и хозяйственные постройки

Во время экспедиций были получены сведения о народном жилище, которое существовало в изучаемых районах<sup>7</sup>. Во всех деревнях крестьянские усадьбы принадлежали к древнейшему и самому распространённому на Русском Севере типу, при котором изба и хозяйственный двор стоят в одну линию (*однорядная связь* избы с двором), и таким образом продолжением жилой части дома являются сени и хозяйственный двор. Такие усадьбы на Севере до сих пор называют *хоромами*. В вожегодских деревнях продолжением избы, ее передней части (*передка*) и двора является зимняя изба-зимовка, иногда размещавшаяся не по продольной оси, а сбоку, со стороны двора и сеней. В таких случаях усадьбы приобретали вид Г-образной застройки. В устюжских деревнях зимовки чаще всего встраивались во внутрь хором. В редких случаях их ставили снаружи, вплотную к крыльцу избы. Для них существовали названия — *изба в мостах* (в сенях), *боковухи*, *боковушки*. Наружные боковушки исчезли в 1930–1940-х годах, когда с уменьшением численности семей отпала необходимость в дополнительных помещениях.

Такого же типа усадьбы возводятся и в наши дни, что говорит об устойчивости старых традиций. Что касается самих изб, то они в изучаемых селениях были двух видов: избы-*пятистенки* и избы-*двойни*. Последние являются наиболее ранним видом жилища, в котором ставились рядом две избы, сзади них размещались сени и затем хозяйственный двор. Пятистенки состояли из одной избы, разделённой на два помещения пятой стеной.

В избах-двойнях намного чаще, чем в пятистенках, можно было встретить севернорусский внутренний план: печь находится в углу у входной двери, повернутая устьем на передние окна избы (на фасад), по диагонали от неё — передний (*красный*) угол с иконами, здесь же — стол и лавки около него. Постранство около печи называлось *куть* (кухня) в устюжских деревнях, *середой* — в вожегодских. Здесь же около печи пристраивался *голбец* — вход в подпол, который и сам назывался голбцем (в устюжских избах). В вожегодских домах вход в подпол (*подполье*) осуществлялся через дверцу в полу кухни — *щиток*.

Избы-пятистенки являются поздним типом жилища. Их стали строить с конца XIX в. В пятистенках рубежа XIX–XX вв. создавались те же интерьеры, что и в избах-двойнях, позднее стали появляться и новые интерьеры. В первую очередь отступили от традиционного размещения русской печи, иногда её ставили на небольшом удалении от угла избы и устьем обращали не к передней, а к боковой стене дома. При такой постановке печи кухня находилась возле входной двери. Вторая, дальняя по отношению к печи и кухне половина избы, оставалась чистой. Одна её часть превращалась в гостиную, другая в спальню, разделённые между собой занавеской либо мебелью. До сих пор у устюжан сохраняются избы-пятистенки с обеими планировками: одни — с традиционным северным вариантом, другие — новые и ещё с печью-*голландкой*. Появлялись и другие нововведения: побелка стен, покраска полов и потолка, подвижная мебель, широкие окна, кирпичные (а не глинобитные) печи.

Местное крестьянское жилище украшалось живописной росписью, выполненной своими мастерами. В настоящее время роспись встречается фрагментами — она либо утрачена, либо закрашена. Росписью украшали деревянные поверхности печей, мебель, двери, иногда фасады домов.

Своеобразие устюжскому народному жилищу придает наличие открытых балконов на фронтонах изб. У изб-двоен с двускатными крышами балконы устраивались не по всей длине фронтона, а в его центральной части. Выразительными деталями балкона были резные перила и, как правило, четыре резные колонны. Пятистенки крылись трехскатными крышами, в которые врезались мезонины. Местное население называет их *мезиментами*. Мезонины врезались в крыши по всей длине изб, в них входили из сеней по

приставной лестнице. Они были двух видов: каркас, обшитый досками, или бревёнчатый сруб, называемый *горенкой*. В последнем ставили печку и могли жить зимой. На фасадах мезонинов любого вида находился балкон с перилами и столбами-колоннами.

Характерной особенностью народного жилища в Вожегодском районе является наличие парадных *передков* со слуховыми окнами. При двухскатных крышах они располагались на фронтонах, при трёхскатных — над крышами. В последнем варианте окна перекрывались небольшой дополнительной двускатной крышей. Слуховые окна украшались резьбой на наличниках и карнизах. Балконов на фронтонах изб в этом крае не устраивали, но знают о них, называя по-местному *галерейками*, *гударейками*.

