

УДК 391/395
ББК 65.5
П49

Серия основана в 1971 году

Редколлегия:
З.П. СОКОЛОВА (ответственный редактор),
Е.А. ПИВНЕВА, А.В. ФРОЛОВА

Рецензенты:
кандидат исторических наук Л.В. ОСТАПЕНКО
кандидат исторических наук Т.В. ЛУКЬЯНЧЕНКО

Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН. – М.: Наука, 1971 –. –

2002 / Отв. ред. З.П. Соколова. – 2004. – 207 с. – ISBN 5-02-009843-4

В сборнике публикуются материалы полевых исследований сотрудников, аспирантов и соискателей Института этнологии и антропологии РАН в различных регионах России, ближнего и дальнего зарубежья как в 2001–2002 гг., так и в разные годы последних десятилетий.

Для специалистов: этнологов, антропологов, географов, историков, социологов.

По сети «Академкнига»

ISBN 5-02-009843-4

© Коллектив авторов, 2004

© Российская академия наук
и издательство «Наука»,
серия «Полевые исследования
Института этнологии и
антропологии РАН» (разра-
ботка, оформление), 1971
(год основания), 2004

ОТ РЕДАКТОРА

Ежегодник «Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН», возобновленный после длительного перерыва в 1970–1980 гг. и отчасти во второй половине 1990-х годов, публикует полевые материалы, собранные во время экспедиционных исследований как в последние 2–3 года, так и ранее*.

В данном ежегоднике представлены материалы по четырем разделам:

И. Полевые исследования сотрудников Института этнологии и антропологии РАН последних лет

II. Исследования прошлых лет

III. Научные отчеты сотрудников ИЭА РАН

IV. Из полевых дневников

Редколлегия приглашает сотрудников, аспирантов, докторантов и стажеров Института участвовать в следующем выпуске ежегодника 2004 г.

* Итоги полевых работ Института этнографии в 1970 году / Редкол. В.Н. Басилов, З.П. Соколова, А.Е. Тер-Саркисянц. М.: Наука, 1971.

Итоги полевых работ Института этнографии в 1971 году / Отв. ред. З.П. Соколова. М.: Наука, 1972. Вып. I–II.

Новое в этнографических и антропологических исследованиях: Итоги полевых работ Института этнографии в 1972 году / Редкол. Л.А. Тульцева, Т.В. Лукьянченко, А.Е. Тер-Саркисянц. М.: ИЭА РАН, 1974. Ч. I–II.

Новое в этнографии и антропологии: Итоги полевых работ Института этнографии в 1973 году / Редкол. З.П. Соколова, Л.А. Тульцева. М.: ИЭА РАН, 1975.

Полевые исследования Института этнографии в 1974 г. / Редкол. В.Н. Басилов (отв. ред.), С.И. Вайнштейн, А.Н. Жилина, З.П. Соколова, Л.А. Тульцева, Г.Л. Хить. М.: Наука, 1975.

Полевые исследования Института этнографии. 1975 / Отв. ред. С.И. Вайнштейн; Редкол. Е.А. Алексеенко, В.Н. Басилов, Б.Г. Гершкович, М.Н. Губогло, Р.Ш. Джералгасинова, А.А. Зубов, Ю.В. Иванова, Т.В. Лукьянченко. М.: Наука, 1977.

Полевые исследования Института этнографии. 1976 / Отв. ред. С.И. Вайнштейн; Редкол. Е.А. Алексеенко, В.Н. Басилов, Б.Г. Гершкович, М.Н. Губогло, Р.Ш. Джералгасинова, А.А. Зубов, Т.В. Лукьянченко. М.: Наука, 1978.

Полевые исследования Института этнографии. 1977 / Отв. ред. С.И. Вайнштейн; Редкол. Е.А. Алексеенко, В.Н. Басилов, Б.Г. Гершкович, М.Н. Губогло, Р.Ш. Джералгасинова, А.А. Зубов, Ю.В. Иванова, Т.В. Лукьянченко. М.: Наука, 1979.

Полевые исследования Института этнографии. 1978 / Отв. ред. С.И. Вайнштейн; Редкол. Е.А. Алексеенко, В.Н. Басилов, Б.Г. Гершкович, М.Н. Губогло, Р.Ш. Джералгасинова, А.А. Зубов, Ю.В. Иванова, Т.В. Лукьянченко. М.: Наука, 1980.

Полевые исследования Института этнографии. 1979 / Отв. ред. С.И. Вайнштейн; Редкол. Е.А. Алексеенко, В.Н. Басилов, Б.Г. Гершкович, М.Н. Губогло, Р.Ш. Джералгасинова, А.А. Зубов, Ю.В. Иванова, Т.В. Лукьянченко. М.: Наука, 1983.

Полевые исследования Института этнографии. 1980–1981 / Отв. ред. С.И. Вайнштейн; Редкол. Е.А. Алексеенко, В.Н. Басилов, Т.Д. Бородкина, Б.Г. Гершкович, М.Н. Губогло, Р.Ш. Джералгасинова (зам. отв. ред.), А.А. Зубов, Т.В. Лукьянченко. М.: Наука, 1984.

Полевые исследования Института этнографии. 1982 / Отв. ред. С.И. Вайнштейн; Редкол. Е.А. Алексеенко, В.Н. Басилов, Т.Д. Бородкина, Б.Г. Гершкович, М.Н. Губогло, Р.Ш. Джералгасинова (зам. отв. ред.), А.А. Зубов, Ю.В. Иванова, Т.В. Лукьянченко. М.: Наука, 1986.

Полевые исследования Института этнографии. 1983 / Отв. ред. С.И. Вайнштейн; Редкол. Е.А. Алексеенко, В.Н. Басилов, Б.Г. Гершкович, М.Н. Губогло, Р.Ш. Джералгасинова (зам. отв. ред.), А.А. Зубов, Т.С. Макашина. М.: Наука, 1987.

Новое в этнографии. Полевые исследования / Отв. ред. С.И. Вайнштейн; Редкол. Е.А. Алексеенко, В.Н. Басилов, Б.Г. Гершкович, М.Н. Губогло, Р.Ш. Джералгасинова (зам. отв. ред.), А.А. Зубов, Т.С. Макашина. М.: Наука, 1989. Вып. I.

Полевые исследования. Новая серия / Отв. ред. С.И. Вайнштейн; Редкол. Е.А. Алексеенко, В.Н. Басилов, Б.Г. Гершкович, М.Н. Губогло, Р.Ш. Джералгасинова, Н.А. Дубова, А.А. Зубов, Т.С. Макашина. М.: ИЭА РАН, 1993. Том. I, вып. I–II.

Итоги полевых исследований / Редкол. З.П. Соколова (отв. ред.), Е.А. Пивнева, А.В. Фролова. М.: ИЭА РАН, 2000.

Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН / Редкол. З.П. Соколова (отв. ред.), Е.А. Пивнева, А.В. Фролова. М.: ИЭА РАН, 2001.

Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН / Редкол. З.П. Соколова (отв. ред.), Е.А. Пивнева, А.В. Фролова. М.: ИЭА РАН, 2002.

И. ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ СОТРУДНИКОВ ИНСТИТУТА ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ РАН ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ

A.E. Тер-Саркисянц

ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ АРМЕНИИ В 2002 г.

Осенью 2002 г., после 17-летнего перерыва, мною был предпринят индивидуальный экспедиционный выезд в Республику Армения. Основной целью поездки был сбор полевого материала по теме «Тенденции этнокультурного развития армян в постсоветский период». Срок экспедиции, включая переезды, – 29 дней – с 14 сентября по 12 октября. Маршрут экспедиции был следующим: Москва – Ереван – Ехегнадзор, далее села Гндеваз, Малишка, Барձруни, Артабуйнк, Вернашен, Арени области Вайоц-дзор, затем через Арташат в селения Шаумян, Мргаван, Далар области Арагат, далее через Аштарак в селения Воскеваз, Бюракан и Ошакан области Арагацотн. Объем полученной информации составил две тетради и 44 статистические таблицы, полученные путем обработки данных похозяйственных книг сельских администраций 11 селений по 4247 семьям.

Поскольку селения Малишка (1570 хозяйств), Шаумян (1200 хозяйств), Ошакан (2100 хозяйств), Бюракан (1672 хозяйства) и Воскеваз (1551 хозяйство) довольно крупные, из-за ограниченности времени в первых трех из них мною была сделана примерно 30% механическая выборка, а в двух других селах – 50% выборка. В остальных селах материал был собран по всем семьям. Отмечу, что в 7 из 11 обследованных в 2002 г. сел я обрабатывала материал похозяйственных книг и в 1960–1980-е годы, что позволит в будущем сравнить результаты полученных данных за эти периоды и выявить определенные тенденции в развитии структурного состава сельских семей в настоящее время.

Обследованные села относятся к разным природно-географическим зонам Армении: Далар, Мргаван, Шаумян – к долинной зоне; Воскеваз и Ошакан – к переходной от долинной к предгорной зоне; Арени, Малишка – к предгорной зоне; Артабуйнк, Барձруни, Бю-

ракан, Вернашен и Гндоваз – к горной зоне. Кроме того, имеются отличия во времени заселения этих сел. Если в селах Гндоваз, Аре-ни, Ошакан живут так называемые «старые армяне», то в остальных селах – «новые армяне», т.е. те, предки которых переселились сюда, согласно заключенному в 1828 г. между Россией и Ираном Туркман-чайскому договору, из Ирана (Хой, Салмаст), куда их еще более далекие предки были выселены персидским шахом Аббасом I в начале XVII в. Обычно «новые армяне» помнят того предка, который родился в Иране, а затем переселился в Армению. Раньше между новыми и старыми армянами (из-за определенных этнокультурных особенностей каждой группы) не было браков, а сейчас такие браки часты, и теперь, по словам информаторов, «никакой разницы нет».

Основное направление хозяйства в долинных селах, а также в селах Воскеваз, Ошакан и в предгорных селах Ареши, Малишка – виноградарство, разведение фруктовых садов, огородно-бахчевых культур, пчеловодство, разведение крупного рогатого скота. В селениях горной зоны, начинающейся выше 1400 м над уровнем моря, развито животноводческо-зерновое хозяйство, в частности разведение как крупного, так и мелкого рогатого скота. В то же время, например, в горном с. Гндоваз, расположенным на высоте 1750 м над уровнем моря, имеются также сады (яблоки, поздние сорта абрикосов). В других горных селах растут главным образом яблоневые и грушевые деревья.

До распада Советского Союза во всех селениях были колхозы либо совхозы, особенно богатые в долинной зоне. С образованием 21 сентября 1991 г. Республики Армения они были ликвидированы. Кроме этого, в связи с многолетней (с 1989 г.) блокадой Армении, приведшей к общему экономическому кризису, прекратили свою работу почти все промышленные предприятия, находившиеся в селениях. Например, еще в 1980-х годах в с. Ошакан была крупная швейная фабрика, число работавших на которой составляло 250 человек, винный завод (60 человек), многие его жители работали на промышленных предприятиях районного города Артшата (6 км) и даже Еревана (25 км), куда регулярно ходил автобус; около 800 жителей с. Бюракан и окрестных селений работали в то время в филиале завода «Сириус», а также в качестве обслуживающего персонала Бюраканской астрофизической обсерватории и Дома отдыха; в с. Ареши, помимо винного завода, был филиал Ереванского компрессорного завода и т.д. В настоящее время только в семи из обследованных сел сохранились либо возникли заново некоторые предприятия, теперь уже частные. Например, в с. Ареши сейчас функционируют два винных завода, на каждом из которых работают по 15 человек, имеется мукомольное производство (12 человек); в с. Гндоваз – птицефабрика (35 человек), в с. Ошакан 25 человек работают на местном винном заводе; в с. Бюракан около 20 человек работают в Обсерватории; в с. Шаумян около 100 человек являются рабочими кон-

сервного, винного и фарфорового заводов; в с. Далар 20 человек работают на винном заводе и 12 человек в ковровом цехе. В этом селе в скором времени должна была функционировать большая ковровая фабрика, владельцем которой является уроженец Армении, а ныне американский бизнесмен Назарет Берберян. Он выкупил за сравнительно небольшую плату полуразрушенное здание в селе, реконструировал его, оснастил по последнему слову техники современным оборудованием, в частности новыми ковроткацкими станками, мебелью, компьютерами и назвал по начальным буквам своего имени «*Bernar*». Предполагается, что на этой фабрике до 300 мастеров будут изготавливать шерстяные и шелковые ковры, предназначенные преимущественно на экспорт. Другой бизнесмен, уроженец с. Малишка, а ныне Президент общероссийской общественной организации «Союз армян России» Ара Абрамян, открыл в своем родном селе два завода – по обработке алмазов и по производству золотых ювелирных изделий, на которых трудятся 90 человек. Помимо этих предприятий, небольшая часть сельских жителей работает в таких учреждениях, как сельские администрации, средние школы, клубы, библиотеки, почтовые отделения, а также в детских садах и школах искусств, где они есть.

Однако в целом, особенно для крупных сел, этих рабочих мест оказывается крайне недостаточно, что является основной проблемой, которая заботит сельских жителей. Поэтому, несмотря на то что в Армении еще в 1992 г. земля была передана в частное пользование и недорого продали всю сельскохозяйственную технику частным лицам, люди с ностальгией вспоминают советские времена, когда они могли иметь постоянное место работы и получать гарантированную оплату. Сейчас же большинство сельчан работают только на своих земельных участках, поэтому денег катастрофически не хватает, в частности на оплату дорогостоящих здесь электричества и газа, где он есть. Зарплаты повсюду очень небольшие. Например, учителя получают в среднем в месяц от 13 до 18 тыс. драм, что в переводе на рубли составляет примерно от 720 до 1000 руб.; заведующая детским садом – 12 тыс. драм (700 руб.), директор школы искусств – 7,5 тыс. драм (420 руб.). И еще меньше пенсии – от 3,5 до 4,5 тыс. драм (200–270 руб.). Лишь на заводах в с. Малишка зарплаты по существующим меркам высокие – более 55 тыс. драм. В связи с недостатком денег между жителями разных областей наложен натуральный обмен продуктами, например, виноград, яблоки жители долинных сел обменивают на картофель у жителей горных сел либо на пшеницу, привозимую из Нагорного Карабаха.

В результате всех этих негативных обстоятельств в Армении, начиная с 1992 г., наблюдается интенсивный выезд граждан за пределы республики, преимущественно в разные регионы России, куда выехали как целиком семьи, так и отдельные члены семей, главным образом молодые мужчины. Большинство их, устроившись в России

Таблица 1. Миграция сельских жителей с 1992 по сентябрь 2002 г.

Село	В другие регионы Армении и Нагорного Карабаха (число семей)		В дальнее и ближнее зарубежье (число семей)		В том числе в Россию (число семей)	
	вся семья	часть семьи	вся семья	часть семьи	вся семья	часть семьи
Далар	7	10	126	60	94	53
Мргаван	38	19	101	57	93	52
Воскеваз	27	13	138	105	137	96
Ошакан	6	3	90	65	78	61
Арени	20	—	36	47	36	47
Артабуйнк	21	—	24	25	21	25
Вернашен	49	—	68	54	67	53
Гндеваз	2	—	5	10	5	10
Бюракан	8	17	101	204	94	195
Итого	178	62	689	627	625	592

на работу, помогают своим семьям, высыпая часть заработанных денег. Но среди мигрантов есть и такие (правда, единицы), которые уже в течение многих лет не делают этого и даже не дают о себе знать своим женам, детям, родителям. По всей вероятности, некоторые из них обзаводятся в России уже новой семьей, в результате остаются покинутыми их жены, а дети растут без отцов. В табл. 1 представлены статистические данные, характеризующие этот миграционный поток по 9 селам (по этому показателю были обработаны села целиком).

Как видно из приведенных данных, особенно большой отток в Россию отмечен из сел Воскеваз (откуда уехали 137 семей целиком и из 96 семей отдельные их члены), Бюракан (соответственно 94 и 195), Мргаван (93 и 52), Далар (94 и 53). Из трети обследованной части семей с. Шаумян уехали в Россию 39 семей целиком и из 44 семей отдельные члены семьи. По данным сельской администрации с. Малишка на конец 2001 г., 89 семей целиком уехали в Россию. Таким образом, миграция наблюдается практически из всех сел, независимо от того, долинные это села или горные, поскольку во всех этих селах не хватает рабочих мест.

Естественно, что факт миграции многих семей, в особенности молодых, из села, где они обычно оставляют своих престарелых родителей или одного из них, либо отъезд на длительный срок главы семьи оказывает влияние на численный и в целом структурный состав семей, сокращение рождаемости. Растет число хозяйств одино-

Таблица 2. Распределение семей по численному составу (в %)

Село	Всего семей	В том числе (человек)				
		одиночки	2–3	4–5	6–7	8 и более
Далар	581	8,4	18,8	46,0	22,0	4,8
Мргаван	404	12,6	30,7	35,6	19,1	2,0
Шаумян	301	5,6	18,3	47,2	24,9	4,0
Арени	380	5,5	17,4	46,6	26,8	3,7
Воскеваз	465	12,0	22,8	36,6	25,4	3,2
Ошакан	420	19,8	22,6	35,7	19,8	2,1
Малишка	367	12,5	19,4	37,6	24,5	6,0
Артабуйнк	250	11,6	19,6	37,2	28,0	3,6
Вернашен	286	9,1	26,6	40,2	21,7	2,4
Гнdevаз	200	13,5	17,0	35,0	28,0	6,5
Бюракан	593	15,4	23,3	39,6	19,2	2,5
В целом по обследованным селам	4247	11,7	21,7	40,1	22,9	3,6

чек, пожилых брачных пар, разведенных или по существу одиноких женщин с детьми. Статистические данные похозяйственных книг в табл. 2, показывают, что в селах, где наиболее высок процент мигрантов, как правило, выше удельный вес хозяйств одиночек, особенно в селах Бюракан (15,4%) и Ошакан (19,8%).

Малочисленные семьи в 2–3 человека преобладают в селах Вернашен (26,6%) и Мргаван (30,7%). В остальных обследованных селах доля таких семей колеблется от 17,0% в с. Гнdevаз до 23,3% в с. Бюракан. Наибольший удельный вес во всех селах составляют семьи численностью в 4–5 человек (от 35,0% в с. Гнdevаз до 47,2% в с. Шаумян). Удельный вес семей численностью в 6–7 человек выше в селах Артабуйнк и Гнdevаз (по 28,0%) и ниже в селах Мргаван (19,1%), Бюракан (19,2%) и Ошакан (19,8%). Многочисленные семьи в 8 и более человек встречаются сейчас довольно редко: от 2,0% в с. Мргаван до 6,5% в с. Гнdevаз.

По числу поколений (табл. 3) обследованные семьи почти во всех селах распределяются следующим образом: наибольшую долю составляют семьи из двух поколений, затем следуют семьи трехпоколенные и потом – однопоколенные. Доля семей из четырех поколений повсюду ничтожно мала (от 0,3 до 2,4%), а иногда и вовсе отсутствует, как в селах Шаумян, Гнdevаз и Бюракан.

Однако процентное соотношение степени распространенности семей по числу поколений в разных селениях довольно значительно

Таблица 3. Распределение семей по числу поколений

Село	Всего семей	В том числе семьи с числом поколений (в %)			
		1	2	3	4
Далар	581	12,0	49,4	37,2	1,4
Мргаван	404	22,0	49,8	27,5	0,7
Шаумян	301	10,6	51,8	37,6	–
Арени	380	9,0	49,7	40,0	1,3
Воскеваз	465	20,7	42,6	34,8	1,9
Ошакан	420	25,0	47,6	27,1	0,3
Малишка	367	20,2	48,8	29,7	1,3
Артабуйнк	250	22,0	42,0	33,6	2,4
Вернашен	286	22,4	43,3	32,9	1,4
Гнедеваз	200	21,0	33,5	45,5	–
Бюракан	593	25,0	50,6	24,4	–
В целом по обследованным селам	4247	19,0	47,2	32,8	1,0

колеблется. Так, в одних селениях (Далар, Шаумян, Арени) доля однопоколенных семей (включая хозяйства одиночек) более чем в три раза меньше доли семей из трех поколений: соответственно 12,0 и 37,2%; 10,6 и 37,6%; 9,0 и 40,0%. В других селениях (Мргаван, Ошакан) эта разница небольшая: соответственно 22,0 и 27,5%; 25,0 и 27,1%. Исключение составили горные селения Гнедеваз, где доля трехпоколенных семей (45,5%) превышает долю семей их двух поколений (33,5%), и Бюракан, где доли семей из одного поколения (25,0%) и трех поколений (24,4%) практически были равны.

Среди однопоколенных семей большую долю составили пожилые супружеские пары и особенно пожилые одинокие люди (табл. 4).

В общей сложности из числа однопоколенных семей эта категория пожилых (как правило, старше 70 лет) составила довольно значительный процент, особенно в селах Малишка (74,3%), Артабуйнк (74,5%), Мргаван (75,3%), Вернашен (76,6%), Воскеваз (84,4%). Пожилые одиночки, особенно женщины-вдовы, дети которых отделились либо уехали на заработки, составили большую долю (262 или 52,8%) и среди общего числа (496) зафиксированных одиночек разного возраста. Особенно высока эта доля была в селах Бюракан (68,1%), Мргаван (68,7%), Малишка (71,7%), Артабуйнк (75,9%) и Воскеваз (83,9%). В селах Шаумян и Ошакан она несколько ниже – соответственно 41,2 и 53,0%.

Таблица 4. Состав однопоколенных семей

Село	Всего семей из одного поколения	В том числе семьи*, состоящие из (в %)		
		пожилой брачной пары	одинокой пожилой женщины	одинокого пожилого мужчины
Далар	70	22,9	31,4	10,0
Мргаван	89	36,0	27,0	12,3
Шаумян	32	25,0	15,6	6,3
Воскеваз	96	35,4	41,7	7,3
Ошакан	105	18,1	32,4	9,5
Арени	34	29,4	29,4	11,8
Малишка	74	29,7	40,5	4,1
Артабуйнк	55	34,5	40,0	—
Вернашен	64	50,0	20,3	6,3
Гндеваз	42	21,4	38,1	9,5
Бюракан	148	31,1	31,1	10,8
В целом по обследованным селам	809	30,5	32,4	8,4

* Здесь учтены только те однопоколенные семьи, в которых живут люди старше 70 лет.

По родственному составу (табл. 5) подавляющее большинство семей представляют собой семьи, состоящие из родителей и их неженатых (незамужних) детей.

Наибольший удельный вес таких семей отмечен в селах Далар (40,1%), Арени (40,3%), Малишка (42,0%) и Бюракан (43,0%), наименьший – в селах Мргаван (31,7%), Воскеваз (33,1%) и особенно Гндеваз (27,0%). На втором месте в большинстве сел находятся семьи, представляющие собой брачную пару с детьми (или без детей) и одним из родителей мужа. Наибольшая доля таких семей зафиксирована в селах Арени (19,2%) и Гндеваз (19,5%), наименьшая – в с. Вернашен (14,3%). В селах Ошакан и Бюракан на втором месте находятся одиночки (19,8 и 15,4%). В с. Мргаван второе место занимают семьи, состоящие из матери (либо реже отца) с неженатыми (незамужними) детьми (14,6%), в селах Малишка и Гндеваз – семьи, включающие родителей, женатых сыновей (обычно это только один сын) и внуков (15,3 и 20,0%). Семей последнего состава также немало в селах Арени (13,9%), Артабуйнк (14,4%), Вернашен (14,3%) и Гндеваз (20,0%).

Неразделенных семей было зафиксировано в 11 селениях всего 31, или 0,7% от общего числа обследованных 4247 семей. Из них

Таблица 5. Распределение семей по родственному составу

Село	Всего семей	В том числе семьи, состоящие из (в %)				
		одиночки	брачная пара	родители с неженатыми детьми	Брачная пара с детьми (или без) и одним из родителей мужа	брачная пара с детьми (или без) и одним из родителей жены
Далар	581	8,4	3,3	40,1	17,0	0,7
Мргаван	404	12,6	8,4	31,7	11,4	0,5
Шаумян	301	5,6	4,0	39,5	18,0	0,3
Арени	380	5,5	3,2	40,3	19,2	0,3
Воскеваз	465	12,0	7,9	33,1	15,9	0,2
Ошакан	420	19,8	4,3	37,1	12,6	0,5
Малишка	367	12,5	8,2	42,0	10,3	—
Артабуйнк	250	11,6	9,2	35,2	14,8	0,8
Вернапшен	286	9,1	12,9	35,0	14,3	—
Гндоваз	200	13,5	7,5	27,0	19,5	—
Бюракан	593	15,4	8,9	43,0	8,6	0,5
В целом по обследованным селам	4247	11,7	6,8	37,5	14,3	0,3

Село	В том числе семьи, состоящие из (в %)				
	родители, женатые дети	родители, женатые дети, внуки	родители, женатые и неженатые дети, внуки	мать (отец) с неженатым и детьми	прочие семьи
Далар	0,3	9,5	3,3	7,2	10,2
Мргаван	1,0	7,9	3,2	14,6	8,7
Шаумян	1,0	9,0	2,7	7,6	12,3
Арени	0,5	13,9	2,6	5,5	9,0
Воскеваз	0,9	9,9	3,7	6,5	9,9
Ошакан	—	8,1	1,0	9,0	7,6
Малишка	0,3	15,3	3,0	4,1	4,3
Артабуйнк	—	14,4	2,8	4,8	6,4

Таблица 5 (окончание)

Село	В том числе семьи, состоящие из (в %)				
	родители, женатые дети	родители, женатые дети, внуки	родители, женатые и неженатые дети, внуки	мать (отец) с неженатым и детьми	прочие семьи
Вернашен	0,3	14,3	3,2	5,3	5,6
Гнdevаз	–	20,0	2,5	3,5	6,5
Бюракан	–	9,8	3,4	5,9	4,5
В целом по обследованным селам	0,4	11,2	2,9	7,0	7,9

17 семей составили семьи родителей с двумя женатыми сыновьями (по четыре таких семьи было отмечено в селах Арени, Шаумян и Малишка, три – в с. Гнdevаз, по одной – в селах Ошакан и Далар), в 11 семьях жили мать (в одном случае отец) с двумя женатыми сыновьями (по три таких семьи отмечено в селах Арени и Далар, по две – в селах Ошакан и Гнdevаз и одна – в с. Артабуйнк), в трех семьях (по одной в селах Бюракан, Шаумян и Мргаван) жили по два женатых брата.

Разделы семей в последнее десятилетие (в основном в целях получения дополнительного земельного участка), а также участвовавшая миграция привели в наши дни к значительному сокращению числа неразделенных семей, которых еще в 1980-е годы было в Армении сравнительно много. Например, если в 1985 г. в бывшем с. Ехегис (ныне Артабуйнк) из 270 семей мною было зафиксировано более 50 неразделенных семей (в 32 семьях с родителями либо с одним из них жили по два женатых сына, в 19 – по три женатых сына), то в 2002 г. осталась только одна такая семья.

Сравнительно много семей попало в графу «прочие» (335 или 7,9%). Сюда были отнесены семьи нетипичного состава: бабушки с внуками, невестки-вдовы с родителями (либо одним из них) мужа, матери-одиночки или разведенные женщины с детьми, либо разведенные сыновья с родителями (либо одним из них) или с семьей женатого брата, незамужние сестры и неженатые братья с семьей женатого брата, семьи с племянниками, с зятьями-примаками и т.д. Наибольшая доля подобных семей была отмечена в селах Далар (10,2%) и Шаумян (12,3%), наименьшая – в селах Малишка (4,3%) и Бюракан (4,5%).

Размер семьи, как известно, во многом зависит от числа в ней детей. Анализ статистического материала по хозяйственных книг показывает (табл. 6), что во всех селах наибольший удель-

Таблица 6. Распределение семей по числу в них детей до 16 лет включительно

Село	Всего семей	В том числе в них детей (в %)				
		1	2–3	4–5	6 и более	нет детей
Далар	581	14,3	40,3	1,2	0,3	43,9
Мргаван	404	15,3	29,2	3,5	—	52,0
Шаумян	301	20,6	31,9	3,0	0,7	43,8
Арени	380	22,9	41,8	2,9	—	32,4
Воскеваз	465	18,9	33,8	1,9	—	45,4
Ошакан	420	16,7	31,2	1,2	—	50,9
Малишка	367	16,9	37,6	4,6	0,8	40,1
Артабуйник	250	16,8	39,6	2,8	—	40,8
Вернашен	286	17,1	34,6	0,7	—	47,6
Гнdevаз	200	15,0	41,0	4,5	1,0	38,5
Бюракан	593	19,9	33,6	2,6	0,2	43,7
В целом по обследованным селам	4247	17,7	35,6	2,5	0,2	44,0

ный вес составили семьи с двумя-тремя детьми в возрасте до 16 лет включительно (от 29,2% в с. Мргаван до 41,8% в с. Арени), затем семьи с одним ребенком (от 14,3% в с. Далар до 22,9% в с. Арени).

На третьем месте оказались многодетные семьи с 4–5 детьми (от 0,7% в с. Вернашен до 4,5% в с. Гнdevаз). Семьи с шестью и более детьми – единичны в менее чем в половине сел (от 0,2% в с. Бюракан до 1,0% в с. Гнdevаз). Одновременно во всех селах, за исключением Арени и Гнdevаз, самую большую долю составили семьи, не имевшие к моменту обследования детей в возрасте до 16 лет включительно (от 40,1% в с. Малишка до 52,0% в с. Мргаван). Это в основном пожилые супружеские пары или одиночки, дети которых уже взрослые и живут отдельно.

Во время поездки мною собирался также материал по современной материальной культуре сельских армян, их семейным обрядам и праздникам.

Долинные села Далар, Мргаван, Шаумян, а также села Воскеваз, Ошакан имеют упорядоченную уличную планировку, причем улицы имеют свои названия. В большинстве же предгорных и горных сел, где характер застройки продиктован спецификой местного рельефа, усадьбы расположены свободно, но при этом не столь плотно, как в прошлом.

Как свидетельствуют собранные мною ранее полевые материалы, к первой половине 1980-х годов наиболее распространенным типом сельского жилища в Армении стал просторный двухэтажный каменный (часто из туфа) дом прямоугольной формы на прочном базальтовом фундаменте, с четырехскатной крышей из шифера, с несколькими комнатами, высокими потолками, большими окнами, застекленной верандой, кухней, кладовой и некоторыми современными удобствами, присущими городским домам. Такой тип дома по-прежнему распространен в основном в предгорных и горных селах. В долинных селах Мргаван, Далар, Шаумян дома по традиции остаются нередко одноэтажными или полутораэтажными, но также с несколькими комнатами. Более комфортабельные дома с большими залами и несколькими (4–5) спальнями, иногда построенные по индивидуальным проектам, с арочными окнами, были выстроены в конце 1980-х и в самом начале 1990-х годов, т.е. еще в советский период; позднее новое строительство уже практически не велось. Новшеством в некоторых домах является также внутренняя винтовая лестница, ведущая на второй этаж, что я наблюдала в селах Гндеваз, Вернашен, Бюракан. Многие дома обставлены современной мебелью, часто это стенки с хорошей посудой, чайными и столовыми сервизами, спальные и столовые гарнитуры, приобретенные также еще в советский период. Укращением жилищ по-прежнему служат ковры, но уже не домашнего производства, как это было еще в 1960–1980-е годы (большинство из них в тяжелые 1990-е годы были проданы), а в основном покупные фабричного производства. Многие дома имеют телефоны. Непременной принадлежностью сельских домов по-прежнему является большое количество постельных принадлежностей – самодельных, сделанных из овечьей шерсти одеял, тюфяков, намного превышающих число членов семьи. В последние годы в некоторых домах вместо отечественных телевизоров появились импортные, а в ряде случаев – видеомагнитофоны, видеокамеры. Одновременно в домах по-прежнему имеются необходимые в быту традиционные печи-тониры, используемые для выпечки национального хлеба, приготовления сдобной *гаты* и праздничной пищи.

Что касается общественных зданий в селах – клубов, школ, детских садов, сельских администраций, то они, за редким исключением, за последнее десятилетие сильно обветшали и требуют ремонта, но денег на это нет. В плачевном состоянии находится, например, красивое и бывшее добротным в свое время здание клуба в с. Шаумян. Надо сказать, что вообще сельские клубы сейчас практически не функционируют. В то же время в Армении успешно реставрируются и строятся новые церкви. В частности, в с. Малишка в 2000 г. на средства упомянутого выше А. Абрамяна построена церковь Св. Анны. Рядом с ней в том же году было выстроено красивое здание, в котором разместился Музей армяно-русской дружбы. В нем экспонированы картины русских и армянских художников

XVIII–XX вв. – Аргунова, Иванова, Лансере, Айвазовского, Сарьяна, Башиндягяна и многих других, фарфоровые вазы XIX в., представлены фотографии и разного рода документы, посвященные истории знаменитого Лазаревского института восточных языков в Москве. В экспозиции имеется подарок от четы Путиных – фарфоровая тарелка с видом Кремля, подаренная супругой Президента во время посещения ими Армении. Вокруг музея и церкви ухоженная территория, посажены деревья.

22 сентября 2002 г. в высокогорном (1990 м над уровнем моря) с. Барձруни состоялось открытие небольшой церкви, построенной на средства уроженца этого села, ныне молодого московского бизнесмена Артика Николаяна. По этому случаю в село съехалось все руководство во главе с *марзпетом* (главой администрации) области Вайоц-дзор В. Матевосяном, из Ехегнадзора приехал священник. Сначала около церкви был совершен *матак* (жертвоприношение). Затем на длинных столах были разложены сваренное жертвенное мясо (*хашилама*), лаваш, сыр, виноград, поставлены бутылки с местным вином. Собралось много народа, в том числе и из окрестных сел. Затем в здании школы для руководства был накрыт торжественный стол, на котором были *хашилама*, рыба, куры, овощи, виноград, лаваш, сыр, вино, водка, местная минеральная вода «Джермук», после чего подали шашлык из свинины. Провозглашали тосты за здоровье А. Николаяна, его отца и ряда известных жителей села.

Еще в 1980-е годы в Армении на средства зарубежных армян началась реконструкция целого ряда средневековых архитектурных памятников. Так, в двухъярусной церкви-усыпальнице XIV в. Нораванк, находящейся на высокой горе недалеко от с. Арени, был реставрирован купол. В 1984 г. к 700-летнему юбилею Гладзорского университета был реконструирован Гладзорский храм, к нему из с. Вернашен была подведена современная асфальтированная дорога, а в базиличной церкви этого села был открыт Музей истории Гладзорского университета, в экспозиции которого представлены фотокопии средневековых книг, миниатюр, фотографии *хачкаров* (крест-камень), экземпляры книг современных авторов, посвященные этому средневековому храму науки. В с. Ошакан в 1985 г. была отреставрирована церковь Св. Месропа Маштоца – создателя армянской письменности (в ней находится мраморная гробница М. Маштоца, умершего в 440 г.). Рядом с церковью выстроено здание, в котором разместились научная библиотека и зал для заседаний. Ежегодно в этом селе во вторую субботу октября отмечается праздник Переводчика (*Таркманчац тон*), берущий свое начало со времен раннего средневековья.

Одежда сельского населения, как повседневная, так и особенно праздничная, которую носит среднее и главным образом молодое поколение, практически ничем не отличается от городской. Сейчас молодые девушки и женщины уже не стесняются носить модные

брючные костюмы, которые еще в 1980-е годы были для села редкостью. Как сказала одна из жительниц с. Бюракан, глядя на свою невестку, «раньше молодые невестки шалвары не надевали, а теперь носят». Лишь старшее поколение женщин, как правило, продолжает носить одежду темного цвета и более строгих фасонов, обязательно с длинными рукавами, на голове – косынку. Но среди этого поколения есть женщины, которые ходят и с непокрытой головой. У мужчин давно уже привычной одеждой стала костюмная пара – брюки и пиджак, при этом молодежь предпочитает одеваться более модно. Старики покрывают голову кепкой.

В то же время пища сельских армян сохраняет свою национальную специфику и в наши дни. Это прежде всего один из распространенных и любимых в народе видов национального хлеба – тонкий лаваш, который выпекают из пшеничной муки в традиционных печах-тонирах. Летом его выпекают по мере надобности обычно раз в неделю или в 10 дней. В областях с суровой зимой его заготавливают сразу на несколько холодных месяцев. Поскольку выпечка хлеба – трудоемкое занятие, в нем принимают участие также родственницы и соседки. В с. Бюракан в начале октября я присутствовала в одном доме при выпечке хлеба из одного мешка муки, рассчитанного на один месяц для семьи из четырех человек. Спустя месяц они должны будут выпекать лаваш на всю зиму, соответственно из 3–4-х мешков муки. Во время выпечки хозяйке помогали еще три женщины – жены деверей и соседка. При этом две из них тонко раскатывали тесто и подавали его той женщине, которая, сидя у *тонира* (для этого рядом с *тониром* теперь делается ямка, в которую можно для удобства опустить ноги), сначала натягивала его на специальную широкую подушку с плетенной из ивы основой (в Арагацотне она называется *рафада*), а затем, нагнувшись, ловким движением налепляла его на раскаленные внутренние стенки *тонира*. Четвертая женщина специальным железным прутом с загнутым концом секунд через 30–40 вытаскивала пропеченный хлеб. Готовый лаваш развещивали для высушивания, затем складывали в стопки, чтобы сохранить его в прохладном хозяйственном помещении. Для восстановления мягкости и вкуса лаваша его, как известно, достаточно сбрызнуть водой и завернуть на несколько минут в полотенце. В с. Шаумян сейчас функционирует частная пекарня, где по заказу две женщины выпекают лаваш, при этом *тонир*, который разжигают газом, здесь не врыт в землю, а расположен на возвышении, что более удобно, так как в этом случае не надо нагибаться.

Из молочных продуктов повсеместно распространен кисломолочный *мацун*, который широко и многообразно используют. Из него сбивают масло, причем в последние десятилетия для упрощения этого процесса вместо традиционных маслобоек все чаще стали использовать сепараторы, специально покупаемые для этой цели стиральные машины, всякого рода самодельные устройства. Оставшу-

юся после сбивания масла сыворотку (*тан*) пьют как прохладительный напиток либо используют как основу для различных блюд, в частности кисломолочного супа с пшеничной или рисовой крупой, приправленного мукой, яйцами, жареным луком и зеленью *спас*, *апур*, который едят как в горячем, так и в холодном виде. Важным компонентом пищи остается сыр, приготовленный из сырого как цельного, так и снятого молока, преимущественно путем сычужного заквашивания.

К числу излюбленных мясных блюд у армян относятся праздничный шашлык *хоровац*, голубцы из виноградных или капустных листьев и овощей, начиненные мясо-крупяным фаршем (*толма*), пшеничная каша с сильно разваренным мясом, лучше куриным; – *нариса*, густой и клейкий бульон из желудка и бараньих или говяжьих ножек, который варят всю ночь и едят рано утром очень горячим с толченым чесноком и лавашем (*хаши*); *кололак* или *кюфта* – хорошо отбитое мясо, сваренное в виде крупных шариков и политое маслом, и другие традиционные блюда. Но эти блюда употребляют в основном по праздникам или когда приходят гости. В будни едят, как правило, зеленое или красное *лоби* (fasol), яичницу, часто с помидорами и зеленью, *кашови* (кашу) из риса, *спас*, *мацун*, макароны, соус с картошкой, хлеб, сыр и т.п.

Если в 1960–1980-е годы такой важный семейный обряд, как свадьба, проходил, как правило, по традиционному ритуалу, то наступившее с 1990-х годов значительное ухудшение материального положения большинства сельских семей привело к тому, что в последнее время они порой бывают вынуждены отказываться от принятого полного обряда и отмечать, по их выражению, так называемый «облегченный» вариант. По словам местных жителей, некоторые вообще сейчас не устраивают свадьбу. Если же свадьбу спровоцируют, то проводят и такие традиционные обряды, как сватовство (*хнамахос*, узелю) и обручение (*нишандрек*). Из-за недостатка денег перестали готовить пригласительные билеты на свадьбу, которые прежде были широко распространены.

На части такого «облегченного» варианта свадьбы в доме жениха я присутствовала в субботу 5 октября 2002 г. в с. Воскеваз. Кратко опишу его. После состоявшегося венчания в церкви с. Ошакан жениха Акопа, 23 лет, и невесты Нелли, 20 лет, уроженки с. Ошакан, свадебный поезд в 17 час. 30 мин. прибыл в с. Воскеваз и подошел к дому жениха. Рядом с женихом шли *кавор* (посаженный отец) и *азаббаши* (глава дружек), рядом с невестой – *нарснакуйр* (сестра невесты). Родственники жениха у ворот дома накрыли небольшой стол, на котором были фрукты, печенные сладости, колбаса, конфеты, вино, соки и минеральная вода. Музыкантов не было, армянские мелодии слышались из музыкального центра. Мать жениха, встретив в окружении своих родственников новобрачных, перекинула, согласно традиции, каждому из них на оба плеча по лавашу и дала им

в рот по чайной ложке меда. Затем молодые направились в дом, на пороге им, также по традиции, поставили две тарелки, которые они одним ударом разбили, причем первым это сделал жених. Свадебный стол был накрыт в двух комнатах. Всего за столами было человек 60. Объяснили, что такую «облегченную» свадьбу устроили потому, что отец жениха был болен, а также из-за нелегкого материального положения семьи. На столах были салаты, бастурма, маслины, фрукты (яблоки, груши, виноград, инжир), колбаса, зелень, домашней выпечки пирожки, из напитков – шампанское, водка, сок манго, кока-кола, лимонад, минеральная вода «Джермук». Перед молодыми на столе был огромный торт домашней выпечки. Из горячих блюд сначала подали шашлык, потом блинчики с мясом, а в конце вечера принесли *кюфту*. Часа через полтора началось одаривание невесты. Родственники жениха преподнесли ей 9 золотых украшений (вместе с ценниками) – кольца, цепочку, браслет, серьги. При этом каждый раз, прежде чем вручить невесте подарок, они танцевали, держа его в поднятых руках, чтобы все видели, а затем подходили к невесте и вручали ей, а жених помогал ей надеть то или иное украшение. Остальные гости – друзья, соседи – заранее давали деньги, при этом сведения о преподнесенной сумме и от кого она один из родных жениха записывал в тетрадь. Жених, вопреки традиционному этикету, вел себя за столом очень свободно, даже курил. *Кавором* был его двоюродный брат, причем также вопреки традиции, неженатый. Со стороны невесты были ее подружки, родственники и отец. Отец жениха сидел за столом, а мать, как и полагается, за столом отсутствовала. Обряд сопровождался тостами в честь новобрачных, их родителей и родственников. Молодежь очень много танцевала армянские народные танцы, особенно веселился *кавор*. К 11 часам вечера свадьба закончилась. На следующее утро традиционного «дня *хаша*» устраивать не предполагалось.

Одновременно те немногие, кому позволяют средства, отмечают свадьбу в более полном объеме, в чем я смогла убедиться, просмотрев несколько видеокассет (снимать свадьбы видеокамерой стало принятым в селах с середины 1990-х годов). Например, в 1999 г. состоялась свадьба дочери главы сельской администрации с. Гндеваз В. Погосяна, на которой присутствовало до 300 человек. За два дня до свадьбы, в четверг, в доме невесты (как и в доме жениха) происходил обряд выпечки свадебного хлеба. Предварительно собравшиеся для этого обряда молодые женщины просеивали через сито муку, при этом наблюдавшие за этим процессом бросали в сито монеты. Рядом находились и мужчины. Обряд сопровождался танцами молодежи – девушек и юношей. После этого в нескольких алюминиевых корытах (а не в традиционных деревянных) замесили тесто. Затем несколько человек начали раскатывать тесто, после чего женщины (родственницы, соседки) стали выпекать лаваш. Приходившие в это время в дом родствен-

ники, соседи давали деньги. Во время выпечки хлеба в *тонратун* (помещение, где находится *тонир*) зашел хозяин дома и даже начал сам помогать печь хлеб, несмотря на то, что по традиции мужчины к этому занятию никогда не привлекались и даже вообще (включая и совсем маленьких мальчиков) при этом не могли присутствовать. Постепенно собирались гости, стали пить вино, благословлять свежеиспеченный хлеб. На подносе родственницы невесты принесли подарки, конфеты, которые раздали тем, кто мешал и раскатывал тесто, выпекал хлеб. После лаваша в *тонире* стали выпекать праздничную *гату* – сладкое печенье. По три круглых *гаты* укладывали на специальном приспособлении, которое опускали для выпечки в *тонир*. На следующий день, в пятницу, пекли свадебные торты. При этом все делали родственницы, но не мать невесты. Во дворе к свадьбе готовили длинные столы. По случаю свадьбы в село съехались родственники, живущие сейчас в Москве, Краснодаре, Ереване, Джермуке. Свадьба проходила с соблюдением многих традиционных обрядов, сопровождалась многочисленными танцами, громкими возгласами «ура!». Из свадебных персонажей были *кавор*, *азаббаш*, *нарснакуйр*. Был исполнен даже такой уже редко встречавшийся обряд, как *кох*, т.е. штурмовая борьба родителей жениха друг с другом, в которой должна победить мать. В данном случае, поскольку у жениха отца не было, боролся его брат (т.е. дядя жениха) со своей женой. На этой свадьбе невеста получила в подарок более 40 золотых украшений. *Шабаш* в пользу музыкантов составил примерно 1000 долларов США.

Во время свадьбы 1996 г. в с. Бюракан, которую я также видела на видеокассете, невеста во время танца держала вазу, куда присутствующие бросали деньги (*шабаш*), и вскоре ваза была полной. На этой свадьбе были сохранены многие традиционные моменты, например, во время обряда одевания невесты в свадебное платье прятали ее туфлю; по дороге свадебного поезда соседи накрывали столы; главе холостой молодежи *азаббаш*, который держал «меч азаббаш», украшенный яблоками, конфетами, мать невесты дарила курицу (либо он сам должен был украсть курицу); впереди свадебного поезда, направлявшегося в дом жениха, бежал вестник *ағвес* (букв.: лисица) и сообщал о его прибытии; сторона жениха вела невесту к его дому не той дорогой, по которой свадебный поезд шел в дом невесты; мать жениха при встрече молодых сначала танцевала с четырьмя лавашами в руках, а затем перекидывала их на плечи новобрачным и др. В с. Артабуйн Алиса Бадалян, 1966 г. рожд., рассказала, что затем эти четыре лаваша забрасывают на крышу дома жениха «для благополучия».

В с. Шаумян в последнее десятилетие стало принятым устраивать свадьбу в городском ресторане Артшата, находившемся в 2 км от села, куда идут родственники молодых с обеих сторон, включая

обоих родителей жениха и невесты. В этом случае невесту сначала из ее дома ведут в церковь монастыря Хор-Вирап, где совершается венчание (*псак*), оттуда в ресторан, а из ресторана – в дом жениха, где молодых по обычаю должна встретить мать жениха с лавашами, а под ноги им кладут две тарелки.

Одновременно сейчас отмечается тенденция к сокращению приданого (*ожит*) невесты. Если в 1960–1980-е годы, помимо обязательной пары постельных принадлежностей (по два шерстяных одеяла, тюфяка, две пуховые подушки, по 12 простынь, пододеяльников и наволочек), ковра, посуды и личных вещей невесты принято было давать в приданое спальный гарнитур (либо деньги на его приобретение), стиральную и швейную машины, нередко холодильник, телевизор, то сейчас оно ограничено, как правило, постельными принадлежностями, посудой, личными вещами невесты, а если дают ковер, то он фабричного производства.

В то же время те традиционные обряды, которые не требуют больших расходов, сохраняются. Так, в качестве обязательного во всех обследованных селениях сохраняется обычай после брачной ночи с кем-либо из родственниц со стороны жениха посыпать матери невесты красные яблоки и бутылку красного вина или коньяка в знак целомудрия ее дочери. В ответ мать невесты дает пришедшему родственницам жениха какой-либо подарок. Через неделю после свадьбы происходит обряд *глухланк*, т.е. «мытья головы» невесты, когда в дом зятя приходят мать и сестры невесты, приносят мыло, шампунь, повседневную одежду невесты. Через 15 дней после свадьбы молодая вместе с мужем идет в дом своих родителей на традиционный *дарц* (обряд «возвращения домой»), но не остается там, как этого требовал обычай, а возвращается. Во время этого визита зять преподносит теще подарок, например, кольцо.

Сохраняются и некоторые обряды, связанные с детским циклом. Например, упомянутая жительница с. Артабуйнк А. Бадалян рассказала, что после рождения ребенка ее вместе с дочерью из роддома взяла в родительский дом ее мать, которая жила в областном центре Вайке, и там она находилась в течение 40 дней. По обычаю мать приготовила приданое для первенца дочери. Если же роженица не сразу после выписки из роддома идет в родительский дом, то делает это спустя некоторое время, но так, чтобы 40 дней ребенку исполнилось бы в доме ее матери. Спустя 40 дней за ней приехал муж и отвез ее на машине в свой дом. Этот день, когда она приехала в дом мужа, называется *ерехан бардзи* – «подушка ребенка». Когда у ребенка прорезается первый зуб, готовят специальную сладкую кашу *атмакатик* из смеси пшеницы, гороха, конопли, фасоли, чечевицы. Эту кашу кладут на голову ребенка, а перед ним кладут ножницы и нож. Затем наблюдают: если ребенок потягнется к ножницам, то, как полагают, следующим ребенком в семье будет девочка, если к но-

жу – то мальчик. Ногти ребенку стригут, когда ему исполнится 40 дней, а волосы – в один год. До 40 дней ребенка по традиции не выносят из дома, а если это необходимо сделать, то ему на грудь кладут кусочек хлеба или обсыпают его губы мукой. К шапке ребенка подвешивают специальную бусинку от сглаза – *ачкаулунк*. Если в прошлом роженица считалась до исполнения сорокадневия «нечистой» и не могла прикасаться к общей посуде, готовить еду, то сейчас это ей позволено.