Резные украшения в жилище существуют и сейчас, в основном это пропильная или накладная резьба наличников окон, карнизов, перил балконов.

Центральное положение в композиции усадьбы занимали сени, объединяя жилую и хозяйственную её части; для сеней в устюжских деревнях существует название *мост*, подтверждающее их промежуточное положение в доме.

За сенями в избе находился хозяйственный двор, он был двухярусным. Внизу располагался холодный двор и два-три тёплых хлева. Верх предназначался для хранения сена, инвентаря и для выполнения некоторых хозяйственных работ. В крестьянских домах почти всего Севера верхний ярус двора назывался *поветь*, *повить*, иногда — *сенник*. В углах повети устраивали небольшие срубы-*клетки*, в которых хранили продукты и домашнюю утварь. На повети поднимались по бревёнчатым *взвозам*(*зъезам*).

Вне усадьбы находились такие хозяйственные постройки, как гумна, овины, мельницы, сеновалы, амбары, погреба, бани. Сейчас уже не строят амбары, а старых сохранилось мало. Раньше в них хранили зерно, в некоторых из них устраивали погреба. Бани же до сих пор имеются повсеместно. Различаются по своей конструкции овины в вожегодских и устюжских деревнях. В первых они повсюду были *верховые*, нижний их ярус — *теплинка* был с глинобитной печью или *каменкой*, обмазанной глиной, верхний ярус разделялся бревенчатой стеной на две половины (*двухсаженные* овины). Тепло из теплинки попеременно шло по

двум пазухам в эти половины и просушивало снопы. Молотили их поочерёдно из обеих половин на гумне, вплотную пристраивавшемся к овину. Из-за влажного климата гумна возводились высокими, с перерубами-перегородками и дополнительными прирубам, где хранили снопы.

У устюжан овины были *ямные* и однопазушные. Нижняя часть овина с очагом в земле называлась *подовин* или, как у вожегодцев, *теплинка*, из которой тепло поднималось вверх и сушило зерно. Гумна у первых не были такими закрытыми, как на Вожеге. Молотили на открытом воздухе.

Мололи зерно на мельницах, наиболее старыми из них были водяные (*наливные*), но из-за отсутствия удобных для устройства мельниц рек на Вожеге строили и ветряные мельницы-*столбовки*. Крупные мельницы в Устюжском крае принадлежали Михайло-Архангельскому монастырю, одна из них работала здесь до 1950-х годов.

Новое индивидуальное строительство ведётся теперь в основном в крупных центральных селениях. Усадьбы возводятся и сейчас по старой традиционной схеме — слитно в один ряд ставят срубы изб и хозяйственных дворов. По отношению к улицам усадьбы располагаются перпендикулярно. Традиции старого домостроения состоят не только в предпочтении однорядной связи двора с домом, но и во многих конструктивных приёмах (рубка срубов *в угол*, возведение двускатных крыш, фронтонов со слуховыми окнами и балконами, скруглёнными подшивными *подзорами* и др.) Много и различных нововведений. Так, крыльца домов иногда закрывают остеклёнными рамами, а в новых домах их превращают в веранды, стены изб обшивают досками и красят краской. Устюжане предпочитают окрашивать избы снаружи в зелёный, реже в жёлтый и красный цвета. Эти цвета, по их мнению, символы земной жизни. Крыши домов теперь нередко крыты шифером.

Если во внешнем облике старых и новых домов прослеживаются сходные черты, то в их интерьерах приемственности не прослеживается. Интерьеры новых индивидуальных домов формируются под влиянием культурных запросов семей, в них живущих. Избы теперь имеют перегороденные помещения — комнаты, функциональное назначение которых различно: спальни, детские, *залы* (гостиные) и др. Внутренние стены изб нередко оклеиваются обоями.

Устройство дворов претерпело некоторые изменения. Они попрежнему здесь двухярусные: верхние помещения их — *повети*, нижние — хлевы, но они теперь меньшего размера, чем прежде, так как скота в усадьбах крестьян держат немного, и кроме того они лишены характерных для северных жилищ *взвозов*, по которым поднимались на второй ярус хозяйственных дворов.

Таким образом, экономические и социальные перемены в жизни деревни, происходившие в 1920–1990-х годах, сказались на народной культуре жилища, хотя и сейчас в нём наличествуют черты, позволяющие отнести эту культуру к традиционной севернорусской.