Целый ряд традиционных обрядов сохраняется в похоронно-поминальном цикле. Кратко опишу похороны молодого человека Арама, 1981 г. рожд. (погибшего в автомобильной аварии), на которых я присутствовала в с. Артабуйнк. Когда к 11 час. утра я пошла к дому покойного, там уже собралось очень много народа. Это были как жители села – родные, родственники, соседи, так и приехавшие из других местностей родственники и друзья Арама. Мужчины оставались во дворе, а женщины находились в доме на втором этаже, где в одной из комнат на столе, покрытом ковром, стоял гроб. По традиции на покойном была новая одежда. Происходил обряд оплакивания, слышались громкие душераздирающие традиционные песни-плачи. В 12 час. 30 мин. мужчины вынесли гроб во двор и поставили на стол, также покрытый ковром. Вновь началось прощание с покойным с традиционными плачами. Затем мужчины подняли гроб и трижды повернули его кругом вокруг оси, после чего похоронная процессия двинулась по направлению к кладбищу. Впереди несли венки, затем крышку гроба, сам гроб, за которым следовали близкие родственники и затем все остальные. Выйдя за ворота дома, а также еще раз по дороге, гроб опять повернули 3 раза. Пройдя некоторое расстояние, женщины вернулись в дом покойного, поскольку по традиции не должны были присутствовать во время погребения, а мужчины сопровождали покойного до кладбища. В процессии остались только три приезжие девушки, которые несли живые цветы и по дороге бросали под ноги идущим по одному цветку. Придя на кладбище, процессия остановилась у вырытой могилы. Гроб опустили на землю рядом с могилой, и началась гражданская панихида. Присутствующие говорили об Араме, который только что вернулся с военной службы и не успел еще жениться. Один из выступавших обратился к покойному со словами: «Пусть в твоей новой квартире будет все благополучно». Выступили несколько человек. Каждый из них, отпив глоток водки (на кладбище принесли немного хлеба, сыра, мяса, водку, лимонад), остаток выливал на могилу. Через некоторое время гроб стали закрывать, при этом предварительно с покойного сняли новые ботинки и положили рядом в гроб, затем гроб закрыли, заколотили и опустили в могилу. Все присутствующие бросили по горсти земли. На могилу возложили большой венок из белых живых цветов, в центре которого был

обозначен крест. Затем все отправились в дом покойного на поминальный обед, на котором я не смогла присутствовать. Женщины утром следующего дня должны были пойти на кладбище для совершения обряда *инкнаног*. Вместе с ними идут и мужчины. Могилу полагается посещать также на седьмой день после смерти и в каждую субботу до 40-го дня, а затем в годовщину и в день поминовения *Сурб хач* (Святой крест) в воскресенье в середине сентября. На 7-й и 40-й дни в доме покойного собираются без приглашения. Сейчас обычно эти дни объединяют, широко отмечая только 40-й день, а на 7-й день собираются только близкие родственники. Как правило, в день похорон приносят деньги, кто сколько может, на 7-й и 40-й дни мужчины приносят водку, а женщины – рис, сахар. В эти дни, кто не дал деньги в день похорон, приносят их. На поминальный стол готовят *хашиламу*, отваривают в мясном бульоне картошку, готовят разнообразные закуски, из напитков подают водку. Сладкое не готовят. На следующий после похорон день в доме покойного вновь собираются его родственники, друзья, соседи, для них сначала готовят легкий десертный стол – фрукты, сладкое, кофе, а после возвращения с кладбища на стол ставят мясные блюда и напитки.

К числу любимых праздников относится Новый год, когда готовят *толму*, *хашиламу*, плов с курицей и изюмом, подают сущеные фрукты и разнообразные сладости. У кого есть маленькие дети, ставят елку. Сохраняется традиция, когда в ночь под Рождество (с 5 на 6 января) по домам ходят ряженые дети с мешками, требуя подношений. Хозяева одаривают их фруктами и сладостями. Из старинных народных праздников повсюду отмечается *Деррендез* (14 февраля), основанный на древнем культе огня, Солнца. В этот день во дворах домов, главным образом тех, где есть молодые невестки, разжигают костер пирамидальной формы, вокруг которого молодые девушки и недавно вышедшие замуж женщины составляют хоровод и кружатся до тех пор, пока пламя костра не снижается. Затем юноши, а также новобрачные перепрыгивают через костер. На Пасху красят яйца, готовят плов с изюмом, рыбу. На следующий день после Пасхи принято посещать могилы умерших родственников. На кладбище зажигают благовоние – *хунк*, свечи. Летний праздник *Вардавар*, связанный с культом воды, отмечается не всюду. Продолжает бытовать древний обряд жертвоприношения *матах*.

Таковы в целом собранные в этом полевом сезоне материалы. В следующем году сбор этнографических материалов будет продолжен в других областях Армении.

В.И. Харитонова

УСТАМИ ШАМАНА ГЛАГОЛЕТ... ДУХ?

К вопросу о шаманской психофизиологии и возможностях экспериментального изучения личности шамана*

Особенности психофизиологии шаманов интересовали отечественных и зарубежных этнографов и антропологов преимущественно в связи с шаманской болезнью, как наиболее ярким феноменом в трансформации личности. Исследование необычных фактов собственно практики шаманов – хотя бы в виде наблюдений и указаний на них – относятся больше к демонстрации «шаманских фокусов» (нанесение ножевых ран, лизание раскаленного железа, хождение по углам и т.д.). Порой встречаются сообщения о так называемом *чревовещании*, что соотносится с «голосами духов», но чаще такие проявления характеризуются как бессмысленные крики, вой, визг и т.п., сопровождаемые кривлянием шамана. Особо в некоторых исследованиях выносится проблема *инговорения*, т.е. говорения в состоянии «транса» на неизвестных шаману языках или языке, которым владел кто-то из его близких, либо же наречиях соседствующих групп населения.

В предлагаемой вниманию читателей статье речь пойдет об обычных полевых наблюдениях и лабораторных экспериментах**, проводимых в рамках проекта «Шаманы и шаманизм: интердисциплинарное исследование личности и явления» (РГНФ). Я остановлюсь на особенностях отдельных шаманских состояний, которые проявляются в ходе ритуальной практики у лиц, владеющих традиционными шаманскими техниками и разделяющих шаманское мировоззрение, даже несмотря на наличие современного образования.

Внимание будет сосредоточено на специфических ощущениях в процессе погружения в измененное состояние сознания (ИСС) и работы в нем (нео)шаманов, в том числе на необычных речевых проявлениях. В задачи данной публикации не входит полная интерпретация сложнейших психофизиологических трансформаций шамана в процессе камлания, однако здесь будут рассмотрены их отдельные элементы, подтверждаемые экспериментальными исследованиями интердисциплинарного характера.

* Работа выполнена при финансом содействии РГНФ (проект № 02-06-00042а).

** Лабораторные работы осуществляются на базе ИЭА РАН и Ин-та высшей нервной деятельности РАН.

ЗАКРОЙ ГЛАЗА – И ТЕБЕ ОТКРОЕТСЯ ТАЙНА ВСЕЛЕННОЙ...

Исследователи, работавшие с практикующими шаманами, обращали внимание на то, что шаман, начиная свой сеанс, прикрывает или закрывает глаза. Это вполне естественный жест, поскольку погружение в ИСС требует сосредоточения и отрешения от происходящего в реальности. Особенно важно такое «отключение» для не очень сильных шаманов, поскольку закрытые глаза позволяют довольно быстро начать процесс опознания образов и их движения в виртуальном пространстве. Приведу одно из описаний вхождения в ИСС, зафиксированное С.И. Вайнштейном от шаманки без бубна Дежит Тожу в 1983 г. в юго-западной Туве: «Когда я начинаю камлать, то сижу и, закрыв глаза, играю на хомуске, слушая, как он поет. Потом начинаю под варган петь сама, тихонько звать к себе моих эреней. Сначала в глазах совсем темно, а потом появляются перед глазами белые точки, начинают мелькать, как крупный град. Вижу – это эрени, узнаю каждого, и больше града нет»¹.

Однако у шаманов аффективные техники погружения могут не включать этот элемент как обязательный, либо использовать его только на определенном этапе. Отмечу, что при медитативном или аффективно-медитативном типе работы также используется прием закрывания глаз. Первый тип имеет место в различных восточных техниках, второй – у российских бабушек-знахарок, использующих в своей постоянной практике хорошо разработанные заговорно-заклинательные акты².

Эти варианты погружения требуют сосредоточения на слове (тексте) или образно выражаемой мысли. Независимо от того, какой вариант избирается (а с точки зрения нейрофизиолога – доминирует активность передней зоны левого полушария или, наоборот, правого), человеку проще при неглубоком погружении работать с текстом или образом, отключив зрительный анализатор естественным путем. Обратим внимание на параллели: например, глаза эпических певцов-сказителей во время исполнения эпоса закрыты; человек, глубоко чувствующий песню, проникшийся ее содержанием, обычно прикрывает или закрывает полностью глаза при пении с полной отдачей этому процессу и т.п. Такое исполнительство часто связано с внутренним видением картин и образов, о которых идет речь. Массовые подтверждения тому мы находим в сказительской практике, когда не только сам сказитель свидетельствует о видении картин, о каких повествует, но и слушатели становятся «очевидцами» происходящего в виртуальной реальности. С этим отчасти связаны широко известные запреты на незаконченность повествования и искажение текстов³.

Данный тип погружения в ИСС преобладает и в традиционных шаманских сеансах – на стадии шаманского путешествия. Современные неошаманы⁴ используют его реже, что связано с законо-



В.С. Топоев выступает на семинаре “Центра по изучению шаманизма...” в ИЭА РАН во время своей научной стажировки

Москва, октябрь 2001 г.
Фото автора

Лечебное камлание В.С. Топоева во время Международного интердисциплинарного научно-практического симпозиума “Экология и традиционные религиозно-магические знания”

Хакасия, июль 2001 г.
Фото автора



мерными трансформациями традиции: она упрощается, избавляясь все больше от своего культурного антуража, оставляя только обязательные элементы, собственно рабочее состояние⁵. Приведу пример из беседы с В.С. Топоевым – современным неошаманом, кандидатом психологических наук, руководителем лаборатории этнопсихологии ХакНИИЯЛИ: «А динамику (*отсматривать*) – это долгое камлание, так можно делать и делали так, скорее всего... Я и своих учу – не надо следовать вот этим (*картинам*), т.е. не нужно быть ведомым кем-то (*в процессе камлания, виртуальной работы*). Сработал – и все. А ведомым (*окажешься*) – это бесконечно. Это можно превратиться в хайджиста, пересказывать как я там лечу, топочу...»⁶.

Само виртуальное путешествие шамана в традиционной практике – это акт, в «повествовательной» своей части во многом идентичный сказительскому. Именно поэтому шаманская практика сохраняет нам более или менее традиционные тексты камланий. Однако установка шамана на индивидуальность конкретного акта камлания заставляет его погружаться в ИСС гораздо глубже, чем сказителя – по крайней мере в те периоды действия, когда ему необходимо выполнить работу, требующую не виртуального видения того, что озвучивает текст, а, например, получения конкретной достоверной информации, о чем пойдет речь далее. Замечу, что тип почти «сказительской работы» надо искать не столько у шамана, сколько у жреца (часто их пытаются называть «белыми шаманами» или оставлять за пределами шаманской практики; мною в отношении к таким лицам предлагался термин *шаманствующие*⁷). И это очевидно: там, где ритуал вместе с текстом приобретают устойчивость, традиционность (религиозно-жреческие, промысловые и др. культуры, например), там исчезает индивидуальность, с нею – импровизация и личностное шаманское начало, ведь там не требуется обретение знания, а предполагается воспроизведение заранее известного.

Однако далеко не всегда человек, наделенный способностью входить в ИСС и выполнять при этом определенную работу, стремится закрыть глаза во время сеанса. Это распространяется и на лиц, практикующих в традиции собственно шаманских культур. Объясняются такие вещи использованием различных техник (например, колдовские техники инсайта – мгновенного обретения информации или оказания энергоинформационного воздействия без видимых проявлений ИСС – не требуют подобных ухищрений), либо различием в собственно шаманских силах или навыках (сильный шаман, как и колдун, обычно умеет использовать технику инсайта). Последнее прослеживается, например, у некоторых сагайских традиционных шаманок без бубнов, практикующих в наши дни. Т.С. Бурнакова (1917 г. р.) исполняет свои импровизации и делает шаманскую диагностику, не закрывая глаз. На-

вык быстрого погружения в ИСС связан у нее, возможно, с выработанной привычкой ощущать себя одновременно в двух мирах, реальном и виртуальном. Впрочем, в ситуации с этой женщиной невозможно исключить фактор благоприобретенных болезненных отклонений, однако в оценке реальности и извлечении нужной информации из ирреальности они не мешают.

УЛЫБКА ЧЕШИРСКОГО КОТА

У шаманов существует специальное приспособление, позволяющее отрешиться от окружающего, – это повязка с баxромой, скрывающая большую часть лица. Последняя деталь в некотором смысле гораздо более значима, чем просто закрытые глаза шамана (обратим внимание, что ни сказатель, ни жрец – шаманствующий – таким приспособлением не пользуются). Разнообразные интерпретации сущности и необходимости этой повязки хороши, каждая по-своему.

Мнение о том, что повязка с баxромой (как и любая баxрома или длинные жгуты на костюме шамана) – это его духи-помощники (фетишистское восприятие), а более «реалистично» (анимистическая трактовка) – это то, во что вселяются духи-помощники, можно рассматривать с позиции как собственно мифологических интерпретаций, так и психофизиологических. Ощущение участия баxромы/жгутов в рабочем процессе возникает у шамана при более глубоких погружениях в ИСС, чем в ситуации сказительства. Это стадия, где происходит смена доминирования в процессе⁸: ведущим становится виртуальная «проявленная образность», в действия которой по своим ощущениям оказывается вовлеченным сам шаман (переход к доминированию передней зоны правого полушария). От этого движения зависит текст, если он продолжает воспроизводиться, т.е. начинается шаманская импровизация. Обычно смена ситуаций (глубины погружения в ИСС) достаточно заметна в поведении шамана.

Обратимся, например, к еще одному описанию С.И. Вайнштейна, сделанному на основе впечатлений от камлания известного тувинского шамана рода Тожу – Сояна Шончура⁹, наблюдавшегося им в 1963 г.: «...Спустя некоторое время Шончур повернулся к нам. Глаза его были закрыты, выражение лица напряженное; жгуты, свисавшие с головной повязки и закрывавшие лицо, были отброшены. Продолжая сидеть и постепенно повышая голос, он перечислял всех своих помощников...»¹⁰. Несомненно, здесь представлен момент «узнавания духов» шаманом, которые пришли и стали уже вполне «осознанными» для него самого. В этой стадии проявленного физического напряжения часто появляются телесные ощущения, которые могут восприниматься шаманом как ощущения прикосновений, подталкивания, кружения; могут появляться также чувства изменения



**В.С. Топоев работает с клиентом в Этнопсихологической лаборатории
ХакНИИЯЛИ**

Абакан, июль 2001 г. Фото автора



**В.С. Топоев во время экспериментального сеанса в лаборатории Института вы-
сшей нервной деятельности и нейрофизиологии РАН**

Москва, декабрь 2002 г. Фото автора

температуры различных частей тела, жара или холода в отдельных местах, движения «энергии».

Ощущение того, что что-то вокруг пришло в движение, что-то наполняет шамана силой, возникающее в определенной ситуации погружения в ИСС, сопряжено в шаманской мифологии с актуализацией значимости шаманского костюма и восприятия его, с одной стороны, как защитной сферы, с другой – как окружающих шамана духов-помощников в процессе, например, шаманского путешествия. Это распространяется и на бахрому на лицевой повязке.

В некоторых шаманских культурах наличие лицевой повязки объясняется желанием шамана оградить присутствующих на камлании от ненужных им контактов с «духом», вселившимся в шамана. Считается, что сам шаман принимает облик духа и может напугать окружающих, либо же, что надо бояться взгляда шаманского духа, находящегося в самом шамане и глядящего через глаза последнего. Не случаен при этом оберег – наставление не поднимать глаза при вселении духа и даже закрывать их руками, например, у бурят. Интересно, что это свято сохраняется до сего дня, чему я была свидетелем, например, на сеансе Б.Ц. Ринчинова во время Театральной олимпиады в Москве (июнь 2001 г.), где присутствовало много молодых бурят. Аналогично – на камлании Ц.Ц. Рабдановой в ИЭА РАН, на семинаре по проблемам комплексного интердисциплинарного исследования шаманизма, где среди участников были приглашенные шаманкой буряты (в обоих случаях использовалась техника «вселения духа»¹¹).

Не исключено, что такой оберег – не просто мифологический вымысел (впрочем, есть ли в мифологии просто вымысел?), а вынужденная необходимость, обусловленная психофизиологическим состоянием шамана в этот момент. Учитывая, что техника вселения шаманского духа требует более глубоких стадий погружения на этапе самого «вселения», можно предположить реальность проявления сильных психофизиологических эффектов в таких ситуациях со стороны шамана, в том числе – телекинетических и теплоэнергетических¹².

Состояния, требующие скрытия происходящего с шаманом от публики, имеют место не только в технике «вселения духа». И здесь речь должна идти уже не о попытке скрыть глаза, но о необходимости закрывать лицо, поскольку оно может довольно сильно искашаться. Приведу один показательный пример описания происходящего с современным неошаманом в ситуации погружения в ИСС:

«...А то, что касается состояния, когда он (дух), например, озвучивает нечто... Ну, оно, во-первых, пришло ко мне тоже неожиданно в свое время. Я занимался проблемой сына моей тетушки, и вдруг я оцепенел, меня начало заводить туда (*перекашивать лицо назад, вправо*), мышцы шеи настолько были напряжены, глаза выпучились... Тут один ... он со страху чуть не убежал, поскольку у меня ли-

ци-то изменилось, глаза – навыкат, шея – туда, как бы голову затянуло; он (*помощник*) не знает, что делать. А тетушка (*шаманка, помощница*) сидит тут и спокойно наблюдает за всеми этими моими прибамбасами. ...Вот этот шаманский дух, он закручивает, что как бы мало и не покажется...

И вот точно так я провожу семинары: хочу сказать ну то, что я как бы знаю, начинаю говорить – он мне обычно вот так голову закручивает (*показывает обычную для говорения «духа» позу: губы вытянуты, голова – вправо, за спину*), лицо искажается... Может, закручивает, чтобы люди не видели искаженное лицо... И начинает там (*говорить*) совершенно другое... Я об одном хотел сказать, он говорит о другом, например...».

Такие состояния, мало приятные для окружающих могут быть самым непосредственным образом связаны с процессом «говорения духа».

ГОВОРИТ «НЕЧИСТАЯ СИЛА»?

Очевидно, что подобные проявления имеют место не только в практике шаманов. Подтверждение тому – древнейшие традиции пророчества, а также более поздние экстатические, религиозно-мистические практики в среде сектантов. Этому явлению было посвящено интересное исследование начала XX столетия, выполненное лицом, имеющим непосредственное отношение к православию, Д.Г. Коноваловым¹³. Яркие описания сектантских буйств и иноречения, включая глоссолалии, говорение стихами, спонтанные импровизационные песнопения, весьма прозрачно напоминают аффективные техники шаманских камланий и проявляющиеся в них свойства человеческой психофизиологии.

Вместе с тем в некоторых случаях схожие психофизиологические эффекты относятся к психической аномалии, классифицируются как заболевание (в профессиональной европейской медицине) или «одержание духом» (в традиционных культурах). Яркий пример подобных проявлений – так называемые «кликуши» или «икотницы», женщины (как правило), страдающие, с точки зрения профессиональной медицины, сложнейшим нервно-психическим заболеванием – северной истерией. Обычно встречи и близкое общение с лицами, являющими живое подтверждение этого феномена, поражают исследователей традиционной культуры. Вот так передает (естественно, не интерпретируя с медицинской или антропологической позиции и даже не соотнося с аналогами в иных культурах) свою встречу с женской-икотницей и беседу «на троих» (далее обозначено: Х – хозяйка, Н – Никитина, И – икота) языковед и фольклорист С.Е. Никитина, указав предварительно: «Нам удалось зафиксировать на магнитофоне речевое поведение икотницы. Икота говорила в ней

сдавленным голосом высокого регистра. Себя она называла икоточкой. Замечательно, что икота не употребляла местоимения “я”...

...Х.: Врачи-то не стали признавать эту мою болезнь, врачи-то не признают, а уж начальство по лекарям меня направили. К старухам возили – куды попало!

Н.: Какие старухи, какой веры?

Х.: Это я уже и не знаю – какой. Всякие были. Воду дадут – пила, а что шептали – не знаю, не слыхала. Пока лекарь у меня сидит – хорошо, как уйдет – валюсь, руки-ноги отказывают. Как заухаешь – во все село. Рот вовсе не разевала.

...Х.: Икота не говорила, только ухала. Говорить стала лет восемь. Что хочет, то и скажет. К лекарю йиздила...

Н.: А как лекаря зовут?

Х.: Не знаю, как его зовут.

И.: Иван Алексеевич.

Н.: А фамилия?

И.: Сказать тебе? Не пиши часто-то.

Н.: Сколько Вам лет?

И.: Ей? Шестьдесят один – икоточка отвечает. Ее поставьте на вид, чтобы она всю жизнь на дороге была.

Н.: Кто?

И.: Да Анна Ивановна...»¹⁴.

Во время разговора, – по личному свидетельству С.Е. Никитиной, – проявление «икоточки» сопровождалось особыми характеристиками в поведении женщины. Она, как и другие икотницы, напрягалась и как бы цепенела перед тем как из нее начинал исходить голос «икоточки». Это ощущалось в очевидной невозможности женщины заставить правильно по ее желанию работать мышцы лица и всей головы. Нереальность же подчинить «утробный голос» своему желанию здесь также очевидна: «икоточка» старательно говорит все то, что несчастная хотела бы скрыть, а иногда, судя по всему, сообщает подробности будущего, которые сама женщина еще с трудом представляет себе, например:

«Н.: Но Вы же там были.

Х.: Была, была, да и не помню ничего, где.

И.: Прокатят тебя, Аннушка, прокатят. Нехорошо дело будет.

Н.: Как это – прокатят?

И.: Она никуда не хаживала. Никого не видела. Сорок лет никого не видела. Двух парней сделала, а больше ничего не делала. Все!

Н.: А где парни?

И.: Парни у ей работают хорошо. Один на фабрике работает в Перми, работает хорошо...»¹⁵.

«Икоточка», поселившийся в бедной женщине, ведет себя сообразно мифологическим персонажам той культурной традиции, к которой принадлежит страдалица, в то время как шаманские «духи» проявляют свой собственный норов исключительно в вариантах,



Нейрофизиологическое обследование В.С. Топоева проводит профессор, доктор медицинских наук Н.Е. Свидерская. Институт высшей нервной деятельности и нейрофизиологии РАН

Москва, декабрь 2002 г. Фото автора

присущих шаманским культурам – разумеется, со скидкой на личную образованность и ментальность конкретного шамана. «Хоттабыч» В.С. Топоева, например, не держит в особом страхе свое «физическое воплощение» – при случае неошаман может обходиться с ним достаточно вольно:

«...Он (*Хоттабыч*) меня научил сомневаться. Я теперь и в нем сомневаюсь. Хоттабыч – он имеет магическую силу. Вот сколько я захочу иметь духов, столько и будет. “Так, у меня есть духи?” “Есть”, – скажет и нарисуется белка, например. И ситуация – как будто я его (*духа белку*) приглашаю издалека. Иду туда, потом сопровождаю – вот как положено, спрячу куда-нибудь... А на самом деле – это галлюцинация, созданная Хоттабычем. Я на этом его много раз ловил. Он – раз! – трансформируется во что-то: в птицу, например, или в собаку трансформируется. Я его один раз пнул (*в образе собаки*), за что он на меня до сих пор обижается. Он на меня ногой гребет, как собаки, ну, как бы пренебрегая мной – “А, ты, мол, там...” Я его – это (*жест ногой, смеется*). Он не ожидал, конечно, такой наглости от меня... Это было уже давно, лет пять уже назад...».

...И ВЫРВАЛ ГРЕШНЫЙ МОЙ ЯЗЫК...

В проблеме «говорения духов устами шамана» наиболее интересными представляются два момента: каким образом идет «трансляция речи» в психофизиологическом плане и насколько эти изречения соответствуют, с одной стороны, непосредственному личному знанию шамана, а с другой стороны, объективному положению дел. Оба вопроса одинаково сложны, если не сказать неразрешимы.

Психофизиология таких речевых актов характеризуется самими adeptами, например, так: «...Вот после этого (*факта управления телом шамана со стороны духа, так сказать, после первого “вселения”*) я стал говорить. Причем, речь идет произвольно как бы. Например, если она (*клиентка*) спрашивает у меня – (“дух”) начинает говорить и причем (*сказанное*) точно совпадает, я много раз проверял, точно совпадает с какими-то фактами (*ср. с данными С.Е. Никитиной*). И причем мне не надо особо слушать или галлюцинировать – стоит как бы расслабиться... Или не то что даже расслабиться... Трудно сказать, как это происходит, трудно объяснить... Он – даже не захочешь – он делает это. Помимо моей воли иной раз. Вот, например, я начинаю говорить... Или когда мы с тобой (*обращается к пациенту*) разговаривали, я хотел про нижнюю часть ног сказать. То есть у меня мысль возникает, что у него проблема в ногах. Я ему только хочу озвучить: “Проблема... в ногах. Но... выше колена...” И пошло-поехало. Я хотел ему про нижнюю часть сказать, но меня нечто разворачивает вообще в другую сторону, (*ono*) начинает объяснять, с чем там (*что-то происходит*), что такое (*случилось*)...».

Воспроизведение не по своей воле информации, чаще всего вообще неизвестной ранее ее ретранслятору, сопровождается ощущением невозможности сказать что-то свое: собственные мысли «закрываются», человек их забывает или они как бы временно уходят за пределы личностного знания. Это состояние сопровождается ощущением невозможности управлять собой, во всяком случае безболезненно для самого состояния (его можно изменить волевым усилием, но тогда не будет получена и ценная информация).

В шаманской практике преобладают такие варианты работы в ИСС, которые непосредственно задействуют физиологическую сторону (предопределено аффективным типом техники и использованием бубна, других музыкальных инструментов). Это, с одной стороны, формирует шаманское мировоззрение, с другой, естественно, знание о шаманской практике предшественников во многом определяет саму деятельность конкретного (нео)шамана и в итоге его психофизиологические проявления. (Нео)шаман полагается на своего духа, ему кажется, что все происходящее действие обеспечивает этот самый дух, с которым он в определенный момент составляет нечто единое (в варианте вселения духа, подселения его или непосредственного управления им/и), например:

«...Но для этого есть Хоттабыч, а не я. Он начинает это делать, как бы направляет духов. Я, скорее всего, не управляю этим процессом... Слова находит – Хоттабыч, действия делает Хоттабыч... Я ни при чем при его делах-то. Я просто хожу и, когда ситуация созревает, я просто должен войти в какое-нибудь измененное состояние сознания, отдать в распоряжение все свое (*свое тело в распоряжение духа*) – и все. А то, что он делает – это я не придумываю, это, скажем так, это его проблемы: каких духов сорвать, чего там сделать...».

Иные варианты получения информации также возможны, особенно в других техниках. Вопрос о том, насколько достоверна получаемая информация, должен решаться в каждом конкретном случае. В практике современного народного целительства, например, известно множество ситуаций с хорошей диагностикой, а в парапсихологии – с различными предсказаниями, поисковыми работами (от логоходства с поиском полезных ископаемых до криминалистики). Сами шаманы, а особенно современные неошаманы, пытаются разграничивать свою собственную эмпирическую информацию и неизвестную им в реальности информацию «от духов». Не вдаваясь в сложности вопроса о том, откуда и каким путем извлекается такая информация, обратим внимание на то, что при «общении с духом» (нео)шаман имеет возможность получать сведения о различных традициях и, в том числе, шаманской практике предков, шаманских технологиях. Это утверждают многие современные неошаманы, в том числе и В.С. Топоев:

«...Таким образом я накапливаю информацию об определенных традициях ритуальных и т.д., поскольку я вопросы задаю те, на которые ответ не знаю. И ответ дает Хоттабыч.

Ну, я не знаю, насколько это адекватно или еще что-нибудь... Тем не менее он начинает управлять моей речью. А если ему не надо и не интересно – тогда я могу говорить сколько угодно долго, он не вмешивается. А то, что касается диагностики, передачи информации, связанной с какой-нибудь традицией, он тут встречает и контролирует, как может. Если я ошибаюсь – а я достаточно много ошибаюсь – если, например, вижу у него (*пациента*) там за лопаткой что-нибудь – а это не является самым важным. Я: “Вот у тебя за лопаткой... (*начинает говорить, тут вмешивается Хоттабыч*) ...Но это – слава Богу! А надо бы голову посмотреть...” Потом, когда головой занимаешься, смотришь – и на лопатке что-нибудь “нарисовалось” или вообще она исчезает как таковая...».

Вопрос о речевых проявлениях «духов» интересен и еще в одном отношении: он позволяет затронуть тему иноговорения не только в аспекте «говорения за кого-то», но и говорения на иностранных языках, шире – иноговорения. Как указывалось выше, это свойственно не только шаманам. Однако применительно к теме шаманизма данная проблема осмыслилась не психофизиологически, а культурологически. Подобные варианты исследования в ситуациях с необычными явлениями оказываются, как правило, далекими от истины. Разумеется, материалистически настроенные (или обязанные быть настроенными таким образом) исследователи приходили к выводу о том, что иноязычие у шаманов объясняется заимствованием из языков соседствующих народов¹⁶. Надо сказать, что для фольклора в целом такая практика вполне естественна. Например, в быличках, где речь идет о нечисти – представителях потустороннего мира, виртуальной реальности – возможен вариант воспроизведения речи таких персонажей на других языках. Весь вопрос в том, откуда подобная установка в фольклоре: от восприятия нечисти как иноземцев или от знания о возможностях таких виртуальных персонажей не просто сообщать при случае некую информацию, а преподносить ее на языке, например, не известном ретранслятору?

Сообщу о паре любопытных фактов из экспериментальной работы с конкретными шаманскими актами. В ситуации очистительных сеансов-камланий (с точки зрения медицины – при попытке воздействия на пациента с тяжелым психическим диагнозом, предварительно определенным психиатром как синдром Кандинского-Клерамбо), пациент (участник эксперимента) испытывал внешне ярко выраженное психофизиологическое, энергоинформационное воздействие. Он – достаточно неожиданно для проводящих эксперимент и для себя самого – дважды отреагировал на происходящее в виртуальном сценарии фразами на разных



Наставница В.С. Топоева «шаманка без бубна» Т.И. Канзычакова
Хакасия, ноябрь 2001 г. Фото автора

языках. В первом сеансе, когда виртуальное действие было сосредоточено на образе, давно терзавшем его (персонаж арабского происхождения, гильотинированный во Франции в XVI в. за тяжелые преступления), он несколько раз прокричал в один из драматических моментов по-французски «Assesion!» (убийство). Это сопровождалось активизацией его собственного поведения: он попытался сорвать нейрофизиологическую «шапку» с головы, у него начались сильные спазмы, задыхание. В последнем же сеансе, где виртуальный и смысловой контексты сводились к самоочищению и общению с неким духом (возможно, будущим покровителем), клиент в финале поблагодарил то ли этого «духа», то ли самого неошамана фразой на хакасском языке, на что неошаман, не особо задумывавшийся над происходящим в реальности, также ответил ему соответствующей фразой по-хакасски. Разумеется, ни хакасского, ни даже французского языка пациент не знал вообще и очень удивился, услышав после сеансов о своих лингвистических подвигах.

Столь глубокие ИСС-погружения пациента в работе шамана относятся обычно с глубокими стадиями измененных состояний сознания у него самого – с теми стадиями, на которых может проходить собственно экстрасенсорная работа. Сами знатоки шаманских методик это хорошо понимают:

«...Но до этого идет... озвучивание диагноза, как правило. Вот дух озвучивает диагноз: вот такая-то, такая-то проблема, и поэтому так плохо живет...

Ну и ходит, ходит как бы вокруг да около, а потом ситуация как бы созревает – я даже не могу описать с точки зрения созревания ситуации: то ли клиент как бы созрел, то ли сам созреваешь, или там нечто другое созревает... И потом неожиданно **входишь в совершенно другое состояние**, потом это может быть как бы импульс такой. И кратковременный, поскольку такое напряжение сложно долго выдержать. ...**Вот когда подключается Хоттабыч...** А подключается – иногда бывает как бы импульс. Раз – нечто такое, и обволакивает – не **обволакивает, но такое ощущение, что заполняет все тело**. ...Тогда делаешь движения, топочешь и кричишь – проявления совершенно разные бывают. Либо вот такие действия – спонтанные, неконтролируемые – они возникают в совершенно трудной ситуации, когда нужно, на мой взгляд, нечто, не скажем более сильное воздействие, большей силы, тогда интенсивность движения получается. И они бывают совершенно хаотичны. Вот если сидишь, в случаях, например, работы с онкологическими заболеваниями, то так спокойно камлать не получается. Начинают ноги подлетать кверху... (смеется)».

«СИЛЬНЫЙ ШАМАН – ЭТО УМНЫЙ ШАМАН!»

Вместе с тем поведение шамана, как считают сами adeptы этой магико-мистической практики, зависит не только от ситуации, но и от характера его духа-покровителя: «...это зависит от духа, – подтверждает В.С. Топоев, – насколько он серьезный, важный, т.е. он такой же, как человек – имеет свой темперамент, свой характер...».

В данном случае речь идет об особом «духе» – непосредственном покровителе шамана, который может осмысляться, например, как родовая шаманская сила, наследованная от предка-шамана. Очевидно, особое видение и ощущение приводят к тому, что, помимо известного персонажного ряда, который относится к разряду духов-помощников и воспринимается изначально «визуально», а затем, по обстоятельствам, более или менее «проявленно», кандидат в шаманы в своем становлении наиболее близко может «знакомиться» с одним персонажем. Это удобный вариант для последующей работы. Такая «сила», по ощущениям adeptа, управляет им. Однако дальнейшее общение зависит и от силы воли самого человека. Обратим внимание на то, что современный неошаман, склонный к ментальному анализу и экспериментам, довольно свободен в общении не только с возможными виртуальными помощниками, но и со своим покровителем (см. выше). Особенно любопытно то, что он уже начинает воспринимать и осознавать энергетическую суть «духов», понимая, как его психоментальное начало превращает энергетику в образы:

«Я понял, что реальный дух в определенной форме – форме Медведя или Волка – вряд ли может существовать среди магически сильных духов, они “не привязаны”. Шарообразные – могут быть. Я его-то (*будущего духа*), в принципе, в “свернутом” состоянии, когда он как бы не проявляет себя, я его вижу в шарообразной форме. Потом он может форму принять, удобную для ситуации. И попробуй догадайся, который дух – помощник... Я на этом не зацикливаюсь, поскольку... стоит ли говорить... Я вижу духов-противников, это да. А собственных (*в воплощенно-образном варианте*) – нет...».

При этом современный неошаман-аналитик все же пользуется традиционными способами работы с «духами»: умев вполне осознанно трансформировать энергетические сгустки в конкретные образы, он при необходимости обращается к услугам «персонажей»:

«(Х) Кого ты отправляешь в подземный мир?

(Т) Духа, например... птичку...

(Х) Это дух-помощник?

(Т) Можно так сказать....

(Х) Есть еще какие-то духи, которых ты можешь позвать на помощь?

(Т) Иногда да. Это зависит от ситуации, от проблемы. Иногда надо выдернуть нечто такое... Тогда я обычно медведя зову... Мед-

вежьей силой пользуюсь. А то, что касается птички, то она – туда (*в нижний мир*)...

...Ну это бывает крайне редко, когда вот, скажем, непосредственно какой-то дух приглашается для какого-то действия... (*далее – пример работы*) И тогда я на него наслал духа типа ястреба, точнее филина. Филин не может эту штуку выдрать (*болезнь, воспринимаемую самим пациентом как “гриб в голове”*). А потом-то этот человек описывает свое состояние, оно как бы совпадает (*с тем, что делал и видел неошаман*): видел этого филина, как тот пытался вытащить (*болячку*)... “Потом, – говорит, – налетает такая огромная птица – как дернет, и все”. А поскольку филин не справился с задачей, я вот с этой птицей начал работать...».

Таким образом, психоэнергетические ощущения, которые испытывает (нео)шаман, могут им осознанно или бессознательно трансформироваться в тот вариант видения, который предлагает ему его собственное мировоззрение. Очевидно, что у адепта, наследовавшего конкретную традиционную практику и мировоззрение, это проявится в персонажах известной ему мифологии, а у некоторых современных посвященных, стремящихся к анализу процессов, происходящих в них самих, могут наблюдаться осознанные процессы работы с психоэнергетической сферой. В этой ситуации, не исключено, что наиболее сложно справиться с внутренними энергетическими ощущениями и поэтому образ «духопокровителя» гораздо сложнее «усмирить» и подчинить себе. В проявлениях собственно энергетических процессов в организме даже современные адепты шаманизма могут не усматривать аналогии с «явлением покровителя»:

«...Сделал обряд, пригласил шаманских духов Хакасии, которые где-нибудь ходят, и отдал свое тело, чтобы они там начали работать через меня... Я наполнился чем-то. И было состояние очень такой неограниченной возможности, силы... Я в этом состоянии находился месяц – полтора... Потом это все – раз! – и ушло».

Интересно, что состояние «наполненности чем-то» у В.С. Топоева ушло, а дух-покровитель остается до сих пор, хотя и сообщает периодически своему «второму я» о том, что может покинуть его. Хоттабыч «воспитывает» свое «психофизиологическое воплощение» весьма реалистично, нацеливая на аналитический подход к жизни:

«До этого я пытался заняться изучением духов, – рассказывает В.С. Топоев, – а потом он мне сказал: “Зачем тебе это надо?” “Я хочу быть сильным, Великим шаманом”. А он говорит: “Сильный шаман – это умный шаман! Зачем тебе столько духов?”... Вот тогда меня поставили на место... Он во мне убивает много желаний и, в частности, желание иметь такую силу. Он мне показал как бы: есть такая сила, есть такая возможность. И тут же стал истреблять цепляние за эту силу. Я думаю, что это просто уроки мастерства».

ШАМАН – НЕОШАМАН – КОЛДУН/МАГ: ЗАКОНОМЕРНАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ?

На примере трансформаций мировоззрения, психоментально-го комплекса современных неошаманов становится очевидным процесс эволюции и модернизации самой шаманской практики. Это сказывается не только в значительных видоизменениях обрядовой стороны камланий (отсекаются длительные «повествовательные» части шаманских путешествий, которые в наши дни нет возможности осуществлять на протяжении нескольких суток, да и сами мистерии уже не вызывают столь уважительного отношения со стороны большей части представителей социума); очевидны изменения в самой психоментальной сфере – стремление проанализировать происходящее с самим собой в виртуальном пространстве, оценить и понять эту виртуальную реальность на базе имеющегося научного знания.

Как ни парадоксально, такие устремления ведут шамансскую традицию по пути эволюции, которую некогда прошла магико-мистическая практика славян. Это медленно, но верно превращает шамана... в колдуна/мага¹⁷. Впрочем, между данными персонажами традиционной культуры и без того психоэнергетическая разница была не столь велика, как ее можно было представить себе, исходя из культурного антуража. Теперь же, когда шаманская практика не вымирает, а трансформируется, это пошло по совершенно определенному руслу: как некогда волхвы и кудесники вынуждены были отказаться от экстатических проявлений, мистерий на публике, так и современные неошаманы оставляют в работе только то, что необходимо для осуществления практических задач, убирая из ритуала, фактически, сам ритуал с его внешним ярким, красочным, эмоциональным выражением.

Однако это не лишит практику ее собственно психо- и нейро-физиологических особенностей. И шаманы, и их клиенты будут по-прежнему испытывать необычные ощущения¹⁸, которые помогают им воздействовать на психофизиологию человека. Это осталось во всех иных практиках, хотя, например, колдуны и маги во многих ситуациях свели до минимума даже такие проявления в общении с природой и человеком, благодаря высочайшему развитию собственных техник.

Очевидно, «дух» еще долго будет говорить через шамана, в том числе на разных языках – что, конечно же, ни в коем случае нельзя «списать» за счет знания шаманом языков соседних народов¹⁹. Проблема гораздо глубже и сложнее. Однако этнографы смогут осознать ее в полной мере только через интердисциплинарные исследования феномена шаманизма.

¹ Вайнштейн С.И. Мир кочевников Центра Азии. М., 1991. С. 254–255. См. подобные описания: Харитонова В.И. «Не в воле человека стать шаманом?» // Шаманский дар. К 80-летию Анны Васильевны Смоляк. М., 2000. С. 312–338 (Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам; Т. 6. Далее: ЭИ...).

² См., напр.: Харитонова В.И. Заговорно-заклинательный акт в народной культуре восточных славян // Этнографическое обозрение. 1993. № 4. С. 91–106; Она же. Как лечат заговорами. Знахарка из Малоярославца // Народное творчество. 1993. № 7. С. 20–23.

³ Специально об этом см.: Харитонова В.И. Магия прерванного повествования // Материалы международного конгресса «Шаманизм и иные традиционные верования и практики». М., 1999. С. 207–212. (ЭИ... Т. 5, ч. 1).

⁴ Неошаманами здесь и далее именуются люди, практикующие в наши дни шаманизм, но пришедшие в него опосредовано (через различные курсы целительства, гипноза, магии и т.д.); часто это связано с прерванностью шаманской традиции (как, например, в Хакасии).

⁵ Отмечу, что такие модификации шаманской традиции приближают ее к традиции колдовской (славянский вариант), где, по всей вероятности, схожие трансформации произошли гораздо раньше, при уничтожении язычества во времена активного внедрения христианства. См.: Харитонова В.И. Заговорно-заклинательное искусство восточных славян: проблемы традиционных исследований и возможности новых интерпретаций. М., 1999. С. 235–237, 253–255 и др. (ЭИ... Т. 5, ч. 1).

⁶ ПМА, зап. от В.С. Топоева, апрель 2003, Москва. Далее указания в тексте.

⁷ Функ Д.А., Харитонова В.И. Шаманство или шаманизм?... // «Избранники духов» – «Избранные духов»: Традиционное шаманство и неошаманизм. Памяти В.Н. Басилова (1937–1998). М., 1999. С. 41–71. (ЭИ... Т. 4).

⁸ При погружении шамана в ИСС – если процесс идет без сбоев – несколько стадий, очевидно, сменяют одна другую. В начале процесса погружения шаман сам пытается вызвать некие образы (своих духов-помощников, как правило, ср. приведенные слова Дежит Тожу), потом эти образы проявляются сильно и значимо, начинают свою виртуальную жизнь – выстраиваются в определенные картины, сменяющие друг друга, после чего происходит значимая смена состояния шамана: если изначально шаман пытался что-то рассмотреть и даже воздействовать на происходящее в виртуальном мире, то теперь он оказывается «втянутым» в действие и зависимым от происходящего. Далее ему важно несколько изменить состояние-ситуацию, чтобы иметь возможность действовать в ней, сообразно своим задачам. Все эти стадии, как и последующие, значимо отличаются одна от другой, о чем знают и традиционные шаманы, и современные (нео)шаманы различных традиций. Ср., в частности, с методикой экспериментального шаманизма, см.: Слободова А.Л. Искусство шамана как мастера ИСС // «Шаманизм и иные традиционные верования и практики»: Материалы международного конгресса. М., 1999. С. 212–215 (ЭИ... Т. 5, ч. 1). Отслеживание смены таких состояний оказалось возможным по нейрофизиологическим данным, что удалось подтвердить в экспериментах группы по изучению шаманских состояний сознаний (названный проект РГНФ).

⁹ Об этом шамане и истории общения с ним этнографов см. специальную работу: Функ Д.А. Тувинский шаман Шончур Тожу и его бубен (по материалам П.И. Каулькина) // Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae (в печати).

¹⁰ Вайнштейн С.И. Мир кочевников... С. 257–258.

¹¹ См. подробно: Харитонова В.И. Тайна шаманской мистерии // Широкогоровские чтения: Проблемы антропологии и этнологии. Владивосток: изд-во ДГУ, 2001. С. 27–30.

¹² Теплоэнергетические проявления, что известно из парапсихологических источников, могут быть порой настолько мощными, что оставляют следы ожогов. Так, знаменитая экстрасенс из Ленинграда Н. Кулагина однажды дистантно нанесла ожог одному из японских специалистов, который усомнился в реальности ее способностей, см.: Кулагин В. Феномен «К» (Феномен Нинель Кулагиной) // Феномен «Д» и другие. М., 1991. С. 107–221.

¹³ Коновалов Д.Г. Религиозный экстаз в русском мистическом сектантстве. Сергиев Посад, 1908. Ч. I, вып. 1: Физические явления в картине сектантского экстаза.

¹⁴ Никитина С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 15–16.

¹⁵ Там же. С. 17.

¹⁶ Такая картина наблюдается во всех пограничных районах. Напр., в Карпатском регионе (Тячевский р-н, Ужгородской обл., ныне Украина) «нечисть говорит» исключительно по-венгерски или по-румынски.

¹⁷ Неошаманам помогает в таких трансформациях их обучение на различных курсах магии, гипноза, целительских техник. Фактически им не надо «изобретать велосипед» – они приходят в шаманизм с уже наработанными навыками иных практик.

¹⁸ В данной статье из-за ограничения объема представлена только незначительная часть тех психофизиологических проявлений, которые испытывает шаман в ИСС. Продолжение исследований см. в последующих работах автора.

¹⁹ Ср. с иной концепцией – см., напр.: Плужников Н.В. Отражение межэтнических контактов в сибирском шаманстве XIX–XX вв. Автореферат дис. ... канд. ист. наук. М., 1999.

A.A. Сиринा

НЕРАЗЫКАЕМЫЙ КРУГ ЖИЗНИ (по материалам экспедиции 2002 г. в Магаданскую область)*

В июле–сентябре 2002 г. (Северо-Эвенский район Магаданской области) состоялась экспедиционная поездка в г. Магадан, пос. Эвенск и оленеводческую бригаду № 1 муниципального предприятия (МУП) «Расцвет Севера».

В Магаданском областном краеведческом музее я познакомилась с богатыми этнографическими коллекциями по эвенам, чукчам, корякам. Пользуюсь случаем, чтобы выразить признательность директору музея, а также заведующей фондами и хранителю

* Исследования проводились в рамках коллективного проекта «Post-Soviet Political and Socio-Economic Transformation among the Indigenous Peoples of Northern Russia: Current Administrative Policies, Legal Rights, and Applied Strategies», поддержанного Юбилейным фондом Шведского банка.

этнографического отдела. Мной были просмотрены, описаны и сфотографированы выборочно утварь и орудия труда эвенов, связанные в основном с рыболовством, головные уборы, обувь.

В Магаданском областном архиве я работала с дореволюционными фондами: Ольской Богоявленской церкви, Тауйской Покровской церкви, Ямской Благовещенской церкви, Гижигинской Спасской церкви, где хранятся метрические книги и исповедные росписи. Среди просмотренных мною советских фондов – фонды Рассохинского сельсовета депутатов трудящихся, Магаданского областного краеведческого музея, Исполкома Северо-Эвенского райсовета депутатов трудящихся, Магаданской комплексной землеустроительной экспедиции Министерства сельского хозяйства РСФСР, Северо-Эвенского колхоза. Ценные архивные источники позволяют восстановить процессы советского социалистического строительства среди населения северной части Охотского моря. Хочу выразить признательность директору и сотрудникам архива, оказавшим мне большую помощь.

В г. Магадане и в пос. Эвенск прошли встречи с информантами, в результате которых получены интересные данные по экологической этике, похоронно-поминальной обрядности, шаманству.

Основная работа проводилась в местах кочевий бригады № 1 МУП «Расцвет Севера», куда я попала вместе с группой представителей районной администрации, благодаря руководителю Северо-Эвенского района В.Н. Проказину. По распоряжению тогдашнего губернатора Магаданской области В.И. Цветкова районное руководство больше внимания стало уделять проблемам оленеводов и, в частности, завозу продуктов, обеспечению техникой и горюче-смазочными материалами, культурному обслуживанию. В составе «десанта» был зав. сельскохозяйственным отделом районной администрации, работник этого же отдела, два ветеринара, киномеханик, фотограф, журналист, и я, этнограф. В бригады везли долгожданные бочки с горючим. Основная часть «десанта» должна была объехать все четыре бригады, в каждой останавливаясь на 2–3 дня. Ветеринары и работник сельхозотдела должны были остаться в бригадах на более долгий срок. До перевалочной базы оленеводов ехали также несколько членов бригад, дети, собаки.

Я работала в оленеводческой бригаде, которую возглавляет 70-летний бригадир В.Н. Элрика. Состав бригады мононациональный – все родственники и свойственники, всего вместе с детьми и подростками 18 человек. Летом, как обычно, численность бригад увеличивается, в основном за счет школьников. Основное занятие людей в стойбище – пастьба оленей, в стаде насчитывается около 4 тысяч голов. Попутно, когда позволяют время и экологические условия, занимаются рыболовством и охотой. Летний цикл кочевания предполагает частые передвижения вслед за оленями, ищущими лучший корм, и одновременно выпас стада в нужном для человека направлении.

За две недели методами включенного наблюдения, бесед и интервью были собраны этнографические материалы по традиционной культуре: системе жизнеобеспечения, традиционному и современному жилищу, отношению к земле, экологической этике, похоронно-поминальной обрядности. Кроме того, были собраны материалы по современному состоянию и проблемам эвенов-оленеводов (системы перекочевок, обмен, снабжение, взаимоотношения с горнодобывающей промышленностью и др.). Попутно, при большой помощи А.В. Апока, дочери В.Н. Элрика, были собраны также фольклорные материалы. Исследования показали перспективность работы в этом регионе.

В данной статье представлены некоторые полевые материалы по похоронно-поминальной обрядности. В этнографической литературе об эвенах отсутствуют подробные исследования по этому вопросу¹.

Вопрос о смерти – неизбежном конце всякой земной жизни, – очень сложен для исследования. Это онтологическая проблема, связанная с глубинными пластами культуры, с проблемами души, смысла и ценности жизни, реальности инобытия. Смерть, подобно рождению и свадьбе, является переходным этапом в цикле человеческой жизни. Такие жизненные этапы всегда обставляются определенными обрядами². Похоронно-поминальные обряды – наиболее устойчивые, архаичные.

Смерть размыкает рамки привычного жизненного круга, усиливается связь с «потусторонним» миром, который представляет опасность для живых. Поэтому остающимся родственникам и соседям важно соблюсти все правила и обряды. Наиболее знающими людьми сегодня выступают, как правило, старые женщины. Они и руководят всеми действиями. «Люди меняются, и время. И многие не знают (обычаев. – А.С.). И спрашивают у старых людей, что класть (в гроб. – А.С.). Если старые люди начали между собой шушукаться (на похоронах. – А.С.), значит, они (родственники. – А.С.) что-то пропустили»³.