### Народная одежда

Народный костюм, характерный для изучаемых мест, довольно рано вышел из употребления, особенно в великоустюжских деревнях, где он почти не сохранился<sup>8</sup>. В полной мере воссоздать местную одежду не представилось возможным. Старшее поколение жителей не занималось изготовлением одежды в домашних условиях уже 70 лет и более. На рубеже 1920–1930-х годов было забыто домашнее ткачество. Несколько веков до этого периода основным материалом для костюмов служили ткани своего производства. Ткали холсты, пестрядь, сукно. Повсеместно развивалось и узорное браное ткачество, но и оно стало редким явлением уже в первые десятилетия XX в. У жителей вожегодских деревень ещё хранится одежда, изготовленная в 1910–1930-е годы.

Основу женского народного костюма в изучаемых районах составляли рубаха и сарафан. У устюжан такой костюм стал исчезать давно, по крайней мере женщины 1920-х годов рождения его не носили, и на смену сарафану здесь пришли холщёвые юбки с кофтами и даже платья.

Женская рубаха состояла из двух частей: верхней — *воротка*, *воротушки*, нижней — *стана*, *станушки*. Более поздний вариант рубахи — на *кокетке*, с манжетами на рукавах, с квадратными *ластовицами* в проймах, со *строчами* (ткаными украшениями) по подолу. Сарафаны шили из пестряди, чаще в крупную клетку. Более ранний вид сарафана — с лифом, который имел подкладку и застёжку на груди, по талии он был собран спереди в мелкие вытачки, сзади в крупные боры. Подолы сарафанов украшались

оборками, лентами. Сарафаны вожегодские крестьянки носили ещё в 1940-е годы, надевая их и на каждый день, и на посиделки-*беседы*. На зиму шили *доловики* из специально вытканного сукна в полоску до 5–7 см шириной, их шили с лифами и ляжками. На лиф шла красивая пестрядь. По талии доловик был собран в сборки. Были доловики для работы, для хождения в гости и в церковь. Они исчезли в 1940-х годах.

Домотканые юбки носились дольше. Они были либо шерстяные с *подзорами* (ткаными полосами по подолу), либо пестрядинными — *пестрядки*. С юбками пожилые женщины носили *сюртуки*, молодые — кофты. Сюртуки шились из холста, пестряди, фабричных тканей на подкладке и украшались кружевами и бисером, их покрой — в талию, с боковыми клиньями и *набором* (со складками ниже талии). Кофты были из пестряди, позднее из фабричных тканей, прямого покроя.

Мужской костюм состоял из пестрядинной рубахи туникообразного покроя, со стоячим воротником и планкой по середине груди в устюжском костюме, на левой стороне — в вожегодском. Штаны шили из холста в полоску, нижние *порты* — из белого холста, зимой носили суконные штаны.

Верхней одеждой крестьян, и мужской и женской, служили *оболочки*, шубы, полушубки. Первые шили из холста, прямого покроя, на подкладке, не ниже колен, зимние оболочки простёгивали куделью. Шубы были меховыми, иногда крытыми сукном или холстом, прямого покроя или со сборками по талии сзади. В дорогу, на работу, на рыбную ловлю поверх оболочек и шуб надевали холщовые *балахоны*. Полушубки прямого покроя у устюжан назывались *бекешами*.

По праздникам молодые женщины и девушки надевали стёганые *пальтушки* и *сачки*, крытые фабричной тканью. Для повседневных нужд имели холщёвые сачки (род пальто).

Традиционные головные уборы рано вышли из употребления. В 1920–1930-е годы пожилые женщины-вожегодки носили *колтачки*, сшитые из ситца и кумача, с подкладкой, со шнурком для завязывания. Везде давно носят фабричные платки, а раньше здесь носили большие атласные платки — *атласницы*, с кистями; зимой поверх платков надевали *фаты* — шерстяные платки с кистями. Мужскими уборами были фуражки и шапки из овчин, крытые

сукном или холстом. Более древние головные уборы — *кокошники, повойники, сборники* — современное население не помнит.

Обязательной принадлежностью костюма были пояса. Их ткали в полоску или с геометрическим орнаментом. Более широкими, нежели пояса, были кушаки, которыми подпоясывали мужчины верхнюю одежду.

Обувью служили и мужчинам, и женщинам валенки, сапоги, лапти. Последний вид обуви не был распространён у устюжан, там носили *уледи* (вид кожаных башмаков). Иногда к уледам пришивали холщевые голенища и обвязывали вокруг ноги веревочкой. Каблуков у этих башмаков не было. Ещё устюжанки знали *чушни*, вязанные из толстой льняной нитки, с подошвой из просмоленного холста. Это была и домашняя, и рабочая обувь.

Таким образом, те фрагментарные сведения относительно народного костюма, которые были получены в поле, позволяют заключить о его принадлежности к севернорусской культуре, сохранявшейся здесь достаточно долго. Но эта культура, как и следовало ожидать, подвергалась различным трансформациям под влиянием социально-экономического и исторического развития, а также роста культурных запросов населения.

### **Брак и семья у сельского населения**

В полевых материалах имеются сведения о браке и семье разных возрастных групп современного сельского населения. По этим данным можно проследить, какие изменения произошли в семейно-брачных отношениях местных жителей на протяжении длительного времени — с 1930-х годов по настоящее время.

Прежде всего в этот период расширился круг брачных связей в деревне. У старшего поколения жителей, браки которых совершались в 1930-е годы, эти связи ограничивались деревнями своего и соседних сельсоветов. У детей этой группы браки заключались с жителями многих районов Вологодской области, а также соседних северных областей — Архангельской, Мурманской, несколько менее Воркутинской, есть и браки с жителями более отдалённых мест — Санкт-Петербурга, Тамбова, Калужской и Московской областей, Прибалтики. Часть местной молодёжи осела в Сибири (Новосибирск, Тобольск, Сургут, Усть-Кут) и на Украине (Донбасс).

Знакомство молодёжи и добрачный досуг до 1940-х годов происходили на традиционных деревенских посиделках-*беседах*, на *гуляниях* в различные праздники, в гостях у родных и знакомых. Гуляния в сенокос устраивались в вожегодских деревнях до недавнего времени: молодёжь распределялась группами по звеньям колхозных бригад, и они шли с гармошкой на *веселье*. Современные молодые люди, как и прежде, в основном знакомятся по месту работы и проживания, случаются знакомства в городах по месту учёбы (особенно в учебных заведениях Великого Устюга). Молодёжь проводила досуг в сельских клубах и библиотеках, которые устраивали различные мероприятия.

Брачный возраст для молодёжи наступал примерно с 20 лет (и для мужчин, и для женщин на Вожеге, у мужчин в устюжских деревнях чаще с 25 лет). В различные периоды браки то «старели», то «молодели», а сейчас они стали совершаться снова в молодом возрасте, особенно у женщин (с 18 лет).

С изменением круга брачных связей и брачного возраста менялись и ценностные ориентации при вступлении в брак. Брачный выбор становится самостоятельным без вмешательства старшего поколения, браки оформляются в сельсоветах, но в последнее время наблюдается и возвращение к венчанию в церкви. Старинные брачные запреты (очерёдность в браке для братьев и сестёр, предпочтительное вступление в брак с людьми своей веры или этнической принадлежности, браки с родственниками в близкой степени родства) ушли в прошлое.

У современного населения, как и прежде, не отмечается частота разводов и повторных браков. Но до сих пор в общественном мнении существует осуждение людей — виновников распада семей.

По своему составу семьи местного населения относятся к следующим типам: 1) супруги — дети, 2) один из супругов с детьми, 3) супруги без детей, 4) трёхпоколенные семьи: супруги — дети — внуки и 5) очень редкие семьи одиноких сестёр или братьев. Преобладают семьи первого типа. Семьи второго типа — это семьи разведённых или вдовых людей. Супруги без детей — в основном пенсионеры, дети которых живут отдельно. Трёхпоколенные семьи бывают разных видов: 1) тёща (свекровь) — дети — внуки, мать в такой семье — не обязательно

её глава, 2) мать — разведённая дочь с детьми, 3) супруги — женатые дети — внуки. Существуют в устюжских деревнях семьи — своеобразные объединения для совместной жизни и ведения хозяйства из одиноких сестёр (братьев). Такие же объединения создают и неродственники: в четырёх таких семьях живут вместе пожилые женщины.

Современные семьи — небольшого размера: от двух до пяти человек. Мало в семьях детей — от одного до двух. Много в деревнях, особенно в мелких, удалённых от центральных селений, одиноких людей. Среди них — пожилые, дети которых уехали из деревень; частично это молодые специалисты, приехавшие на работу.

В развитии внутрисемейных отношений произошли большие перемены. Понимание традиционного семейного главенства постепенно исчезает, оно теперь осуществляется или супругами совместно, или старшим в семье (свекровью, тещей и др.). Семейный бюджет находится в основном в руках женщин, но в решении домашних дел принимается во внимание мнение всех членов семьи.

В семьях большое внимание уделяется воспитанию детей. Это не только в трудовое, но и нравственное воспитание, оно осуществляется нередко одновременно при обучении детей труду и оказании помощи взрослым в семейных делах.