Эти обряды зависят от пола, возраста, социального статуса умершего, обстоятельств смерти. Эвены пришли к Охотскому морю около 500 лет назад, а в конце XVIII в. продвинулись дальше на север, в районы реки Гижиги, Пенжинской губы, прежде населенные коряками, заимствовали некоторые элементы коряцкой культуры⁴. В беседах на тему смерти с самого начала эвены всегда подчеркивали разницу между своими и коряckими традициями. Корякский похоронный обряд с обычаем «веселения» покойного перед погребением, трупосожжением и рядом других специфических черт всегда противопоставляется эвенскому. В таких случаях себя эвены называют православными, а коряков – язычниками. Несмотря на культурные заимствования, основой эвенской обрядности остается охотничье-оленеводческая тунгусская культура.

Эвены Охотского побережья восприняли православие достаточно глубоко. Это выразилась в трансформации представлений о смерти и соответственно внесении некоторых изменений в похоронный обряд. От воздушных и наземных захоронений эвены перешли к грунтовым. На могиле наряду с остовом традиционного жилища стали устанавливать православный крест с вырезанными из дерева душами-птичками и врезанной в него иконой (иногда икону клади в гроб). Появилась традиция отпевания покойных. Отпевание обычно происходило заочно, когда кочевники-эвены, родственники умершего, выходили в села ко времени проведения ярмарок и совершения церковных обрядов. В метрических книгах Тауйской Благовещенской церкви имеются записи о смерти кочевых тунгусов, которые были сделаны со слов их родственников, причем часто священник записывал месяц, иногда и день смерти, ее причину, места захоронений. По этим записям можно восстановить места перекочевок тунгусов различных родов в середине – конце XIX в.⁵

Система социальных отношений эвенов основана на кровном родстве, но пронизана также невидимыми неформальными отношениями родства. Многие эвены верят в перевоплощение души умершего человека. Идея реинкарнации души (душа – *ханин, ханян*)⁶, знакомая и некоторым другим народам Севера, а также некоторым крупным религиям, фактически нейтрализует разрушительную силу смерти, через трансформацию смерти открывая возможность для рождения новой жизни. Переплетенная с христианскими православными понятиями, она делает смерть лишь временным концом земной жизни.

Души умерших людей могут возвращаться на землю, в средний мир, в образе своих потомков – внуков, правнуоков, племянников и т.д., т.е. в мир живых возвращаются умершие родственники. Ум у такого новорожденного другой, а внешность похожа на внешность умершего.

Ребенок сам должен сказать, кто он. Мне было около года, когда я начала разговаривать. Я сказала: я твоя сестра Пелагея – (она умерла от заражения крови, когда обрезала оленью упряжь). Муж у нее Иван, по-эвенски – Ивачан.

– Если ты Пелагея – у тебя дети были?

– Да, были, конечно, и Андрей, и Октябрин, и Анна.

Другие способы узнавания – сны, внешнее сходство, гадание на картах.

Смерть лишь промежуток, который через потерю и ущерб дает новую жизнь, – умерший возвращается в мир, но в новой ипостаси, в новой «оболочке». Отсюда становится понятным отмеченный многими наблюдателями обычай никогда не ругать и не наказывать ребенка. Меня всегда поражает терпеливое, бережное и уважительное отношение к маленьким детям. Их воспитывают, но исподволь, спокойно, уважительно; к ним, таким маленьким, прислушиваются, стараясь понять, что несет то или иное их слово, действие. Кроме од-

ной очевидной причины такого отношения – высокой ценности человеческой жизни на Севере, другой несомненно является это невидимое родство: как может бабушка повысить голос на маленькую внучку, в которой возродилась душа ее прапрабабушки? К подрастающим детям постепенно в результате социализации приходит понимание своего места в системе социальной структуры локального сообщества и одновременно в системе виртуальной структуры социальных связей по этому мистическому родству. Сознание того, что история заключена в самом человеке, что я – это не только я, но и кто-то другой, близкий или дальний родственник или сосед, должно оказывать какое-то особенное действие на формирование мировоззрения и формировать неразмыкаемый круг жизни.

Вернувшись к сложившейся в отечественной этнографии схеме описания похоронно-поминального обряда. Из-за ограниченного объема статьи я сосредоточусь на отдельных элементах этой обрядности – похоронной одежде, сопроводительном инвентаре, местах захоронений и других.

ПОГРЕБАЛЬНАЯ ОДЕЖДА

Среди моих попутчиков был фотограф-профессионал. Ему нужны были редкие кадры оленеводов в национальной одежде, но, как известно, ее полный комплект сейчас большая редкость. Фотограф настаивал (так может настаивать человек, у которого мало времени и который, скорее всего, никогда не вернется), хозяева отказывались. Солнце уже уходило за горизонт. Наконец, старик, который нашел себе заделье в сборе сушняка для костра, вернулся в стойбище. Хозяева, повинуясь старинному обычаю гостеприимства, а также тому, что фотограф был протеже главы района, наконец-то согласились переодеться в красивую, расшитую бисером, национальную одежду. Она была в основе своей тунгусской – составная, распашная. В повседневной жизни гижигинские, омолонские эвены, оказавшись в новом этническом окружении и новых экологических условиях, уже не носят распашную одежду, заменив ее глухой одеждой чукотско-корякского типа, а также русской одеждой. Старик надел мужской нагрудник, распашной халат, шапку малахай, похожую на корякскую, обувь, старуха – женский нагрудник *нэл*, распашной костюм *тэты*, нарядные унты *нисами*, эвенскую капорообразную шапку *авун*. Этот красивый наряд странно контрастировал с недовольным выражением лиц пожилых людей. Мне показалось также, что они перепутали детали одежды при одевании. Они сели на землю, женщина закурила трубку, и сеанс фотографирования начался. Женатый сын, проходя мимо, что-то сказал по-эвенски. Позже его сестра объяснила, что он ругал их за то, что они надели погребальную одежду *бусык*.

Когда фотограф уехал, мне рассказали, что «хоронят в новой национальной одежде, она считается погребальной. В нарядной одежде хоронят». Я узнала, что эту одежду постоянно возят с собой (в комплект входят и зимние вещи), а нарядная эвенская хранится в поселке у дочери. У каждой женщины к совершеннолетию должен быть национальный костюм. Мать должна сшить дочери ко дню совершеннолетия праздничный национальный костюм. А.В. получила такой костюм, когда училась в 8 классе, в 15 лет. Потом она может передать его сестре, так как у человека в течение жизни размер одежды может измениться. И тогда мать снова может передать свой костюм старшей дочери. У пожилой женщины сейчас должно быть два костюма – один бусык, другой – нарядный, праздничный. В то же время комплект праздничной одежды может быть и погребальным. Комплект, в котором сфотографировалась хозяйка, был сделан ею самой год назад (прежний комплект она отдала дочери). Некоторые элементы этого позднего комплекта изготовлены еще матерью хозяйки, например, покрышка унэпэн на тыльную сторону руки. Вторую покрышку унэпэн надели на руку матери хозяйки после ее смерти. Обычно покрышка надевается покойнику на правую руку, крепится за большой, указательный и средний пальцы.

Пожилые люди стойбища хранят такую одежду во выючных сумах – мунгурках. Уже более 30 лет выючно-верховое оленеводство заменила техника. Но выючные сумы сохраняются и в них хранят традиционные вещи – такие, как комплект национальной одежды. Об их существовании ставят в известность родственников. Вся одежда хранится в целом виде.

Одежду, предназначенную для похорон, сразу после смерти человека портят – продырявливают и режут. Омолонские, рассохинские эвены делают дырки в меховых «носках» дотыка, перчатках хаир, чтобы душа покойного хорошо взлетела на небеса. Завязки на одежде завязывают, а их концы обрезают: «чтобы арисал (злой дух, черт с эв. – А.С.) не поймал», «чтобы легко и просто было». Эти и другие, собранные мной ранее, данные, не подтверждают, что «у омолонских и гижигинских эвенов погребальная одежда и те предметы, которые укладывались в гроб, обязательно должны были быть целыми и исправными»⁷.

«...Делают дырочки. Везде. Это значит – именно чтобы они не вставали как черти... А они ему видно где не сделали дырочки, и он как одел и как оживший побежал. Дырочки чтоб выходил запах, все от трупа. Он должен выходить, чтобы земля не пахла. Чтоб ему легче было взлететь, духу. Тело-то остается, а дух улетает в небо, в рай. Они же его должны взять. 40 дней – мытарства. Через 40 дней вот эти дырочки не должны ему никаких препятствий давать. Препятствия и так за 40 дней, а тут еще одежда будет мешаться. Ведь он же не живой человек. Поэтому дырочки, означают что ничто его здесь не держит»⁸.

Обычай порчи одежды и сопроводительного погребального инвентаря объясняют по-разному: чтобы душа свободно могла выйти из тела, потому что на том свете все получается наоборот. У рассохинских эвенов (которые ушли с северного побережья Охотского моря в начале 1930-х годов), глубоко воспринявших православие, мировоззрение стало синкретичным. Чтобы душе (*ханин*) ничто не мешало уйти на небо, в рай, одежда должна быть чистой и легкой. «*Одежда погребальная специально шьется, чистая, ненадеванная. Грязь, которая на нашей одежде – это тоже грех. А покойника одевают во все чистое, не должно быть никакой грязи.*» Грязь здесь ассоциируется с понятием греха, а грех тянет человека вниз, в ад.

Наряду с этим сохраняются представления об интравертности «того света»: «*Летом умирают – одевают по-зимнему. А зимой они одеваются по-летнему. Покрой одежды как у живых людей. Когда они туда приходят, наши святые их встречают: «О, приехал!», – смотрят, как одет. Чтобы не стыдно было, конечно же, одежда должна быть красивой. С бисером. Как ему нравилось, так и шьется. Кому нравится легонькая одежда. Папа был намяян – спортсмен, верхом ездил, первые места занимал, у него все легкое было*» (E.X.).

Если после смерти человека такой одежды не было, или отсутствовали какие-то ее составные части, к ее изготовлению приступают сразу же. Ее шьют чужие люди (не родственники). Нельзя шить хорошо: «*он ведь покойник, в другом измерении, у него другая жизнь*», – надо шить грубыми, крупными стежками.

Собранные данные, кроме прочего, могут пригодиться для понимания того, была ли в прошлом специальная похоронная одежда, или ее появление – достаточно позднее явление. В.А. Туголуков считал, что в древности ее не существовало, что она появилась под влиянием русских⁹. Не столь категоричны авторы книги «История и культура эвенов»: обходя этот вопрос, они, тем не менее, считают, что погребальная одежда была и ее шили после смерти человека. То, что сейчас старые люди заранее запасают ее, связано с реакцией эвенов на обобществление оленей¹⁰. Пока нет достаточных материалов для высказывания окончательного мнения по этому вопросу. И первая, и вторая точки зрения уязвимы для критики. Обычно эвены, эвенки и многие другие народы Севера хоронили покойного в день смерти или на следующий день. Можно ли было за столь короткий срок сшить погребальную одежду? Несомненно, христианство оказало определенное влияние на погребальный обряд, но, думается, в части одежды оно было минимальным. Возможно, в прошлом нарядная (свадебная, праздничная) одежда (у кого она была) могла быть использована и как погребальная. В течение жизни такой костюм могли надевать несколько раз.

СОПРОВОДИТЕЛЬНЫЙ ИНВЕНТАРЬ

Что берут с собой уходящие в другой мир люди? При разнообразии мелких деталей основной набор стандартен. Сумку для женского рукоделия *авсы* кладут под голову. В ней обычно лежит еще одна небольшая сумочка *укэльчан* («свернутая» – с эвенск.) из кожи рыбы, в которой хранится подшерный олений волос. Внутри сумки *авсы* в специальном, сплошь расшитом бисером, мешочке могут лежать курительная трубка *канса*, чехол для нее и принадлежности к ней: *хучун* – приспособление для чистки трубы; *урамральдызун* – приспособление для чистки уха (или трубы); крестик и цепочка. Внутри сумки *авсы*, которую видела я, лежал еще русский шерстяной павлово-посадский платок с кистями, кусок кожи от бубна.

Омолонские эвены в маленькую сумочку на нагруднике (*хилтык*) кладут ровно 7 палочек, «потому что он (умерший. – А.С.) до верхних людей должен дойти за 7 костров (7 дней)». Местами внутрь гроба кладут широкую, мягкую, пористую тополиную стружку. Кольца надевают поверх перчаток, на правую руку¹¹.

Набор погребального инвентаря стандартен у тунгусо-маньчжурских народов. Мужчину хоронят с личными охотничими принадлежностями, предметами оленеводческого быта, рыболовства, женщину – с личными орудиями для выделки и пошива одежды, украшениями. Обязательно под правую руку в гроб для мужчины кладут посох *куун*, для женщины – *нери*. Те личные вещи покойного, которые кладли в сумки мунгурки, сжигали на погребальном костре.

РИТУАЛЬНОЕ УМЕРЩВЛЕНИЕ ОЛЕНЕЙ

Характерной чертой погребального обряда эвенков и эвенов считается сопроводительная жертва. Личные олени покойного, которых забивают на похоронах, скорее не жертва, а средство передвижения, они должны доставить покойного в иной мир, поэтому умерщвление оленей на похоронах является частью обряда, имеет ритуальный характер.

Количество забитых оленей могло быть различным, но не меньше двух: это должен быть принадлежавший покойному олень-маньщик (такие были только у мужчин), а также его верховой олень – *учаг*¹². Некоторые еще при жизни наказывали, сколько и каких оленей забить на похоронах. Когда умерла мама М.Ф., забили больше 10 оленей (элгунгэн – целый караван). Обычно забивали трех: ездового, верхового, запасного¹³.

Обычай удушения оленей рассматривается этнографами как наиболее древний, бескровный способ умерщвления животных¹⁴. Верхнеколымские эвены душат оленей, предназначенных покойному, или умерщвляют их ударом ножа в затылочную часть¹⁵, омолон-

ские и вархаламские (северо-эвенский яз.) душат оленей или забивают их ударом ножа в сердце.

Ритуальный забой оленей происходит на похоронах. На оленей, предназначенных на забой, надевали короткую упряжь, чтобы по дороге не схватил злой дух *ирисаg/арисал*. На уздечке завязывали красную тряпичку. На оленей надевали также седло, клали сумки мунгурки. Оленей душат всех подряд на одной веревке, повернув мордой в сторону восхода солнца, они должны падать в сторону солнца. Олени должны упасть определенным образом – так, как будто ложатся отдыхать. Если они падают на сторону, то это считается плохим предзнаменованием, их стараются толкнуть, чтобы они упали «правильно». Камусы, снятые с таких оленей, можно отдать чужим людям.

Однажды в поселке умерла свекровь сестры А.В. Спустя какое-то время отловили ее 7–8 оленей, навьючили на них ее вещи, растянули оленей в караване (спереди держали и сзади) и должны были заколоть ножом в сердце. Сделать это должен был сын свекрови. Но он сказал, что волнуется и не сможет. Он попросил отца А.В., чтобы тот сделал это за него. И надо делать это очень быстро. Олени не должны шевельнуться, взъяниться. При этом они повернуты мордой на восток. И вокруг люди стоят, которые принимают участие в ритуале. Отец сделал, олени молча упали. Женщины в полной тишине сняли с оленей мунгурки. Мясо отделили от костей, съели все, а кости сожгли вместе с седлами, мунгурками, упряжью¹⁶.

Индустриализация в оленеводстве привела к тому, что сейчас ездовых и выючных оленей у эвенов в Северо-Эвенском районе почти не осталось. Это повлекло изменения и в похоронно-поминальном обряде. Одна женщина рассказывала мне, что, когда недавно в селе умерла старушка-эвенка, то попросили у коряков двух оленей для ритуального умерщвления. Давно живущие в поселке люди иногда имеют по одному-два оленя, которых выпасают в муниципальных стадах. Их берут в основном на случай проведения похоронно-поминального обряда.

ОБРЯД РАЗРЫВАНИЯ СВЯЗИ С УМЕРШИМ

Там, где эвены глубоко восприняли православие, они исполняли поминки по умершему на 9-й и 40-й день после смерти. Но кроме этого, по традиции, в годовщину смерти человека охотские эвены обязательно делали обряд *минэдяк/минэджэк* (дословно – «обрезание»). Смысл его состоит в окончательном отделении родственников от умершего (*минэдэльдип* – будем отделяться). Обряд делают в доме покойника в первой половине дня, обязательно до захода солнца¹⁷. Забивают его оленя в его память, разделяют, кишки промывают и нарязают для обряда. В обряде

участвуют родственники, которые могут приходить с семьями, детьми. Организатор делит кишки точно по количеству членов семьи (включая отсутствующих). Каждый родственник держит кишку, связанную сухожильной ниткой хум.

Обязательно должна быть большая ивовая рогатина с двумя ветками, связанными в виде окружности. Рогатину держит посторонний человек, не родственник любой национальности. К рогатине родственники подходят по степени родства и по старшинству; родственники могут держать кишку за отсутствующих. Идут строго по ходу солнца. Поочередно проходя через развилку, родственники привязывают олены кишки к жерди сухожильной ниткой, а человек, держащий развилку, должен разрезать, оборвать нить. Затем несколько человек идут с этой рогатиной в лес и там оставляют на дереве. Мясо оленя съедают в тот же день. Смысл обряда в том, что душа покойного отделилась от родственников, участвовавших (в том числе и заочно) в обряде. Для покойного в день совершения обряда оставляют на деревьях в лесу левую ногу, почку, лопатку забитого оленя.

«Для тех, кто обладал способностями шаманов», для обряда обрезания вырезали деревянного, из сырого или гнилого дерева, человечка. Его называли *мукдыкын* – («пенек»), – лицо делали, глаза, рот вырезали, – он символизировал самого покойного, который последний раз возвратился и теперь совсем уходит. Мазали его кровью, подшнейным волосом оленя обкладывали и к нему складывали кишки *хильтык*.

Этот обряд мне не приходилось наблюдать самой, я описываю его на основании рассказов моих информантов. Необходимы дополнительные материалы для восстановления деталей обряда. Отмечу лишь, что он имеет определенное сходство с поминальными обрядами нанайцев, ульчей и других тунгусо-маньчжурских народов Дальнего Востока¹⁸.

МЕСТА ЗАХОРОНЕНИЙ

В прежние времена эвены хоронили своих сородичей там, где их застанет смерть, и поэтому по всей их территории расположены старинные могилы – воздушные, а также грунтовые, с крестами и другими атрибутами. Иногда даже старики могут не знать, кто похоронен на территории их кочевий, потому что после коллективизации советского времени маршруты кочевий изменились. Кроме того, на территории, где сейчас живут приохотские и омолонские эвены, в прошлом кочевали коряки и чукчи. В местах, где кочует бригада № 1, много могил, но кто похоронен, могут сказать далеко не всегда.

Когда я приехала в бригаду, меня удивило несколько настороженное отношение ко мне. Может быть это оттого, что я была новым человеком? Оказалось, что хозяева боялись, что я буду интересоваться

старыми могилами, расположенными в местах их кочевий, и которые уже были попытки раскопать. Раскопанные могилы – дело рук археологов или искателей приключений и наживы, любителей. Но неизбежное возмездие за потревоженных духов может настичь самих местных жителей. Старики успокоили, что я буду только устно спрашивать, и жизнь пошла по накатанной колее ежедневной погони за оленями.

Места погребений обладают магической силой, что видно из многочисленных рассказов и фольклорных произведений. Эта сила может быть и положительной, и отрицательной. По представлениям эвенов, и после погребения «хороший» покойник помогает своим родственникам в трудных жизненных обстоятельствах. Обращаются к умершим предкам при потере оленей и перед охотой, чтобы она была удачной. Когда разрушаются места старых захоронений, то возможность помочь уменьшается или сходит на нет, а сама связь с землей и отношение к ней подвергаются болезненной трансформации, – смерть, таким образом, удваивается¹⁹. Земля наполнена историями, связанными с судьбами конкретных людей, с конкретными событиями. И если такие места разрушить, то разрушается и мистическая связь с предками, отношение к земле как к полотну, на котором отпечаталась жизнь многих ушедших поколений. Подобное случилось с могилой отца М.Ф., которая была расположена в районе работы российско-канадского золотодобывающего предприятия «Кубака».

Кроме того, неподобающим отношением можно вызвать гнев ушедших людей, превратившихся в духов. О привидениях *арисал*, в которые превращаются души умерших, обычно не говорят, потому что этими рассказами можно вызвать их появление. И все же о них рассказывают. Привидение, которое живет на перевалочной базе – это женщина в белом. Ее видели все, даже русский водитель, ас неезженных магаданских трасс, который однажды зимой потерял дорогу и если бы ему не показалась женщина в белом и не указала путь, то просто замерз бы в пути с коммерческим грузом. Рассказали, что здесь неподалеку есть старинное воздушное захоронение ребенка. Поэтому здесь были и дети-привидения. У русских – свои привидения, а у эвенов – свои.

Прошлое в культуре эвенов постоянно формирует настоящее и будущее, оно не проходит бесследно, подобно тому как ушедшие в иной мир родственники снова возвращаются в средний мир, мир людей, в ином образе.

ЗАХОРОНЕНИЯ

Специально на могилу или кладбище приходят очень редко, доводилось слышать, что в течение трех лет вообще нельзя подходить к могиле. Материалы У.Г. Поповой и мои собственные материалы из Магаданской области говорят о том, что к могиле умершего можно было ходить до 3 лет, а затем захоронения становились обитали-

щем злых духов *аринкъл* (*арисал-аришал*), и специально посещать могилу запрещалось. Если маршрут кочевания или выпаса оленей проходит мимо захоронения, то имеются особые правила поведения. Прежде всего, нужно оставить какие-то дары.

«Брать с таких мест ничего нельзя, а подходить надо – дары оставлять. Спичку, например, кусочек еды. То, что ты обратил внимание, подошел, поздоровался... у тебя удача будет. Будет улучшение. Вы даже не заметите, как у вас будет что-то хорошее. Спичек коробок не надо, много слишком, а вот палочку положить – и все. И это все вернется к вам большие, будет какая-то удача, будет что-то необычное. В ваших делах. Себя у вас большие будет – уважение получите и благодарность. А брать ничего нельзя, ни-ког-да нельзя. Кто-то возьмет – его может парализовать, может сойти с ума. В Омолоне взял один ветфельдшер парень, Роднов, русский, в 7 бригаде был, кинжал какой-то с могилки старой. Явился с ночного дежурства, принес. А Дима Ходьяло, дядя Кости, говорит: где ты, у Трифона что ли на могилке взял? Зачем ты взял, никто же не берет. – Ну и что, че он будет валяться, может быть, я сдам его в музей. Может быть, я за него деньги получу. Дурак такой. – А ты знаешь, что последствия у тебя могут быть плохие? Через какое-то время, дней через 10 его парализовало. А у него семья была – и жена, и сын в Омолоне. Они техникум Ольский закончили, приехали работать. Его увезли санрейсом. ...Он и не понял, почему»²⁰ (рассохинский диалект).

Нельзя стоять стойбищем в таких местах.

«Папа поехал ночью на тракторе, и он у него сломался. Оттуда он связался по радио с палаткой и просил принести запчасти. Сеня отказался идти, тогда мама сказала: мы сами с Колей пойдем. Они ушли, шаги ушли (затихли звуки шагов. – А.С.). И тут Сеня через время говорит: я их догоню, тоже пойду. Далеко те ушли уже. И ушел. И я осталась одна. Собаки ушли с хозяйкой. Даже собак не осталось. И тут я почувствовала, как ко мне стал приходить страх. Я услышала, как шумит лес – так громко, зло шумит – с тех пор боюсь леса. Когда людей в палатке много, и внимания не обращаешь, а тут так ясно. И мне стало страшно. Печку затопила. Дима маленький спит, а мне кажется – палатка открывается. Потом уже легла рядом с ним в кукуль, с головой укрылась, чтобы не бояться. И тут слышу – что-то рядом шуршит. Оказывается, это собака пришла. А потом шаги – по снегу далеко же слышно – это все возвращаются.

А потом отец сказал, что они стояли в плохом месте. Что неслучайно деревья так недружелюбно шумели. Там две могилы было, а нельзя же останавливаться там»²¹.

Особенно опасно ходить возле захоронений в чужих местах, где живут, например, чукчи. К.А. рассказал случай, который произошел с ним, когда он работал на Чукотке ветврачом в Иультинском районе.

Пошел охотиться, убил куропатку, зайца. Был сентябрь, уже лежал снег. Он был в торбазах, меховой шапке, и уже поздно в сумерках возвращался. И проходил, оказывается, мимо могильника. Вдруг послышались голоса, он думал, его окликает кто-то – потом понял, что здесь только могилы. А чукчи хоронили очень неглубоко, на 50 см. И ускорил шаг, но голоса шли параллельно и «кричали». Тогда он сделал, как говорили старики: он взял ружье и выстрелил, не глядя назад из-за правого плеча. Голоса смолкли. К.А. почти бежал, и вновь голоса появились. Он опустил уши у шапки, чтобы не слышать их и устремился к полосе прибоя, где была высокая терраса, чтобы спуститься вниз и шум моря отгонял бы страшные крики. Когда он так сделал, голоса еще слышались сверху на террасе, и шли параллельно с ним, потом исчезли. Он сел, поел снега, весь в поту, и пошел домой. Знакомый старик чукча сказал: «Зачем вечером в незнакомом месте ходишь, нам-то ничего не будет, а тебя пугали»²².

Подобные истории обычно хорошо известны всему местному сообществу, их передают из уст в уста, на них воспитывают детей. И тот, кто хочет услышать, может это сделать, в том числе приезжие люди.