В сельской местности до сих пор сильны не только связи семей с родственниками, но и внешние связи. Они сохраняются с дальними родичами, с соседями, друзьями, товарищами по работе. Прочными остаются связи родителей и детей, живущих и в пределах одного селения, и далеко друг от друга. Осуществляется помощь родителей детям при их вступлении в брак как в материальной форме, так и особенно в воспитании внуков, когда они появляются. Дети, живущие отдельно от родителей, приезжают к ним помочь в домашних делах (работы на огородах, ремонт построек, заготовка сена, дров и т.п.). Постоянная взаимная денежная поддержка родителей и детей теперь редка. С детьми, живущими рядом, связи более тесные и разносторонние: это не только трудовая помощь, но и совместный досуг, проведение праздников, дней рождений, юбилеев и других семейных дат, это и постоянная помощь в присмотре за детьми.

Существуют и другие семейно-родственные связи. Прежде они были довольно широкими, включали в родственный круг и свойственников, и духовных родственников (крёстных, крестников, духовных братьев и сестёр, кум и кумовьев и т.д.). Между ними осуществлялась постоянная взаимопомощь во всех делах и семейных событиях. Некоторые виды таких связей сохраняется и сейчас, особенно помощь престарелым, если все живут близко друг от друга.

На селе очень сильны соседские связи. Они разнообразны: это и совместные работы на приусадебных участках, помощь в домашних делах и уходе за скотом в случаях болезней или отлучек, присмотр за детьми, совместные покупки и подвоз друг другу различных вещей, стройматериалов и т.п. Нередким бывает и совместный досуг соседей, особенно пожилых и старых людей. Молодёжь же чаще прибегает к помощи друзей, товарищей по работе, учёбе.

Собранный полевой материал о семье и семейных отношениях свидетельствует о том, что местная сельская семья развивается в том же русле, что и русская семья других регионов. Изменения, происходившие в ней, были результатом общих преобразований в хозяйственной, социальной, культурной жизни села.

### **Праздничная культура. Обрядовая жизнь сельского населения**

В экспедициях удалось наблюдать и зафиксировать, как происходит празднование 8 марта (с. Усть-Алексеевское) и «Проводов зимы» (Великий Устюг), а также торжественную регистрацию двух браков в сельсовете села Усть-Алексеевское<sup>9</sup>. По сценариям и из информации местных жителей можно ознакомиться с некоторыми обрядами. Из семейных обрядов: 1) обряд «Помолвка» в доме культуры Великого Устюга; 2) обряд безалкогольной свадьбы, проводившейся в период «Борьбы с алкоголизмом»; 3) обряд «Эта свадьба пела и плясала» (из методического пособия из г. Вологды, 1986 г.); 4) «Совет да любовь» (также из пособия по проведению современной свадьбы на основе русских обрядовых традиций, Вологда, 1985 г.); 5) «Смотрины» — обряд, проводившийся в селе Усть-Алексеевское.

Из календарных обрядов собран следующий материал: 1) праздник «Здравствуй, весна» (с. Усть-Алексеевское); 2) «Праздник русской берёзки» (там же); 3) обряд «Колядование» (с 1987 г. проводится в Усть-Алексеевском).

Кроме того, зафиксированы сведения по проведению следующих мероприятий: 1) праздника «Храни огонь родного очага», подготовленного Вологодским методическим центром; 2) вечера «Говорят солдатские вдовы» (первый проведён 7 марта 1986 г.); 3) чествования юбиляров-ветеранов (то же село).

Наиболее детально были изучены семейные обряды и из них, прежде всего **традиционный свадебный обряд**. Правда, эти сведения довольно фрагментарны, но по ним можно восстановить общую схему обряда, получить представление о его отдельных моментах и событиях, происходящих с молодыми после свадьбы.

В целом местная свадьба близка к обрядовому комплексу, существовавшему в Присухонье. Как и повсеместно, там он состоял из следующих этапов: 1) сватовство, 2) обряд «бога молили», в котором участвовали родители с обеих сторон и сват, 3) «дом смотреть», когда мать невесты ходила смотреть дом жениха, 4) «пиво варили», 5) «малые смотры» в доме невесты, где выставлялись её дары жениху, 6) «умывание» (невеста мылась в бане перед «большими смотрами»), 7) «большие смотры» в доме невесты, 8) свадьба, 9) «умывание» (раздача подарков невестой родне жениха), 10) «на перегостку» (гости — родня жениха после свадьбы в доме невесты).