Собранные полевые материалы дополняют этнографические данные о похоронно-поминальном обряде у эвенов. Они свидетельствуют о большой устойчивости этой области культуры, несмотря на неизбежные взаимовлияния и заимствования, которые, впрочем, избирательны, и приживаются, лишь встроившись в основные, более ранние, представления и обряды. В похоронно-поминальном обряде эвенов северного Приохотья прослеживаются влияния как со стороны родственных южных тунгусо-маньчжурских народов, чукчей и коряков, так и русских с их православной христианской традицией. По-видимому, с южными тунгусо-маньчжурами эвенов сближает обычай разрывания связи с умершим. Возможно, южными влияниями объясняется вера в реинкарнацию души.

Смерть, с одной стороны, разрушает жизнь, поэтому все обряды направлены на сохранение статус-кво земной жизни, здоровья и благополучия остающихся родственников. Но, с другой стороны, смерть, как это ни парадоксально, служит утверждению жизни. Она заставляет объединяться, предъявляет необходимость и подчеркивает важность знания традиционной культуры. Ушедший родственник продолжает помогать оставшимся в их земной жизни, а старики с надеждой смотрят на каждого вновь родившегося ребенка, пытаясь узнать, кто в нем вернулся.

¹ Туголуков В.А. Эвенки и эвены // Семейная обрядность народов Сибири: опыт сравнительного изучения. М., 1980. С. 165–177; История и культура эвенов: Историко-этнографические очерки. СПб., 1997; Сирин A.A. Научный отчет об экспедиции к верхнеколымским эвенам, 1993 // Народы Севера и Сибири в условиях демократических реформ и экономических преобразований. М., 1994. С. 260–333.

² *Van Геннеп.* Обряды перехода. М., 1999.

³ ПМА. 1997. Л. 60 об.

⁴ Спеваковский А.Б. Этнокультурные контакты тунгусоязычных народностей на Востоке Сибири (эвенки и эвенки) // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984. С. 121, 125.

⁵ Государственный Архив Магаданской области (далее: ГАМО). Ф. д-2. Оп. 1.

⁶ Я не касаюсь здесь, за неимением места, представлений эвенов о душе, о самом термине душа, о количестве душ и других сложных вопросов, связанных с душой.

⁷ История и культура эвенов... С. 116.

⁸ ПМА. 2002. Информант Е.Х.

⁹ Туголуков В.А. Указ. соч. С. 175.

¹⁰ История и культура эвенов... С. 115.

¹¹ ПМА. 2002. Информанты А.В.А., У.И.Э.

¹² Туголуков В.А. Указ. соч. С. 174.

¹³ ПМА. 1997. Л. 50.

¹⁴ Туголуков В.А. Указ. соч. С. 176.

¹⁵ Сирин А.А. Указ. соч. С. 325.

¹⁶ ПМА. 2002.

¹⁷ ПМА. 1999. № 2. Л. 5.

¹⁸ Смоляк А.В. Нанайцы; Негидальцы; Нивхи; Ульчи // Семейная обрядность народов Сибири: опыт сравнительного изучения; *Она же.* Погребальные обряды нанайцев и ульчей // Похоронно-поминальные обычаи и обряды. М., 1993.

¹⁹ Сведения любезно предоставлены Д. Рос.

²⁰ ПМА. 2002. Информант Е.Х.

²¹ ПМА. 2002. Информант Т.К.

²² ПМА. 2002. Информант К.А.Х.

II. ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОШЛЫХ ЛЕТ

И.В. Власова

БРАЧНО-СЕМЕЙНЫЕ ТРАДИЦИИ У НАСЕЛЕНИЯ РУССКОГО СЕВЕРА

(по материалам экспедиций конца 1980-х – начала 1990-х годов)*

Экспедиция работала в двух районах Вологодской области – Вожегодском и Великоустюжском. В Вожегодском районе обследование велось в 14 деревнях Бекетовского сельсовета, в 4 деревнях Липино-Каликинского и в одной деревне Печеньгского сельсовета соседнего Кирилловского района. В Устюжском крае было охвачено 9 селений Усть-Алексеевского сельсовета, 7 деревень – Орловского и 4 деревни – Верхне-Варжинского¹. Этнографическое изучение этих районов Русского Севера велось с целью получения полевого материала для разрабатываемой в отделе «Этнология русского народа» ИЭА РАН темы «Региональная историческая этнография» и такого важного ее аспекта, как отражение самосознания русских в их народной культуре.

Тема брака, семьи и семейно-брачных отношений у русских имеет актуальное значение и в наши дни, ибо современное этнодемографическое состояние народа заставляет думать о путях преодоления затяжного кризиса, выражавшегося в огромном сокращении численности русского этноса, в явлениях депопуляции. Изучение этого вопроса во время полевой работы велось с точки зрения исторического развития русской сельской семьи, ее демографического поведения в различные периоды, осознания роли брака и семьи в жизни людей, существования семейно-брачных традиций, часть которых может оказать положительное воздействие на развитие не только отдельных семей, но и сельского общества в целом.

Оба изучаемых края (один на северо-западе, другой на востоке Вологодской земли) составляют те районы Севера, где долгое время сохранялся, а в настоящее время живет в народной памяти традиционный семейный быт, многие явления и стороны которого могли бы способствовать воспитанию новых поколений сельских землевладельцев с их исконными чертами и менталитетом, с их любовным отношением к земле и крестьянскому труду.

* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 02-01-18005е).

И Вожегодский, и Великоустюжский районы в своем историческом развитии, хотя и прошли общий для всего Севера путь, приобрели отличительные особенности в разных сторонах жизнедеятельности своего населения, так как формирование последнего в этих землях происходило в своеобразных для каждого из них условиях. Различной была их этническая история, ибо в ней участвовали разные и в том, и в другом районе этнокомпоненты, наследие которых сохранялось веками. Различными были и природные условия, оказывавшие непосредственное влияние на этнокультурное развитие, и в частности, на развитие крестьянской семьи.

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 – примерно с 1930-х годов по настоящее время.

Прежде всего в этот период расширился круг брачных связей в деревне. У старшего поколения жителей, браки которых совершились в 1930-е годы, такие связи ограничивались деревнями своего и соседних сельсоветов. У их детей существуют браки с людьми из разных районов Вологодской области, с населением соседних северных областей (Архангельской, Мурманской), центральных русских областей (Калужской, Московской) и даже различных бывших республик СССР.

При узком брачном круге знакомство молодежи и добрачный досуг в местных деревнях вплоть до 1940-х годов проходили на традиционных посиделках-беседах (у вожегодских крестьян), *посиденках* (у великоустюжских). Посиделки устраивались в зимнее время, а летом они заменялись *гуляньями*. Как и во многих русских районах, девушки ходили на беседы с работой: в избах, освещенных в дореволюционное время лучиной (позже керосиновыми лампами или электричеством), вязали, пряли кудель², а вожегодские девушки сообща пряли льняные волокна для рыболовных мереж, поскольку в этом крае основным занятием жителей было рыболовство. Беседы посещали и парни, устраивались игры (*игрица*), молодежь пела и плясала под гармошку, исполнялся в основном местный фольклор, но были и общерусские песни и танцы (*Кадрель*, *Русская*, *Кружок*). Вожегодцы ходили на беседы как в свои, так и в соседние деревни. Эти мероприятия устраивались в домах по очереди: хозяйку такого дома угождали гостинцами (пирогами), что было своего рода расчетом с ней. По праздничным дням беседы проходили без работы, лишь с игрищами. В устюжских деревнях еще и в 1930-е годы игрища поочередно устраивались в домах, в которых были невесты. Посиделки там посещали иногда и пожилые люди (присмотреть за молодежью), приходили и вдовы, а также парни и девушки из соседних деревень.

Посиделки, как и везде в русских районах, различались по возрастам собиравшихся: на «большую» шла старшая молодежь (лет 20–25), на «среднюю» – 18–20-летние, на «младшую» – 15–16-летние. Парни и девушки на беседах нередко договаривались о браке.

Окончательно посиделки прекратили свое существование в 1950-х годах. К этому времени в деревнях почти не оставалось молодежи (миграция в другие районы, в города); кроме того, изменились формы проведения деревенского досуга, так как действовали клубы, библиотеки, где собирались молодые люди.

Помимо посиделок-вечеринок, молодежь встречалась на гуляньях. Летние гулянья вожегодцы устраивали в основном во время сенокоса (после работы), собирались либо за деревней, либо на улицах. Такие гулянья происходили чуть не до последнего времени, по крайней мере, при колхозах отдельные звенья бригад гуляли с гармошками на «веселье». Зимние гулянья случались по праздникам, главными из них были святочные, когда по деревням ходили ряженые, а также – веселья в престольные дни и на Пасху.

Современная молодежь, как и прежде, знакомится преимущественно по месту работы и проживания, слушаются знакомства в городах, особенно в учебных заведениях Вологды и Великого Устюга. Сельские клубы и библиотеки, там, где они были, в 1950–1980-х годах устраивали мероприятия, на которых проводили досуг молодые люди: общие празднования, юбилеи и торжественные события, причем они организовывались отдельно для разных возрастных, профессиональных и других групп (например, праздники ветеранов, животноводов и т.п.). Общих гуляний, какие были здесь в старину, теперь нет.

Брачный выбор в прошлом осуществлялся молодыми не всегда самостоятельно, часто он зависел от желания родителей. Старшее поколение вожегодцев вспоминает, что их «женили родители», даже случалось, что «матери молодых людей скованивались между собой» о браке детей. Люди 1920–1930-х годов рождения говорили, что выходя замуж или женясь, они советовались с родителями («родители были не против», или «родители не хотели брака»), хотя выбор был сделан ими самостоятельно. Устюжане вспоминали, что люди, родившиеся в конце XIX в., часто вступали в брак по принуждению родных («выходили за немилого», особенно, когда сватали в богатые семьи). В то время роль родителей в брачном выборе детей была велика. Это положение стало меняться в 1930-е годы. Молодежь становилась более свободна в своем выборе. Тогда-то и стали нередкими на посиделках «сговоры» девиц и парней о браке. Это не исключало последующего сватовства женихов к невестам и совершения свадебных обрядов по традиции.

К настоящему времени брачный выбор стал несколько иным. Он происходит почти без участия родителей. И хотя на селе браки до сих пор чаще совершаются по территориальному принципу (вме-

сте учатся или работают, живут по соседству и т.п.), при выборе партнера главную роль играют личные отношения, взаимность интересов и вкусы, менее всего – расчет, тогда как у людей старшего поколения именно расчет нередко был основным мотивом при выходе замуж или женитьбе. Так, одна из информаторов (1906 г.р.) в вожегодской деревне рассказывала, что она вышла замуж, чтобы избежать трудных лесных работ, в которых были заняты девушки до замужества. Современная молодежь часто, покидая деревню после школы или службы в армии, уезжая на работу в другие места, вступает в браки на стороне. У вожегодцев есть браки, заключенные в пределах соседних Архангельской и Мурманской областей (в Новодвинске, Ерцове, Ковже, Плisseцке, Мончегорске, Кировске, Полярных Зорях). Несколько менее браков с жителями Воркутинской, Вологодской (Великий Устюг, Тарнога) областей, С.-Петербурга, Тамбова, Прибалтики. Часть местной молодежи благодаря таким бракам осела в Сибири (Новосибирск, Тобольск, Сургут, Усть-Кут), на Украине (Донбасс). Некоторые из этих людей возвращались в деревню с образованвшейся семьей.

Брачный возраст в здешних деревнях в среднем равняется 20 годам для мужчин и женщин в Вожекрае, 20 – для женщин, 25 – для мужчин в Устюжском. Прежде он был примерно таким же. Ранних браков было очень немного. В полевых материалах отмечен ранний брак у отца одного из информаторов (год рождения – конец XIX в.) в Вожегодском районе: будучи сиротой, он женился в 16 лет, поэтому брак оставался невенчанным. У современного старшего населения существуют поздние браки женщин (в 30 лет и старше). Это поколение вступало в брак в военное время – в 1941–1945 гг. Тогда брачный возраст для женщин, как и повсюду в стране, повысился, так как мужчины были на фронте, и браки заключались редко. Еще долго ощущался «дефицит» мужского населения: не было сверстников 20-летних женщин. В совершившихся в это время немногочисленных браках жены были старше своих мужей на несколько лет.

К настоящему времени брак на селе снова «помолодел». Женщины, а иногда и мужчины, создают семьи, начиная с 18 лет. В то же время в деревнях остаются семьи людей других поколений, в которых соотношение возрастов супругов иное: жены старше мужей на 1–5 лет. Это частично те браки, которые были заключены в послевоенное время в условиях нарушенной половозрастной структуры населения. Такая же ситуация с соотношением супружеских возрастов складывается при повторных браках разведенных людей, официально не оформленных, когда муж приходит жить в дом жены. Для браков 1960-х годов это объясняется усилившейся миграцией молодежи, также нарушившей половозрастную структуру населения в деревне.

Изменились со временем формы заключения браков. Старшее поколение вожегодцев вспоминает свои *самоходки* с бесед. Причем,

такой уход мог совершаться и после предварительного сговора родителей или молодых, и даже после сватовства, т.е. все три формы заключения брака у них существовали. Самоходка особенно распространялась в годы войны и после нее. До 1930-х годов здесь происходили и венчания со свадьбой, и самоходки. После этого времени, когда были закрыты церкви, браки какое-то время не оформлялись, а затем постепенно их стали регистрировать в сельсоветских загсах. В устюжских деревнях браков «убёгом» не помнят (вероятно, здесь выбор стал свободным довольно рано), но рассказывают о том, чтоправляли свадьбы «по старине».

Свадьбы у современного старшего поколения происходили в 1940–1950-х годах и сводились, как вспоминают жители в Вожегодском крае, к небольшим вечеринкам. С конца 1950-х годов в условиях миграции молодежи свадьбы были редки. И сейчас доля молодежи в населении не велика, и свадьбы не участились. Исключение составляют центры сельсоветов или районов, где концентрируется население, молодое в том числе, и при вступлении в браки, наряду с народными свадебными обрядами, развивается современный обряд. В устюжских деревнях заключение браков сопровождается торжественными свадебными вечерами – семейными в маленьких селениях, общественными – в крупных. Там, как правило, деревенские браки регистрируются в сельсоветах. Судя по рассмотренным данным 477 семей в Усть-Алексеевском сельсовете Устюжского района, только 19 пар находились в незарегистрированных браках (это браки супружеских, принадлежавших к разным возрастным группам).

У местного населения в прошлом существовали некоторые брачные запреты и старые обычаи. Они не отличались от таковых в других русских областях. Так, не разрешалось вступать в браки с родственниками (двоюродными, троюродными), с людьми, духовно родственными (с крестными и крестниками, с кумовьями). Соблюдался обычай старшинства и очередности в браке, запрещавший младшим братьям и сестрам вступать в брак раньше старших, а братьям жениться раньше, чем выдадут замуж сестер. При нарушении последнего в семьях складывались сложные отношения: братья, женившись раньше сестер, приводили в дом своих жен, тогда нередко незамужние золовки ссорились с невестками. Эти обычаи постепенно перестали соблюдаться, о них вспоминает старшее поколение жителей. Сейчас остался лишь запрет вступать в брак с родственниками.

Повторные браки у вожегодцев и устюжан, как и везде в русских деревнях в прошлом, были редкими. Даже существовало осуждение людей, вступавших в брак повторно. Лишь для вдовцов вступление в такой брак считалось необходимым. К концу 1980 – началу 1990-х годов разводы и повторные браки существовали, причины их были различны. Они иногда не регистрировались, особенно, когда люди не были разведены. В этих браках, как уже отмечалось, часто было

нарушено соотношение возрастов супружов (жены старше мужей). Случались повторные браки пожилых людей в случаях, когда они оставались одинокими. В целом же не отмечено особой частоты разводов и повторных браков. Из 477 семей, обследованных в Усть-Алексеевском сельсовете Устюжского района, только в восьми были разведенные женщины с детьми (они вернулись в прежние родительские семьи), какая-то часть разведенных женщин осталась жить отдельно от родителей (их по материалам сельской регистрации не удалось отделить от семей вдов с детьми). Из этого же общего числа 477 браков только 9 зарегистрированы во второй раз.

По своему составу семьи в деревнях обоих вологодских районов относятся к следующим типам. У вожегодцев в основном – это малая семья, состоящая из родителей и неженатых детей. Есть семьи неполные: мать-дети, либо супруги без детей. В мелких, удаленных от центров деревнях, проживает много семей последнего типа: их дети отделились и живут далеко от родителей. Много в таких деревнях одиночек, среди них – пожилые, дети которых также уехали из деревень; частично это молодые специалисты, приехавшие на работу, которые не завели семей.

У людей 1920–1930-х годов рождения, составлявших основную массу населения в вожегодских деревнях, семьи создавались в конце 1940-х – 1950-е годы. Тогда в ряде случаев молодые не сразу выделялись из родительского дома. При этом преимущественно жили в домах родителей мужей (соблюдался очень старинный принцип патрилокальности). Случаи прихода молодой семьи в дом невесты отмечались, когда у тестя и тещи были только дочери. Старшее поколение жителей (1900-х годов рождения) вспоминает о совместном проживании молодых в домах родителей, т.е. о существовании семей, более сложных по составу, чем малые. Это и так называемые отцовские семьи, когда с родителями живут женатые и холостые дети (в таких семьях здесь бывало до трех снох), и семьи братские, объединявшие женатых и холостых братьев (сестер). Последние виды семьи были временными; как правило, братья и сестры совершали разделы. Отцовские семьи, существовавшие в 1940–1950-е годы (у населения 1920–1930-х годов рождения), были также недолговечными, создавались на время до раздела с родителями.

Семейные разделы подготавливались обычно заранее до образования молодой семьи. К женитьбе сына родители старались построить для него дом. В послереволюционное время, а особенно после коллективизации, в родительских семьях редко оставались все женатые сыновья. При разделе один из них (не обязательно младший, как это предусматривалось обычным правом) оставался с родителями. Отделившимся сыновьям полагалось взять с собой часть домашнего имущества, инвентаря, скота.

Семья в понимании вожегодских крестьян состояла из тех, кто жил в одном доме и вел одно хозяйство, в основном это близкие

кровные родственники. Такое понимание сути семьи сохраняется и теперь. Отделившиеся братья, сестры, двоюродные родственники, дядья, тетки считались близкими, троюродные – более дальными; и те, и другие не входили в каждую данную семью. У местного населения особую роль играли дяди и тети, некоторые из них становились крестными племянников и назывались *божат* и *божа*, и таким образом к кровному родству добавлялось родство духовное.

Устюжские семьи в конце 1980 – начале 1990-х годов по своему типу не отличались от вологодских: 1) супруги–дети; 2) один из супругов с детьми; 3) супруги без детей; 4) трехпоколенные семьи: супруги–дети–внуки; 5) семьи одиноких сестер или братьев. Малая семья, состоящая из супругов с детьми, среди них преобладала. Такая семья существовала у местного населения и была превалирующей в численном отношении уже в течение многих веков. Давняя традиция здесь – раздел семьи, когда дети создавали свою семью. Семья, состоящая из одного супруга (чаще матери) с детьми, в основном это семья разведенных или вдовых людей. Супруги без детей представлены главным образом пенсионерами, дети которых живут отдельно. Трехпоколенных семей немного. Среди уже упоминавшихся 477 семей Усть-Алексеевского сельсовета их всего 29. Они разных вариантов: 1) состоявшие из матери (тещи или свекрови), детей, внуков; мать в таких семьях не всегда являлась их главой; 2) несколько семей, состоявших из матери, разведенной дочери с детьми; 3) супруги, жившие вместе с женатыми детьми, внуками. Существовали семьи – своеобразные объединения для совместной жизни и ведения хозяйства из одиноких сестер (братьев). Такие же объединения создавали и неродственники: здесь отмечено четыре семьи этого вида из пожилых женщин, совместно ведущих хозяйство.

В обследованных деревнях было небольшое число семей смешанного типа. Это семьи представителей разных этносов, конфессий или людей с неодинаковым профессионально-образовательным уровнем. Прежде в вологодских деревнях таких семей почти не было. Существовал негласный запрет вступать в иноэтнические, иноконфессиональные браки, не оказывалось предпочтение и бракам неоднородным в сословном отношении. В настоящее время таких запретов и предпочтений не существует. Так, из 477 семей в усть-алексеевских деревнях насчитывалось только 5, состоявших из представителей разных народов или религиозных убеждений: с цыганами (у людей рождения 1950-х годов), кумыками (1920-х годов рождения), белорусами (рождения начала XX в.), украинцами (1930–1950-х годов рождения). Гораздо более было семей (26), члены которых были неодинакового профессионально-образовательного уровня. В таких семьях у людей старшего возраста этот уровень выше у мужчин, среди молодых (рождения 1950–1960-х годов) – чаще у женщин, имеющих высшее и среднеспециальное образование. Они вступали в брак с мужчинами среднего и неполного среднего образования:

женщины – ветеринары, учителя, фельдшеры, а мужчины – трактористы, шоферы, слесари, электрики.

Все семьи в обоих вологодских районах были небольшого размера. Их численность можно рассмотреть на примере семей в Тордоксе – группе деревень Бекетовского сельсовета Воже края (см. табл.).

В основном, это были семьи, состоявшие из родителей–детей, супругов без детей, из матерей–детей. Лишь одна семья в д. Сурковой имела родственника по боковой линии: женщина с сыном, дочерью и племянником. На численность семьи влияет ее детность. Многодетных семей в этих деревнях было мало. Прежде крестьяне ориентировались на большое число детей, так как дети, по их понятиям, считались «опорой в старости». С таким понятием был связан прием неродных детей, их усыновление, особенно в случаях малодетности или бездетности. Приемного ребенка воспитывали так же, как и родного, и он в семье имел те же права (имущественно-наследственные) и обязанности, как и свои дети.

У старшего поколения вожегодцев еще был достаточным уровень рождаемости: некоторые родители имели по 4–6 детей. Современная молодежь ориентируется на меньшее их число, в этих семьях по 1–2, редко по 3 ребенка.

Семьи устюжан были такого же размера, как и у вожегодцев. Если в 80-х годах XIX в. здесь были семьи по 15 человек³, то теперь – по 2–5, реже больше человек. Детей в семьях стало меньше. У старшего поколения их иногда до 5–9, в молодых же семьях – по 1–2, реже по 3 ребенка. Среди 477 обследованных усть-алексеевских семей многодетных было всего 5. По данным о детности сельских семей вологодских деревень видно, как изменилось их демографическое поведение: необходимость многодетности ушла в прошлое в связи с значительными переменами в жизни нашей деревни после 1917 г.

С вопросом детности связан вопрос о внебрачной и добрачной рождаемости. Судя по полевым материалам, здесь в прошлом отмечалось хотя и небольшое число поздних браков крестьян, такая ситуация приводила к появлению детей до брака. Эти явления в деревнях вызывали резкое осуждение со стороны общества. Общественное мнение (отрицательное к такой рождаемости) в какой-то степени сохраняется и теперь, правда оно больше касается родителей, чем внебрачных детей. К последним отношение в семье и в деревне такое же, как к детям, рожденным в браке. Внебрачная и добрачная рождаемость всегда были невысокими. Они были заметны в период, когда происходила ломка старых брачных отношений (в 1930-е годы – нерегистрированные браки, брачный выбор без участия родителей, без сватовства) и в период послевоенных лет, когда в деревне было нарушено соотношение численности мужчин и женщин. При небольшой численности мужчин и поздних женских браках рождались дети до брака или вне брака.

Таблица

Деревни	Число		
	дворов-семей	в них человек	на 1 двор-семью человек
д. Нижняя	35	73	2,0
д. Вершина	13	22	1,7
д. Баркановская	12	19	1,6
д. Семеновская	10	20	2,0
д. Мигуевская	13	30	2,3
Итого	83	164	1,9
Всего по Бекетовскому сельсовету	530	1264	2,4

Население в обследованных деревнях во время работы там экспедиции состояло преимущественно из колхозников в Вожегодском районе (часть их на пенсии) и рабочих совхоза – в Великоустюжском. Бюджет семей в первом районе строился из трудодней (или пенсий), во втором – из заработной платы. Подспорьем и в том, и в другом было домашнее хозяйство: у каждого двора были приусадебные участки. Их размеры в вожегодской Тордоксе – до 25 соток у колхозников, до 15 – у рабочих и служащих колхоза. На участках в основном выращивали картофель, немного овощей. Поскольку вожегодцы, кроме своих рыболовных занятий, вернулись к домашнему животноводству и птицеводству, то часть земли на усадьбах занимали под посевы ячменя, который шел на корм домашней птице. Молодые семьи стали заниматься выращиванием садовых культур, наряду с огородными. Из домашнего скота содержали коров и овец. Корм для них получали в колхозе: после заготовки сена для колхозного скота часть кормов распределялась в индивидуальные хозяйства. Устюжане в отличие от колхозников-вожегодцев были рабочими совхозов, но также имели домашнее хозяйство, занимались огородничеством и животноводством.

По рассказам информаторов, благосостояние семей в конце 1980-х годов несколько возросло по сравнению с предшествующими годами. К этому времени многие сельские дома ремонтировались, часть построек на усадьбах возводилась вновь, покупалась современная мебель, появились электробытовая техника (стиральные машины, телевизоры), средства транспорта (велосипеды, мотоциклы, реже автомашины), многие дома в Вожекрае оборудовались газовыми установками. Правда, все это можно было наблюдать в центральных селениях сельсоветов, районов и там, где находились колхозные и совхозные правления. В удаленных от них деревнях быт населения мало менялся.