Послесвадебные обряды: 1) «Катание бобра» (в последнее воскресенье Масленицы всех молодых, женившихся в этом году, катали в кошёвке, запряженной мужчиной, за что участников обряда молодые угощали вином и пивом), 2) «Бучили молодницу» (весенний обряд, когда начинали «бучить» бельё в реке — способ стирки — и при этом купали в реке молодич). Так в общих чертах выглядел свадебный цикл, во многом сохранившийся лишь в памяти людей. Участники этих обрядов помнят до сих пор фольклор, сопровождавший все свадебные действия, который и удалось зафиксировать.

Исчезновение традиции в полном объёме произошло по нескольким причинам. В селе Усть-Алексеевском, бывшем одно время районным центром, проживают люди из разных деревень и

даже других мест страны. Это создало трудности для сохранения каждой из принесённых сюда традиций и возникновения новой усреднённой (адаптированной) традиции. Со времён коллективизации и до последних лет здесь существовала идеологическая установка, согласно которой запрещалось петь старинные песни и соблюдать обряды.

Прежде же этот фольклор жил во время *веселий* и *гуляний*, сопровождал разные праздники, семейные и общественные мероприятия. Здесь, как и во многих русских деревнях, бытовали *пивные праздники* (*пивные дни*, по-местному), когда варили всем обществом пиво, приглашали гостей из других деревень и праздновали какое-либо событие. Эта традиция дожила до 1956 г.

К настоящему времени все обряды и формы досуговой и праздничной жизни претерпели изменения. Увиденный во время экспедиции новый свадебный обряд, проводившийся вместе с регистрацией брака в сельсовете, создан на основе разработок, присланных из Вологды и Великого Устюга с добавлением своих местных обычаев. Сельсовет и общественность села помогают в проведении свадебной церемонии и застолья. Придерживаются некоторых старинных обычаев: 1) молодых встречают хлебом-солью и смотрят, сколько кто из них откусит (тот и будет хозяином), 2) их сажают на мех (магия плодородия), 3) во время застолья разносят вино на подносах и угощают гостей, 4) сохранился приблизительный традиционный порядок размещения молодых, родственников и гостей за столом, 5) после брачной ночи наших молодых будил брат невесты (отдалённая память о *дружке* или *тысячком* — свадебных чинах), 6) мать молодой, а не жениха, как это было принято, стелила постель для молодожёнов. Все эти моменты, часто осмысленные приблизительно, нередко привнесённые из чужих, а не местных свадеб, переплетаются непонятным образом в современном обряде. В целом же это отголоски процесса, начавшегося в период «раскрестьянивания» и усугублённого последующими временами, когда жизнь деревни нивелировалась.

Сценарные разработки и методички таких обрядов — это безусловно однодневки, они никогда не приживутся в среде русских сельчан.

К подобным выводам мы пришли, изучая и другие местные обряды семейного цикла, в первую очередь *похоронно-поминальные обычаи*<sup>10</sup>. Современный обряд, сопровождающий похороны и поминование усопших, не содержит ярких дохристианских черт. Наиболее интересны материалы по погребальному обряду, которые связаны с кончиной пожилых людей, поскольку в этих случаях традиционная обрядность соблюдалась строже. Еще в недавнем прошлом обряд был намного богаче ритуальными действиями и связанными с ними верованиями, чем теперь. Сегодня обряд живёт в очень бедных формах, утратив многие прежние традиции.

Обязательным прежде и теперь для людей старшего поколения была подготовка к смерти (шитьё «смертной» одежды, иногда изготовление гроба, но последнее только в прошлом). Важным до сих пор считается получить от умирающего прощение за обиды, ему нанесённые, обязательное прощание с ним. Забыт древний обычай «стелить постель» умирающему на полу (из соломы и холста). Поблизости нигде нет действующих церквей, поэтому не проводили таинство исповеди и соборование умирающих.

С наступлением смерти начинался новый комплекс обрядовых действий: обмывание, причитания, зажигание свечей перед иконами. Исчезли «плачильщики» по покойным, поэтому записать плачи не удалось. Отпевание покойных проводят заочно. Хоронили умершего здесь после 12 дня. Процессия двигалась зимой на санях, летом на телеге. В день похорон устраивают стол (не называют поминками, которые проходят на 9, 40 день, на годовую). Особым ритуальным блюдом на поминках считается *кутья*, сваренная на воде из пшеницы и залитая мёдом, она употребляется во все поминальные дни. Поминальной пищей были рыбный пирог, уха, мясные щи, жаркое, каши, кисель. Пива и вина употребляют немного.

Как поминальные родительские дни в местных деревнях отмечались Радуница и Троица (первую современные жители уже забывают).

К сожалению, материал по похоронному обряду очень фрагментарен, но даже из него можно сделать вывод, что он состоял из трёх циклов. Наиболее сложными во всех отношениях были первые два, посвящённые организации благополучного перехода одного из членов семейного коллектива (а также сельской общины) в загробный мир. Большинство обрядов погребального

цикла считались обязательными для исполнения. Поминальный (третий) цикл имел большие локальные различия. Но при всём разнообразии ритуал имел традиционную основу, которая была нарушена в 1930-е годы. Это не только прервало преемственность поколений в понимании сущности и необходимости норм традиционной жизни, но и привело к потерям в нравственном плане.

**Обряды и обычаи, связанные с рождением детей.** При сборе данных по этой теме<sup>11</sup> обращалось внимание на знание и соблюдение в современной жизни многочисленных прежде суеверных предосторожностей по отношению к роженице и ребёнку, в которых отразились традиционные способы лечения. Выяснялось, насколько активно проводится крещение детей, какова современная регистрация рождённого ребёнка и её популярность среди населения и т.п.

Из множества запретов для женщины в период беременности сейчас соблюдается один — не подходить и не прощаться с покойником. Рожали обычно не в жилом помещении — в бане, в хлеву. Обращались к помощи повивальных бабок, так как кроме рациональных и магических способов облегчения родов они брали на себя и необходимый уход за матерью и ребёнком, особенно в первый день после родов. Для облегчения родов применяли обычные приёмы магии подобия (расплетание волос роженице, открытие дверей, особенно царских врат в церкви), смеси для питья, приготовленные бабкой, приговоры. Большое значение придавалось умению бабки делать профилактику (заговаривать) грыжи у ребёнка. Этот способ действенен и сейчас у жителей села Усть-Алексеевское и других деревень Великоустюгского района. Многие обычаи уже забываются (например, связанные с последом), некоторые, по-видимому, здесь не бытовали (обряд *размывания рук*, сборы денег на *крестинную кашу*, сама каша как обрядовое кушанье).

В колхозное время женщины не придерживались ограничений в тяжёлом труде, необходимых в послеродовом периоде. Разнообразные суеверные способы ухода за новорождённым и роженицей забываются, но бессознательно (без понимания их сущности) к ним обращаются и теперь (например, предохранение ребёнка от *сглаза, порчи*). При беспокойном состоянии младенца

применяют народные психотерапевтические средства с использованием трав, но некоторые семьи предпочитают пользоваться таблетками. Ещё много суеверий остается при уходе за детьми в первый год их жизни.

Обряд крещения сохранялся в послереволюционное время. С 1930-х годов детей крестили, когда приезжал священник (своих церковей не стало, а в сохранившихся церквях богослужение не велось). В 1940–1950-е годы крестили практически всех детей, в 1960-е годы количество крещений уменьшилось, и затем крестили не всегда, лишь с перестройкой жизни в стране (в 1980-х годах) и с возвратом к «вере предков» обращаются чаще к этому обряду. Основные причины совершения обряда — отношение к нему традиционно как к охранительному обряду, желание таким образом защитить ребёнка.

В этих районах до сих пор не изжита боязнь людей перед властями за совершение обряда крещения, поэтому невозможно установить их точное число, а также действительное отношение к необходимости и желательности их совершения.

Несмотря на то, что некоторые семьи крестят детей, можно наблюдать незнание христианской сути восприимчивости и желание скрыть состоявшийся обряд. Это ведёт к тому, что выбранные в крёстные младенцу люди не участвуют в обряде (их записывают в церкви заочно). За крёстными в традиционной русской свадьбе закреплялись определённые чины. Для вологодской свадьбы — обычный вариант, когда крёстный отец жениха был *тысяцким*, крёстная мать невесты — её *свахой*. Сейчас этому не придаётся значения, т.е. свадебный обряд перестал влиять на крестильную обрядность.

В настоящее время в сельсоветах проводятся в определённые сроки торжественные регистрации детей по присланному из области сценарию и выдаются свидетельства о рождении. Общественность работает над организацией современных праздников и обрядов, посвящённых семье (проводятся различные мероприятия: выставки, продажа детских товаров, спортивные соревнования для детей, экскурсии для родителей, празднуются помолвки, серебряные и золотые свадьбы, дни рождения детей и т.п.).

Кроме материалов об обычаях и обрядах, связанных с крещением, собирались по специальной программе сведения о

*трудоваго воспитания детей.* Программа включала данные о половозрастном разделении труда в семьях, о воздействии факторов на формирование будущего труженика, о современном трудовом воспитании в семье и школе и т.д. Интерес представляет точка зрения сельских жителей разного возраста на отношение к труду и сопоставление их опыта воспитания детей с существующими теперь воспитательными методами.