Тем не менее, перемены в семейных отношениях стали ощущимы. На Вожеге, как и во многих русских селениях, сохранилось понятие главы семьи, связанное с юридической ответственностью за двор-хозяйство. По обычному праву, главой в доме являлся старший мужчина (дед, отец, брат). Современные двухпоколенные и трехпоколенные семьи, в составе которых были родители-дети, родители-дети-внуки, сохранили старое понимание главы семьи. Но нередко это формальный глава, так как фактически его функции могли исполнять бабушка, мать, дочь, невестка, либо другие члены семьи. У старших поколений, особенно у супругов без детей, главой чаще являлся мужчина. В семьях с молодыми поколениями, главенство могло быть другим (женщины или оба супруга вместе). В трехпоколенных семьях, особенно когда молодые жили в родительском доме, главой считался тот, на кого записан двор (свекровь или свекор, тесть или теща).

В развитии внутрисемейных отошений в устюжских деревнях также произошли перемены. Понимание традиционного главенства в семьях постепенно исчезло, главами же дворов-хозяйств по-прежнему были преимущественно мужчины: из 477 усть-алексеевских семей только в пяти главой двора в то время, когда там работала экспедиция, являлись женщины, причем в таких дворах-семьях у женщин выше образовательный уровень, чем у их супругов, или женщины состояли в повторном браке и были старше своих мужей на несколько лет, т.е. главенство определялось общественным положением женщины или ее старшинством по возрасту. Фактическое же главенство стало осуществляться супругами совместно, а в решении домашних дел принималось во внимание мнение всех членов семьи. Хотя функции и роль каждого в семье оставались различными, все члены стали равноправными и все в той или иной мере участвовали в семейной жизни.

В устюжских трехпоколенных семьях, в которых молодые проживали вместе с родителями жены или мужа, главенство в 1980–1990-х годах осуществлялось по-разному. Если родители были престарелые, они не возглавляли такие семьи и не числились в похозяйственных книгах главами дворов. Во главе же последних были молодые члены семей (сыновья, зятья, снохи, особенно если снохи вдовы и жили вместе со свекровями). Трехпоколенных семей, где молодые жили с родителями мужа, больше, чем таковых с родителями жены (из 477 соответственно 8 и 2). Отношения в таких семьях между старшими и младшими поколениями были чаще нормальными, основывавшимися на взаимопонимании, уважении и взаимопомощи. Лишь в редких устюжских семьях (в отличие от вожегодцев) отмечались неприязненные отношения между свекровями и невестками, гораздо чаще таковые наблюдались между тещами и зятьями.

Семейный бюджет повсеместно сосредоточился в руках женщин. По воспоминаниям устюжских старожилов, женщины обычно «ко-

мандовали» в доме, и хотя мужчины иногда «бивали» своих жен, последние все в доме брали в свои руки. Женщины стали распорядителями бюджета, но совершая расходы, советовались с членами семьи.

Основной функцией главы семьи всегда была организация домашних работ и семейного быта. Сами же занятия в семье разделялись по полу и возрасту ее членов – между мужчинами и женщинами, между старшими и младшими. В вожегодских селениях, как и везде в русских земледельческих районах, мужской работой была пахота, женской – боронование, для пожилых людей – сев. Дети вместе со стариками пропалывали землю – «обиходили по-лосы». Дети помогали и молотить специальными маленькими молотилами, и жать небольшими серпами. В деревнях вожегодской Тордоксы основным занятием было рыболовство. В нем участвовали и мужчины, и женщины. На сенокоше обычно работали все: косили мужчины и женщины, дети с 14-летнего возраста носили копны и грабили сено. До войны 1941 г. у колхоза были сенокосы и выпасы по озеру Воже и на острове. Дети-подростки пасли там колхозных лошадей. До недавнего времени существовало и льноводство. Выращивание льна – это трудоемкая работа: кроме женщин, в ней были заняты и дети.

Традиционное разделение труда сохраняется в местных деревнях до настоящего времени в силу специфики домашнего хозяйства. По-прежнему мужскими занятиями считаются заготовка и вывозка дров, сенокошение, всевозможные тяжелые физические работы, строительство. В семьях, в которых нет мужчин, такие работы выполняют женщины и подростки. Женскими работами остаются домашнее хозяйство, уход за скотом, воспитание детей. Их рано приучают к домашним делам: пасти скот, ухаживать за ним (кормить, чистить, доить коров), убирать дом, стирать, присматривать за младшими детьми. Вожегодские дети рано начинают рыбачить. Старшие дети и подростки работают в колхозе: помогают взрослым на фермах, пасут скот.

В устюжских деревнях так же, как и в вожегодских, на женщинах остаются все дела по дому, по уходу за детьми, работы в домашнем хозяйстве. Мужские дела ограничиваются тяжелыми физическими работами (ремонт построек, заготовка сена и дров, вскапывание огорода). Дети участвуют в семейных делах. Детскому воспитанию уделяется большое внимание. Оно состоит не только в трудовом, но и в нравственном воспитании и осуществляется нередко одновременно с обучением трудиться и помогать взрослым. Старики вспоминали, как после коллективизации дети помогали родителям трудиться в организованном колхозе, а по вечерам учили родителей грамоте. Такие совместные дела имели большое значение в воспитании детей.

Здесь детей всегда приучали трудиться на полях и фермах, они ходили за скотом, участвовали в заготовке кормов, в работах по сбо-

ру урожая. В 1960–1980-х годах сельские дети проживали вне дома, учась в интернатах, которые находились лишь в центрах сельсоветов или районов. Там осуществлялось трудовое воспитание детей, но была ослаблена роль семьи в этом процессе. Дети отвыкали от семьи, не всегда чувствовали необходимость помогать взрослым в делах, старшие родственники вовремя не передавали им трудовые навыки и опыт семейной жизни.

Труд в деревне всегда занимал много времени, а досуг, как общественный, так и семейный, был минимальным, особенно в весенне-летне-осенне время. По рассказам информаторов, досуг стал сводиться к «гостеванию» по праздникам у родных и знакомых в близких деревнях. Очень редко посещали родственников, живущих в других районах и областях. Детский досуг, каникулы в том числе, обычно проходили дома. В тех селениях, где нет клубов и библиотек (они находятся в центрах сельсоветов), люди в часы досуга ограничивались просмотром телепередач, если имели телевизоры.

Основное население изучаемых деревень – жители 1920–1930-х годов рождения. В их жизни особое место занимают родственные и соседские связи, и прежде всего, связи с детьми, уехавшими жить в другие места. В конце 1980-х – начале 1990-х годов эти связи были кратковременные, в период когда дети приезжали к родителям в отпуск или на каникулы. Они помогали в нелегких домашних работах: заготавливали дрова, косили сено, ремонтировали постройки. Дети, жившие от родителей недалеко, приезжали к ним чаще (если из своего района, то по выходным дням), привозили на лето и на праздники внуков. Родители оказывали материальную помощь нуждающимся детям: продуктами из домашнего хозяйства (мясо, лесные ягоды, грибы, консервированные овощи, картофель), помогали детям, живущим в городах, приобрести квартиры, купить мебель. При вступлении детей в брак вожегодские крестьяне и в те годы нередко соблюдали старый обычай – «справляли» приданое. Если прежде в приданое давали скот, одежду, иногда хлеб и землю, то теперь покупали мебель, ковры, средства транспорта.

Связи с детьми, живущими отдельно, осуществлялись и во время приездов к ним родителей погостить, особенно зимой. Престарелых родителей, которые уже не могли самостоятельно вести хозяйство, дети увозили к себе. Такое воссоединение у вожегодцев в отличие от устюжан (см. выше) часто происходило с семьями дочерей, нежели сыновей, так как отношения свекровей и невесток в ряде случаев были конфликтными. Отношения зятьев и тещ – спокойнее, и, по высказываниям местных жителей, многие тещи «ладили» с зятьями.

Связи родителей с детьми, жившими в одной деревне, постоянны и могли быть каждодневными: это и помощь в хозяйстве, и присмотр старших за внуками, и помощь в повседневных домашних делах (покупки в магазинах, стирка, уборка в доме, баня и т.п.). Но особенно в деревне велика роль родителей в воспитании внуков.

Осуществлялись связи семей и с другими родственниками, прежде всего с близкими – братьями и сестрами (родными и двоюродными), с дядями, тетями, со свойственниками – с золовками, свояченицами (своячельницами – на Вожеге). Там всегда можно было найти семьи, в которых проживали одинокие родственники, помогавшие в семейных делах, особенно в воспитании детей. Близкими оставались связи с дядями и тетями, если последние были крестными племянников. Даже при отсутствии крещения дядей и тетей называли *божами* и считали их близкими родственниками. Заботились и о престарелых одиноких родственниках: помогали в домашних делах, в работах на огороде, приносили воду, дрова, продукты и т.д. С живущими вдали родственниками у вожегодцев связи были редкими и сводились к нечастым посещениям, к приездам в гости, встречам по семейным праздникам, торжествам. Братско-сестринские связи, прежде в русских семьях очень тесные, становились эпизодическими, так как братья и сестры в то время уже часто были территориально разобщены. Иногда братья или сестры заботились о малолетних племянниках, особенно, когда последние воспитывались без отцов. В старину обычай заботиться о племянниках-сиротах был негласным правилом и осуществлялся как само собой разумеющееся.

Нетесными стали братско-сестринские связи и у великоустюжских крестьян, так как вырастая, дети уходили из родительского дома и их жизнь складывалась у каждого в своей семье. Такие связи оставались довольно прочными у старшего поколения жителей. Они не только помогали друг другу в различных хозяйственных работах, но и все время оказывали друг другу поддержку в разных делах; в их отношениях проявлялось уважение младших к старшим, чувствовался авторитет старших, которые считали своей обязанностью до конца жизни помогать семьям овдовевших братьев или сестер деньгами, продуктами питания, воспитанием и обучением их детей. У молодого поколения жителей такие связи были уже ослаблены. Прежде же родственные связи устюжских семей были довольно широкими, так как включали в свой круг и свойственников, и духовных родственников (крестных и крестников, побратимов и посестримов – не родных, а обменявшихся крестами). Между ними осуществлялась постоянная взаимопомощь во всех делах и семейных событиях. В конце 1980-х – начале 1990-х годов еще существовала помошь со стороны родственников (двоюродных, троюродных, племянников, внучатых племянников и т.п.) престарелым людям, живущим поблизости. Дальние родственники и свойственники, даже приезжая издалека, также помогали в разных делах своим старым родным (снохи, зятья и их родители – своим сватам и т.п.).

Родственные связи в изучаемых деревнях заменялись соседскими, чему способствовало близкое проживание и совместный труд в колхозах на Вожеге и в совхозе в Устюге. «Без помощи соседей в деревне не проживешь», – рассказывали информаторы.

Виды этой помощи были разнообразны: это и совместные работы на приусадебных участках (вспахать землю под картофель весной, убрать его осенью); помочь в домашних делах, особенно в уходе за скотом; в случаях болезней соседей; помощь в семейных торжествах и событиях; денежная помощь в бедственных случаях или при покупке скота; подвозка грузов и совместное приобретение вещей. Соседи первыми приходили и на деревенские помочи, которые в редких случаях можно было еще наблюдать в деревнях в те годы. Такие связи нередко перерастали в дружеские, как говорили об этом вожегодцы: «с соседями вместе и на работу, и в гости, они и детей помогут вырастить». О тех же, с кем не было такого общения, говорили: «они, как Украина» (далекие друг другу, нет с ними дружеских отношений).

Развились у деревенских семей и производственные связи. Многим престарелым и одиноким людям помогали колхоз (в Вожекрае) или совхоз (в Устюжском), комиссии сельсоветов, особенно в заготовке дров или сена. «Шефство» над престарелыми, как говорили местные жители, осуществляли и школьники, работая в приусадебных участках, принося воду или убирая дом. Производственные связи особенно развились у молодых семей, которые стали прибегать к помощи друзей, товарищей по работе, учебе.

Традиции таких связей в русской деревне, особенно родственные и соседские, очень давние, они не потеряли своего значения до настоящего времени. Подтверждением этому служат и данные, собранные в экспедиции по изучению семьи. Этот материал свидетельствует о том, что местная сельская семья развивалась в том же русле, что и семья других регионов, где преобладают русские. Изменения, происходившие в ней, были результатом общих перемен в хозяйственной, социальной, культурной жизни деревни. Полевой материал по брачно-семейным отношениям в вологодских селениях, как и другой этнографический материал, полученный в экспедициях, свидетельствует о единстве народной культуры русских. Даже по ограниченным данным на примере изучаемых районов можно судить об этом единстве, а в пределах североевропейского региона – о единстве культуры населения Русского Севера. Материал выявляет и отдельные локальные особенности этой культуры и показывает связи рассматриваемых районов с другими северными территориями.

¹ Архив ИЭА РАН. Фонд Восточнославянской экспедиции. Вологодский отряд. Д. 8334, 8710.

² Белых А.В. Усть-Алексеевское раньше и теперь. Рукопись хранится в библиотеке с. Усть-Алексеевского Великоустюжского района. С. 5.

³ Там же. С. 6.

*Н.А. Дубова, А.И. Нечвалода, Е.А. Рожанская,
Н.А. Суворова, Р.И. Якупов*

КОМПЛЕКСНЫЕ ЭТНОЛОГО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В БАШКОРТОСТАНЕ

Башкортостан занимает восточную половину Волго-Уральского историко-культурного региона. Здесь представлено все его этно-культурное многоцветье: финно-угорские, славянские, тюркские этносы¹. Население Республики Башкортостан отличается чрезвычайной мозаичностью этнического состава, причем чересполосное расселение представителей разных народов во многих районах республики является скорее правилом, чем исключением. В 1989 г. 21,9% населения здесь составляли башкиры, 39,3% – русские, 28,4% – татары (среди сельского населения башкиры – 34,9%, русские – 18,4%, татары – 33,2%)². В республике есть районы, где относительно компактно проживают марийцы, чуваши; существуют многочисленные мордовские, украинские, белорусские, латышские, немецкие поселения. Такая картина расселения сформировалась исторически в результате миграций представителей многих народов на территорию края в течение нескольких столетий, урбанизационных и других процессов XX в. Немаловажное значение в формировании этнической карты этой области имеет и весьма сложная история длительного взаимодействия башкир и татар, сама по себе представляющая довольно непростую проблему этнической истории.

Большинство этносов региона, как в этнографическом, так и в антропологическом аспектах изучены слабо. Южный Урал, и Башкортостан, в частности, во многих отношениях является узловым регионом. Например, для этнологии он дает бесценный материал для анализа древнейшей и современной истории взаимодействия финно-угорских и тюркских народов. С точки зрения антропологии, именно с ним связана проблема уральской расы, а также антропологического взаимодействия кочевых и оседлых популяций. Как и во многих других случаях, в исследовании подобного рода проблем наилучшие результаты дает применение комплекса этноархеологических, этнографических, антропологических и этносоциологических методов, использование современной многомерной статистики.

Этнографические описания народов, проживающих в пределах Южного Урала, могут быть отмечены уже в дореволюционной историографии. Эти наблюдения соответствовали существовавшим в XVIII–XIX вв. методикам исследований и историософским концепциям. В настоящее время часть публикаций того времени, в частности работы П.И. Рычкова, П.С. Палласа, И.И. Лепехина, Г. Ахмарова, П. Небольсина, Н.Ф. Катанова, других авторов, могут в известном смысле быть отнесены к разряду первоис-

точников по исторической этнографии, поскольку они основаны на непосредственном наблюдении современников.

Исследования второй половины XX столетия охватили в основном титульные этносы республик и областей Урало-Поволжья. В частности, по Башкортостану наиболее изученными в этнографическом и антропологическом отношении оказались башкиры. Другие этнографические группы региона до недавнего времени почти не были обследованы. Уже десятилетие сотрудники Центра этнологических исследований (ЦЭИ) и Института истории, языка и литературы (ИИЯЛ) Уфимского научного центра (УНЦ) РАН изучают различные аспекты этнографии татар, мордвы, удмуртов, чувашей, русских, украинцев, татар. Пока остаются вне поля зрения специалистов группы марийского, мишарского, нагайбакского, латышского, белорусского населения Республики Башкортостан. Системного анализа этнической истории региона, основанного на данных смежных дисциплин, так же проведено не было. Прекрасным исключением в этой области является серия работ члена-корреспондента РАН Р.Г. Кузеева, в том числе его монография «Народы Поволжья и Южного Урала. Этногенетический взгляд на историю»³. В этой книге анализируются этнические процессы, имевшие место в Волго-Уральском регионе во II тыс. н.э., в ней же сформулированы первоочередные задачи дальнейших этнолого-антропологических изысканий.

В настоящее время в ЦЭИ, ИИЯЛ УНЦ РАН, Башкирском государственном университете (БГУ) и Башкирском государственном педагогическом университете (БГПУ) накоплены значительные материалы этносоциологических исследований, проведенных в разные годы названными учреждениями совместно с МГУ, ИЭА РАН, СПбГУ. Они еще практически не обобщены и не проанализированы. Работой, в которой частично были использованы результаты социологических исследований 1986, 1993, 1995 гг. является монография Р.Р. Галлямова⁴. Эти же материалы по башкирам привлечены в монографии М.Д. Киекбаева⁵. Татариям посвящена монография Р.И. Якупова⁶. Остальные этнические общности пока остаются практически вне поля зрения этносоциологов.

Среди исследователей, много сделавших для изучения физических характеристик древнего и современного населения региона, нельзя не назвать имена В.М. Флоринского (1874)⁷, Н.М. Малиева (1876)⁸, П.С. Назарова (1890)⁹, Д.П. Никольского (1899)¹⁰ и А.Н. Абрамова (1907)¹¹. Особое место в этом ряду занимают имена С.И. Руденко и М.С. Акимовой.

С.И. Руденко, будучи еще студентом, в 1906–1907 гг. совершил поездки по башкирским волостям Пермской, Уфимской и Оренбургской губерний для сбора этнографических, фольклорных и антропологических сведений. Материалы этой и более поздних его поездок легли в основу трех его монографий «Башкиры» (1916, 1925,

1955)¹². С.И. Руденко выделил три области расселения башкир – восточную, юго-западную и северо-западную, – население которых различается по своим антропологическим характеристикам, прежде всего особенностями строения головы и лица. Каждую из областей С.И. Руденко подразделил на подобласти или районы, население которых обладает специфическими чертами внешности. Именно ему принадлежит и описание процесса формирования физического облика современных башкир. Он считал, что основу их антропологического типа составляет древнее европеоидное население, расселившееся на территории Южного Урала и Приуралья на рубеже и в начале I тыс. н.э. из более южных районов. В формировании башкир важную роль сыграли процессы смешения носителей этого древнего европеоидного типа с монголоидными и европеоидно-монголоидными вариантами южного и юго-восточного происхождения, а также с представителями уральской расы.

Изучение антропологических особенностей населения Башкирии было продолжено летом 1928 г. экспедицией Академии наук, которую вновь возглавил С.И. Руденко. Основной ее задачей было сравнительное исследование мужчин, а также женщин разных народов, живущих на этой территории. Были расширены и методики, по которым проводилось обследование: кроме соматологической (изучение размеров и пропорций тела, показателей физического развития, проведенное С.Ф. Бароновым¹³), была использована и серологическая программа (исследование групп крови были осуществлены М.Ш. Асфаганом, Т.Я. Кузьминой¹⁴). В то же время, кефалоскопическая программа (описание цвета и формы волос, глаз, формы лица, носа и пр.) в силу ее слабой разработанности в то время, не использовалась. Экспедиции удалось изучить башкир нескольких районов, марийцев, удмуртов, мишарей и тептярей.

После значительного перерыва антропологические исследования в Башкирии были возобновлены сотрудникой НИИ антропологии МГУ М.С. Акимовой в 1960-х годах. Под ее руководством в 1963–1965 гг. по антропометрической, дерматоглифической и серологической (группы крови систем АВО, Rh, MN) программам было исследовано 8 территориальных групп башкир в Башкирии, 3 группы – в Челябинской области, группы татар, марийцев, удмуртов, проживавших в трех районах Башкортостана¹⁵. Именно М.С. Акимовой тщательно проанализированы и крааниологические материалы, собранные с 1954 по 1963 г. на территории расселения башкир (в первую очередь северных)¹⁶. Анализ собранных данных (как о современном, так и о древнем населении) подтвердил, что по антропологическому типу северные башкиры больше сближаются с финскими народами Волго-Камья и казанскими татарами, нежели с казахами и каракалпаками, в сложении которых большую роль играли кипчаки. В то же время подчеркнута и неоднородность внешнего облика башкир разных регионов. Наибольшие различия М.С. Аки-

мовой были отмечены между северо-западными и зауральскими группами. Результаты анализа распределения групп крови не дали четкой картины, позволяющей говорить о различиях между территориальными группами башкир, так же как и в целом для изучения смешанных групп населения. Среди башкир ею намечены четыре антропологических компонента: субуральский и светлый европеоидный типы, связанные своим происхождением с местным древним населением, которое жило в северных районах Башкортостана до прихода тюркоязычных групп; темный европеоидный (понтийский) компонент, который был характерен для сармато-аланских племен, и южносибирский (смешанный монголоидно-европеоидный) тип, принадлежавший части предков башкир, более поздним тюркоязычным племенам и сближающийся с типом, характерным ныне для казахов и киргизов. Поскольку среди восточных башкир монголоидный компонент выявлялся более отчетливо, М.С. Акимова сделала вывод, что в их этногенезе пришлые племена сыграли более заметную роль по сравнению с другими группами. В заключение своей последней статьи она отмечает, что для окончательного решения очень сложной проблемы этногенеза башкир необходимо иметь значительно большие антропологические материалы¹⁷.

Эту задачу решал Р.М. Юсупов, собравший за 1977–1987 гг. и проанализировавший 17 краниологических серий башкир XVIII – начала XX в.¹⁸ Материалы характеризуют практически всю территорию современного Башкортостана (за исключением северо-северо-запада), Аргаяшский район Челябинской области и Бардымский район Пермской области. Результаты межгруппового анализа позволили выделить среди башкир, так же как и на соматологическом материале, четыре краниологических комплекса признаков, отличающихся в основном долей монголоидного компонента. Но выделенные краниокомплексы не обнаружили между собой резких различий, что заставило автора сделать вывод о том, что антропологические процессы в Башкортостане идут в направлении нивелировки территориальных различий в физическом типе населения и сужения размаха изменчивости величин краниологических характеристик. В заключение автор подчеркивает необходимость накопления палеоантропологических данных о древнем и средневековом населении Южного Урала.

В 1980-х годах было продолжено изучение и современного населения республики. Вопросы формирования финно-язычных народов и их взаимодействия с тюрко-язычными рассматривала Советско-Финляндская медико-антропологическая экспедиция. Она проводила всестороннее обследование башкир Архангельского, Стерлибашевского и Илишевского районов по очень широкой программе, включавшей кефалометрию, кефалоскопию, чувствительность к фенилтиокарбамиду (особенность, имеющая достаточную простую наследственную основу, сопоставимую с группами кро-

ви), одонтологию (изучение зубной системы), офтальмоскопию (изучение зрения), серологию (несколько генетических компонентов крови) и дерматоглифику. Материалы экспедиции значительно обогатили и расширили знания об особенностях физического облика башкир. Исследователи пришли к выводу, что башкиры, имея в целом черты метисной (европеоидно-монголоидной) популяции, сохраняют территориальные различия, что позволяет говорить о неоднозначности процессов этногенеза в регионе. Северо- и юго-западные группы башкир оказались близки к популяциям народов Поволжья и Прикамья¹⁹.

С 1970-х годов ведется изучение популяционной генетики башкир. Использование новых генетических маркеров и более тонких, чем ранее методов анализа, показали возможность привлечения генетических компонентов крови для изучения этногенеза и этнической истории башкир и других народов Волго-Уральского региона²⁰. Полученные данные позволяют оценить время формирования отдельных племенных групп современных башкир, говорить о времени их появления на современной территории Башкортостана, роли метисации в их сложении. В целом, полученные данные не противоречат положениям, высказанным в работах по краинологии и соматологии. Они свидетельствуют о значительности вклада древнейшего местного населения в генофонд современных башкир, смешении его с пришлым кочевым населением. Кроме того, обнаруживается и достаточно высокая гомогенность по генетическим показателям крови микропопуляций башкир.

В 1998–1999 гг. группой под руководством В.А. Бацевича по оригинальной программе, включающей морфологию головы и тела, дерматоглифику, одонтологию, серологию и рентгенографию, были изучены зауральские башкиры в Абзелиловском и Белорецком районах и чуваши – в Аургазинском и Бижбуляцком районах Башкортостана.

Таким образом, несмотря на то что на антропологической карте России башкиры оказываются достаточно хорошо изученным народом, сказать что разрешены все вопросы, связанные со временем сложения физического облика населения Башкортостана, антропологических компонентах, вошедших в его состав, в настоящее время, по-видимому, было бы неверно. Особенно это касается небашкирских народов, этнографических групп населения (таких как татары-кряшены, нагайбаки, тентяри, мишари, мордва, русские староверы и горнозаводчане), а также башкир северо-северо-западных районов республики. Кроме того, большинство антропологических материалов (по одонтологии, дерматоглифике, кефалометрии и кефалоскопии) характеризуют население Башкортостана далеко не в равной степени: одни группы обследованы по одной системе признаков, другие – по другой, третьи – вообще такими исследованиями не охвачены. Исходя из вышесказанного, организация комплексного

антропологического изучения всей территории республики с применением новейших методик и методов анализа была бы целесообразна. Такой анализ наиболее эффективен, когда он проводится в комплексе с исследованием демографических, этнографических, других социальных процессов.