Обучение труду в деревне всегда происходило уже в раннем возрасте ребёнка, сначала произвольно, когда дети подражали взрослым, затем сознательно, а для облегчения воспитательного процесса изготавливались детские орудия труда. Физические наказания детей как средство приучения к труду применялись редко. Гораздо эффективнее были моральные факторы — похвала, боязнь насмешек, стремление сделать всё не хуже старших. Большое значение придавалось воспитанию трудовых навыков и опыта у молодых людей, будущих создателей семей. Умение работать всегда ценилось в женихах и невестах.

В детях воспитывали понимание, что благополучие зависит от своевременного и постоянного труда. Регулярность работы приводила к привычке к труду, к потребности трудиться; работоспособностью отличаются сельские жители. Старшее поколение считает, что неправильная аграрная политика правительства нанесла вред традиционной трудовой системе жизни, хотя к необходимым работам в семье детей приучают и сейчас с малых лет. В некоторых школах дети также приобретают сельскохозяйственные профессии. Существует система школьного трудового обучения для разных классов (уроки производственного и общественно-полезного труда), по которой дети согласно договору с хозяйством села трудятся на разных общих работах.

Занятость трудом деревенских ребят намного больше, чем их сверстников в городах, но проблема выбора профессии и места жительства существует и для них. Сейчас в деревне большая безработица у женского населения (женский ручной труд не находит применения), поэтому родители предпочитают, чтобы дочери уезжали из деревень с целью получения специальности. Мальчиков же ждут после армии в село, так как для них есть работа в сельских хозяйствах. Молодёжь «рвётся» в город потому, что условия в нём и для работы, и для досуга намного

разнообразнее сельских. И хотя деревенские дети приучены трудиться и не боятся работы, вырастая, они стремятся облегчить себе условия труда и быта.

**Итоги работы.** Полевой материал этнографического обследования Вожегодского и Великоустюгского районов Вологодской области свидетельствует о единстве народной культуры русского населения Европейского Севера. Даже по ограниченному материалу, касающемуся селений, в которых работал отряд, можно судить об этом единстве. Материал выявляет и отдельные локальные особенности этой культуры (в жилых постройках, народном костюме, в местном узорном ткачестве, вышивке, своеобразной росписи по дереву, обнаруживает местные центры мастеров народного искусства и т.д.) и кроме того, показывает связи в культурном развитии изучаемых районов с другими территориями Севера, с Верхней Волгой и Приуральем.

Для более полного описания этнографии северных районов целесообразно продолжить полевые работы и сбор полевого материала и в других местах Севера. Такой материал пополнит сведения, необходимые для написания коллективных трудов, предпринятых в отделе «Этнология русского народа». Особенно важно получение данных о развитии народных традиций во всех сферах жизнедеятельности северян, о возможности их практического применения сейчас, не говоря уже о том, что подобные материалы помогают рассмотреть этнокультурное развитие населения в историческом плане и решать важные задачи его этнической истории, не всегда понятой и изученной до сих пор.

### *Примечания*

<sup>1</sup> Проект НИИ «Союзгипроводхоз» переброски стока северных рек в бассейн Волги.

<sup>2</sup> В антропонимическом материале обнаруживается интересный «пласт» имён, по-видимому, относящихся к каким-то ранним временам и «законсервированных» у населения этих мест, частично передаваемых из поколения в поколение

<sup>3</sup> *Богословский М.М.* Земское самоуправление на Русском Севере в XVII в. М., 1909. Т. 1. С. 27–28.

<sup>4</sup> *Насонов А.Н.* «Русская земля» и образование территории древнерусского государства. М., 1951. С. 190–195; *Зеленин Д.К.* Великорусские говоры. СПб., 1913. С. 441.

<sup>5</sup> Подробнее о типах поселений в Устюжском крае и их эволюции см.: *Власова И.В.* Сельское расселение Устюжского края в XVIII — первой четверти XX в. М., 1976. Гл. IV.

<sup>6</sup> Государственный архив Вологодской области Коллекция карт, планов, чертежей. Папка 23. № 339. Папка 32. № 627, 653. Папка 36. № 817. Папка 38. № 848.

<sup>7</sup> Использованы материалы Г.Н. Чагина.

<sup>8</sup> То же.

<sup>9</sup> Использованы материалы Т.С. Макашиной.

<sup>10</sup> Использованы материалы И.А. Кремлёвой.

<sup>11</sup> Использованы материалы Т.А. Листойой.