Именно такая проблема была сформулирована и получила поддержку РГНФ (грант № 01-01-00375а, рук. Р.И. Якупов). Данная тема предполагает изучение истории формирования населения Южного Урала (в первую очередь, северной части Башкортостана и прилегающих областей), исторических контактов народов, живших на данной территории и современных этнических процессов по антропологическим и этнокультурным характеристикам.

Северные районы Башкортостана, южной части Пермской области и средней Камы – особая область Приуралья. Ее заселение было процессом сложным, растянувшимся на многие столетия. Исследованию этой проблемы уделяли внимание многие специалисты. Подробно вопрос был рассмотрен А.В. Черныхом²¹. С ранних этапов в формировании населения региона участвовали финно-угорские и тюркские народы. Во II–VII вв. на этой территории обитали племена бахмутинской культуры, которую большинство исследователей связывает с уграми²². Кроме того, некоторые специалисты допускают, что в формировании племен бахмутинской культуры V–VII вв. участвовало и пришлое, тюркское население²³. В культуре населения края в VIII–IX вв., которое исследователи определяют уже как башкирское, сохранились элементы, восходящие к культуре местных племен V–VII вв.²⁴ В этноисторических преданиях северных башкир также отразилось смешение их предков с аборигенным населением²⁵. Выводы Б.Н. Вишневского, основанные на антропологических исследованиях, тоже свидетельствуют об участии угрев в формировании северных башкир²⁶.

Вопрос о времени появления в Южном Прикамье башкирских племен не решен окончательно. В этноисторических сказаниях пермских башкир сохранилось предание о том, что их предки покинули древнюю родину в Булгарской области в конце XII в.²⁷ Однако Р.Г. Кузеев считает, что в Прикамье, по Тулве, Бую, верховьям Таныпа башкиры расселились позже, в XIII–XIV вв. Движение башкирских племен на север, по мнению исследователей, было вызвано проникновением в юго-западную Башкирию кипчаков²⁸. В известных в настоящее время русских письменных источниках пермские башкиры упоминаются лишь в 1596 г.²⁹

История сложения самосознания тюркского населения Северного Башкортостана и южных районов Пермской области до сих пор остается одной из самых обсуждаемых научных проблем региона. Так, например, Р.Г. Кузеев и Н.В. Бикбулатов считают, что башкирское самосознание этой группы сохраняется устойчиво и это свидетельствует об ее принадлежности к башкирскому этносу³⁰. Д.М. Ис-

хаков и Д.В. Рамазанова полагают, что их этническое самосознание поддерживается фактором проживания группы в Башкортостане и целенаправленными административными мерами³¹. В соответствии с этим выдвинуты гипотезы о том, что тюркское население указанной области является одним из древнейших и крупных компонентов башкирского этноса (Р.Г. Кузеев) и, напротив, – о вхождении этих групп в качестве компонента в татарский этнос (Д.М. Исхаков). Часть исследователей полагает, что в XVII–XVIII вв. (Д.В. Рамазанова) или с XIX – начала XX в. (В.Г. Садур)³² имела место ассимиляция башкир татарами. Другая часть доказывает, что ассимилятивные процессы не завершились (А.А. Юлдашев³³). Р.Г. Кузеев и Т.Г. Баишев считают, что природа контактов башкир и татар была не ассимилятивной, а имел место этнокультурный синтез. В процессе проведения работ в Бардымском, Октябрьском и в Куединском районах по теме «Характеристика этносоциальных процессов в Пермской области в условиях перехода к рынку»³⁴, предложенной Администрацией Пермской области в 1993–1997 гг. нами были получены данные, свидетельствующие скорее об особом, а не башкирском или татарском самосознании тюркоязычного населения указанных районов. Эти материалы подтверждают сведения Р.Г. Кузеева и А.Р. Ганеевой³⁵ о том, что нередко в одних и тех же семьях одни родные братья или сестры относят себя к башкирам, а другие – к татарам. А.Р. Ганеева отмечает, что этническое развитие татар и башкир западных районов Башкортостана существенно отличается от магистрального развития своих этнических массивов³⁶.

Кроме того, надо отметить, что на протяжении, по крайней мере, последних полутора столетий статистика фиксировала массовые случаи изменения этнической принадлежности, когда часть татар при проведении очередной переписи записывалась башкирами, и наоборот, часть башкир – татарами. Так, по данным переписи 1989 г. в некоторых районах Башкортостана существенно снизилась численность башкир и, соответственно, возросло число татар, тогда как предыдущая перепись 1979 г. отмечала обратные явления³⁷. Мы здесь лишь слегка затронули данную весьма сложную проблему.

В задачи, которые нам предстояло решить, не входило выяснение причин выбора группой той или иной формы самоидентификации. Указанная выше тема направлена на изучение истории сложения населения северных районов Башкортостана и прилегающих областей. Она предполагает: обобщение имеющихся данных по средневековой археологии Южного Урала и новые изыскания (по периоду позднего средневековья и нового времени); проведение антропологического обследования разных этнографических групп населения; организацию этнографического наблюдения в среде татар-кряшен, ногайбаков, тептярей, мишарей, мордвы и русских староверов, практически не изученных в этнографическом отношении. Для обобщения привлекаются материалы проведенных ранее полевых

Таблица 1. Антропологические материалы, полученные в результате полевых выездов 2001 и 2003 гг.

Населенные пункты (с., д.)	Национальность	Кефалометрия и кефалоскопия		Odontология		Dermатоглифика	
		Мужчины	Женщины	Мальчики	Девочки	Мальчики	Девочки
Аскинский район							
Кашка, Амирово	Башкиры	199	201	91	91	152	144
Янаульский район							
Новый Артаул	Татары и башкиры	43	74	23	30	36	49
Кисек-Каин	Татары и башкиры	31	58	17	24	64	74
Прогресс	Татары и башкиры	43	30	23	18	—	—
Вотская Урада, Шудек,	Удмурты	84	87	23	16	68	63
Ирдуганово	Марийцы	28	23	5	5	23	30
Сусады-Эболак	Марийцы	55	34	18	19	27	30
Калтасинский район							
Нижний Качмаш	Марийцы	—	—	113	106	113	106
Большой Качак	Удмурты	—	—	80	87	80	87
ВСЕГО:		483	507	393	396	563	583

исследований по этнографии удмуртов, марийцев, чувашей, башкир и татар. Социологическому анализу подвергнуты современные этнические процессы в регионе и этнополитическая ситуация. В результате будут не только получены новые данные по антропологии, исторической и современной этнографии региона, но и даны объективные оценки этнических процессов, основанные на совокупном мнении специалистов разных областей исторической науки.

Первый полевой выезд по данной проблеме состоялся летом 2001 г. Работы проводились в Янаульском и Аскинском районах Рес-

публики Башкортостан. Программа работ включала антропологическое обследование населения (кефалометрия и кефалоскопия выполнялась Н.А. Дубовой, Е.А. Рожанской и Н.А. Суворовой; одонтологическая программа проводилась Н.А. Суворовой; дерматоглифическая – А.И. Нечвалодой; забор крови из вены для последующего анализа ДНК – сотрудниками Института биохимии и генетики Уфимского научного центра РАН); работу с походзяйственными книгами (ее, в основном, проводил В.В. Сидоров, в случае необходимости ему помогали другие участники экспедиции). А.Р. Ширгазин изучал сельскую архитектуру, планировку населенных пунктов; Е.С. Данилко – этнографические особенности старообрядческого населения северных районов Башкортостана; Р.И. Якупов и А.Д. Коростелев собирали сведения по истории сложения обследуемых населенных пунктов и этнографическим особенностям населения; Ахметова Г.Ф. проводила гендерные исследования. Информация о собранном материале представлена в табл. 1.

Изучение антропологической ситуации на северо-западе Башкортостана (Янаульский и Аскинский районы) показало, что длительное проживание групп марийцев и удмуртов в иноэтническом окружении не повлияло на основные характеристики дерматоглифического комплекса у женщин. Как на этническом уровне, так и на уровне территориальных групп марийки, удмуртки, татарки и башкирки связаны самым тесным образом (рис. 1).

Однако, обособленное проживание от основного этнического массива привело к значительному снижению доли восточного компонента и занятию мужчинами удмуртами изолированного положения как на фоне четырех изучаемых групп, так и на фоне локальных подразделений северных и южных удмуртов (рис. 2).

Очень малые величины обобщенных дерматоглифических расстояний (ОДР) между жителями деревень Новый Артаул и Кисак-Кайн Янаульского района и башкирами, свидетельствующие о большом сходстве дерматоглифических комплексов, с одной стороны, и значительная удаленность их от всех территориальных групп татар – с другой, позволяют считать жителей названных деревень близкими к потомкам коренного башкирского населения.

На этническом уровне, подразумевающем анализ суммарных выборок по каждому народу, удмуртки, марийки, татарки и башкирки связаны самым тесным образом по критерию статистического сходства, причем величина ОДР между марийками и удмуртками попадает в категорию очень малых. При переходе на межгрупповой уровень, на котором анализируются взаимоотношения между марийками, удмуртками, татарками и башкирками северо-западных районов Башкортостана, картина принципиально не меняется: марийки так же объединяются с удмуртками, а татарки с башкирками. Следует, однако, отметить, что у изученных нами мариец произошло значительное уменьшение величины восточного комплекса по

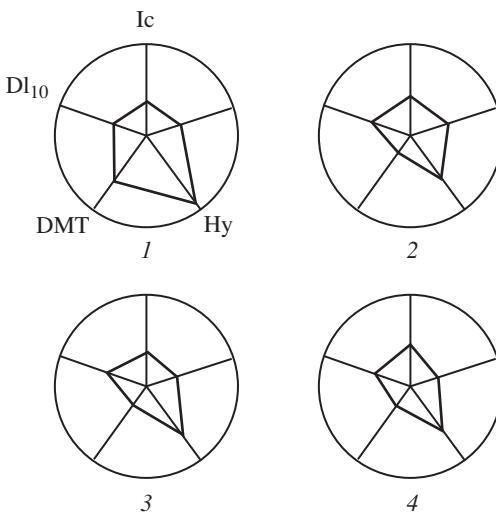


Рис. 1. Дерматоглифические полигоны локальных групп Северо-Западного Башкортостана (женщины)

1 – удмурты, 2 – марийцы, 3 – татаро-башкирское население, 4 – башкиры

сравнению с марийками в целом (60,4 и 48,1). Для мужских групп на этническом уровне исследователями ранее была установлена близость удмуртов, башкир, марийцев, татар, величины ОДР между которыми относились к категории малых и очень малых

(между удмуртами и башкирами)³⁸. Совершенно иная картина наблюдается, если мы рассматриваем взаимодействие групп марийцев, удмуртов, татар и башкир северо-западного Башкортостана. Здесь, как и у женщин, наиболее близки по комплексу дерматоглифических характеристик башкиры и татары, а удмурты заняли изолированное положение.

Учитывая, что удмуртские и марийские населенные пункты крайне малочисленны и не позволяли получить достаточные для статистического анализа материалы, в январе 2003 г. Н.А. Суворова и Н. Харламова совершили дополнительный полевой выезд в Калтасинский район, где получили значительные по численности выборки. Марийцы исследовались в деревнях Нижний и Верхний Качмаш, Калмаш, Кокуш, Ильчибай, Новый Оръебаш (в таблице они объединены под названием Нижний Качмаш), а удмурты – в деревнях Большой и Малый Качак, Качкин-Турай, Кургак (в таблице обозначены как Большой Качак).

В 2002 г. Н.А. Суворовой и Е.А. Рожанской был осуществлен сбор данных по антропологии народов, проживающих в Башкортостане. Для получения сравнительного для северо-западных групп (и в какой-то мере контрастного) материала по одонтологии и дерматоглифике были выбраны районы с преобладающим в значительной степени башкирским населением. Работы проходили на юго-востоке и юге республики: в Баймакском, Хайбулинском, Зилаирском, Зианчуринском и Кугарчинском районах. Башкиры, проживающие на изученной территории, относятся к юго-восточной этнографической группе и представлены такими родоплеменными подразделениями, как *юрматы*, *бурзян*, *усерган*, *тамгаур*, *тамьян*, *кыпчак*³⁹.

Рис. 2. Дерматоглифические полигоны локальных групп Северо-Западного Башкортостана (мужчины)

Обозначения групп те же, что на рис. 1

Первые антропологические сведения о юго-восточных башкирах, как выше в общей форме это уже отмечалось, были получены С.И. Руденко еще в 1907 г. Он писал, что потомки родоплеменных групп *усерган*, *тангаур*, *бурзян*, *карагай-кыпчаков*, живущих по левому берегу р. Белой характеризуются примерно теми же признаками, что и северо-восточные башкиры, отличаясь от них меньшей шириной лица, более широким носом. По наблюдениям С.И. Руденко, юго-восточные башкиры менее однородны и имеют много общих черт с казахами Среднего Жуза. В последующие годы, хотя на Южном Урале работала не одна антропологическая экспедиция, однако на юго-востоке их работы не разворачивались.

Помимо наблюдений С.И. Руденко почти вековой давности, в нашем распоряжении имеются сведения о трех краниологических сериях, полученных Р.М. Юсуповым в результате раскопок заброшенных башкирских кладбищ XVII–XIX вв. и наиболее старых участков кладбищ начала XX в. в деревнях Иштуганово, Кусеево и Аллагуватово. Анализ полученных серий показал, что они составляют основу наиболее европеоидного среди башкир краниологического комплекса⁴⁰.

В ходе экспедиции Н.А. Суворовой и Е.А. Рожанской были собраны материалы по особенностям строения зубной системы и кожных узоров пальцев рук и ладоней потомков племени *бурзян* (деревни Темясово, Кусеево, 2-е Иткулово Баймакского района), *тангаур* (село Юлдыбаево Зилаирского района), *усерган* (деревня Большешибево Хайбуллинского района, Биштеряк и Баишево Зианчуринского района) и *кыпчак* (деревни Ибраево и Серегулово Зианчуринского района, Бикбулатово, Нукаево, Новохвалинское, Худайбердино и Калдарово Кугарчинского района). В общей сложности было обследовано около 1600 человек (табл. 2).

С целью изучения антропологических аспектов адаптации, изучения внутри- и межпопуляционной соизменчивости физиологических и морфологических признаков, а также оценки резервов адап-

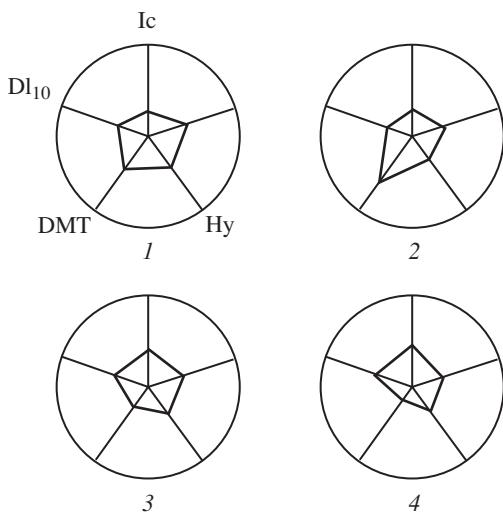


Таблица 2. Дерматоглифические и одонтологические материалы, полученные в результате полевого выезда 2002 г.

№	Пункт	Объем выборки			
		дерматоглифика		одонтология	
		М	Ж	М	Ж
Баймакский район					
1	Темясово	110	107	106	109
2	Кусеево	53	48	53	48
3	2-е Иткулово	66	63	67	90
Зилаирский район					
4	Юлдыбаево	113	105	99	96
Хайбуллинский район					
5	Большеабишево, Н. Арслангулово	120	95	120	95
Зианчуринский район					
6	Баишево, Биштеряк	111	126	111	126
7	Серегулово, Ибраево	91	79	91	79
Кугарчинский район					
8	Бикбулатово, Нукаево	88	114	88	114
9	Худайбердино, Калдапово	62	80	62	80
ВСЕГО:		814	817	797	837

тации групп был проведен сбор материала по антропометрической и антропоскопической программам (соматология) и были получены кардиограммы и ритмограммы, характеризующие работу сердечно-сосудистой системы обследованных (табл. 3). Изученное население по географической приуроченности и кругу брачных связей можно разделить на две популяции: степной зоны и зоны низкогорья. Население степной зоны по родо-племенному делению относится к *ногай-бурзянам*, зоны низкогорья – к *усерганам*. Программа обследования кратко охарактеризована в одной из статей данного сборника⁴¹.

Необходимо заметить, что башкиры до сих пор очень слабо изучены одонтологически. В научный оборот введены всего три выборки: башкир Архангельского, Илишевского и Стерлибашевского

Таблица 3. Соматологические и физиологические данные, полученные в юго-восточных районах Башкортостана

№	Населенные пункты	Мужчины	Женщины
	Степная зона	98	92
1	Темясово	38	73
2	2-е Иткулово	60	19
	Зона низкогорья	100	111
3	Большеабишево и Малоарсоангулово	39	62
4	Баишево	29	35
5	Биштеряк	32	14
ВСЕГО:		198	203

Таблица 4. Краниологические серии башкир, обработанные по одонтологической программе

№	Памятник	Родоплеменная принадлежность	Территория	Численность серии
1	Старо-Кулуво (XVIII–XIX вв.)	Табын Айле	Аргаяшский р-н Челябинской обл.	43
2	Яр-аул (XIX в.)	Табын Айле	Аргаяшский р-н Челябинской обл.	29
3	Муллахаево (XVIII–XX вв.)	Табын	Архангельский р-н Башкортостана	35
4	Кусеево (XVIII–XIX вв.)	Бурзян Кыпчак	Баймакский р-н Башкортостана	35
5	Акбулатово (начало XX в.)	Бурзян	Бурзянский р-н Башкортостана	81
6	Султанаево	Гайна	Бардымский р-н Пермской обл.	36
7	Кара-агачево (начало XX в.)	Усерган Тангаур	Хайбуллинский р-н Башкортостана	21
8	Иштуганово (XVIII–XIX вв.)	Бурзян Кыпчак	Мелеузовский р-н Башкортостана	41
9	Абдрашитово (XIX в.)	Айле	Дуванский р-н Башкортостана	44
ВСЕГО:				365

районов, полученные в результате работ Советско-Финской антропологической экспедиции. Их анализ выявил «чрезвычайно своеобразный одонтологический комплекс, не имеющий аналогов в соседних популяциях»⁴². Установить же истоки и причины этого своеобразия, отражающего сложные этногенетические процессы, протекавшие на территории Южного Урала (и шире – Урало-Поволжья в целом), опираясь на имеющийся материал, невозможно.

Для прояснения этой проблемы в течение 2002 г. Н.А. Суворовой была осуществлена обработка крааниологических серий, хранящихся в Институте истории, языка и литературы, в Центре этнологических исследований Уфимского научного центра РАН и в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (табл. 4).

В данном сообщении нами приводятся информация о проводимых исследованиях и первые результаты обработки материала. Поэтому какие-либо окончательные выводы относительно взаимного сходства и различия анализируемых групп между собой еще ждут своего обоснования. Тем не менее, одно из основных положений может быть подтверждено уже и сейчас. Все этносы изучаемого региона являются сложными системами, включившими в свой состав значительное число разных антропологических компонентов.

¹ Кузеев Р.Г. Введение // Народы Башкортостана. Уфа, 2002. С. 11–14.

² Подсчитано А.Д. Коростелевым по: Национальный состав населения СССР. По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. М., 1991. С. 34; Цит. по: Коростелев А.Д. Компьютерный подход к исследованию динамики этнической идентичности населения сельских поселений Башкортостана // Электронные библиотеки и базы данных по истории Евразии в Средние века. М., 1999. Вып. 7.

³ Кузеев Р.Г. Народы Поволжья и Южного Урала. Этногенетический взгляд на историю. М., 1992.

⁴ Галлямов Р.Р. Многонациональный город: Этносоциологические очерки. Уфа, 1996.

⁵ Киехбаев М.Д. Башкиры в городах Башкортостана: история и современность. Уфа, 2000.

⁶ Якупов Р.И. Тептяри: историко-этнологические очерки. К проблеме генезиса этничности. М., 2001.

⁷ Флоринский В.М. Башкирия и башкиры // Вестник Европы. 1874. Т. 6, кн. 12.

⁸ Малиев Н.М. Антропологический очерк башкир // Труды Общества естествоиспытателей при Казанском университете. Казань, 1876. Т. 5, вып. 5.

⁹ Назаров П.С. К антропологии башкир // Известия Общества любителей естествознания. 1890. Т. 18, вып. 2, 9.

¹⁰ Никольский Д.П. Башкиры: этнографические и санитарно-антропологические исследования. СПб., 1899.

¹¹ Абрамов А.Н. Башкиры // Русский антропологический журнал. 1907. № 3–4.

¹² Руденко С.И. Башкиры: Опыт этнологической монографии. Ч. 1: Физический тип башкир // Записки Русского Географического общества. 1916. Т. 43,

вып. 1; *Он же*. Башкиры: Опыт этнологической монографии. Быт башкир // Записки Русского Географического общества. 1925. Т. 43, вып. 2; *Он же*. Башкиры: Историко-этнографические очерки. М.; Л., 1955.

¹³ Баронов С.Ф. К сравнительному изучению народностей БАССР // Приложение к журналу «Хозяйство Башкирии». 1929. № 8–9.

¹⁴ Асфаган М.Ш., Кузьмина Т.Я. Результаты исследования групп крови у народностей Башкирии // Хозяйство Башкирии. 1929. № 7.

¹⁵ Акимова М.С. Этногенез башкир по данным антропологии // Научная сессия по этногенезу башкир: Доклады и сообщения. Уфа, 1969; *Она же*. Этногенез башкир по данным антропологии // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4; *Она же*. Значение данных дерматоглифики для изучения смешанных групп (на башкирском материале) // Человек, эволюция и внутривидовая дифференциация. М., 1972. С. 167–179; *Она же*. Значение данных антропологии, дерматоглифики и серологии для изучения смешанных групп (на башкирском материале) // Вопросы антропологии. 1973. Вып. 44. С. 85–89; *Она же*. Антропологические исследования в Башкирии // Антропология и геногеография. М., 1974. С. 77–96.

¹⁶ Акимова М.С. Антропология древнего населения Приуралья. М., 1968.

¹⁷ Акимова М.С. Антропологические исследования в Башкирии // Антропология и геногеография. М., 1974. С. 96.

¹⁸ Юсупов Р.М. Краниология башкир. Л., 1989; *Он же*. Материалы по краиниологии башкир. Уфа, 1989.

¹⁹ Kajanoja P., Zoubov A.A. (Eds.) Somatology and Population Genetics of the Bashkirs // Annales Academiae Scientiarum Fennicae. Helsinki, 1986. Series A. V. Medica. 175.

²⁰ Рафиков Х.С., Белова И.Ю., Юмагужина Н.Х. (*Спицына Н.Х.*), Кузев Р.Г. Структура популяции башкир в регионе Среднего Поволжья и Урала. Уфа, 1981; Рафиков Х.С., Хуснутдинова Э.К., Долматова И.Ю., Францс Р. и др. Структура и генетическая близость башкир к народам Волго-Уральского региона и Сибири // Антропология и популяционная генетика башкир. Уфа, 1987; *Спицына Н.Х.* Проблемы исторической генетики. М., 1993; Хуснутдинова Э.К. Молекулярная этногенетика народов Волго-Уральского региона. Уфа, 1999 и др. работы.

²¹ Черных А.В. Этнический состав населения и особенности расселения в южном Прикамье в XVI – первой четверти XX в. // Этнические проблемы регионов России. М., 1999. Т. 1.

²² Поносова И.С. Раскопки Сандиянского городища баумутинской культуры // Ученые записки ПГУ. Пермь, 1968. Вып. 4, № 191. С. 98.

²³ Мажитов Н.А. Баумутинская культура: этническая история населения Северной Башкирии середины I тысячелетия нашей эры. М., 1968. С. 75–76; *Он же*. Происхождение башкир (историко-археологический анализ) // Научная сессия по этногенезу башкир. Уфа, 1969. С. 23.

²⁴ Мажитов Н.А. Происхождение башкир (историко-археологический анализ). С. 24–25.

²⁵ Киреев А.Н. Этногенетические легенды и предания башкирского народа // Археология и этнография Башкирии. Уфа, 1971. Т. 4. С. 60–63; Кузев Р.Г. Происхождение башкирского народа. М., 1974. С. 347–352.

²⁶ Вишневский Б.Н. Следы угров на Западном Урале // Ученые записки ПГУ. Пермь, 1960. Т. 12, вып. 1. С. 255–264.

²⁷ Кузев Р.Г. Происхождение башкирского народа. С. 341–346; Черных А.В. Указ. соч. С. 41.

²⁸ Кузев Р.Г. Указ. соч. С. 346.

²⁹ Черных А.В. Указ. соч. С. 41.

³⁰ Например: Кузеев Р.Г., Ганеева А.Р. Северо-западные башкиры: состояние изученности, задачи исследования // Этнические и этнографические группы в СССР и их роль в современных этнокультурных процессах: Тез. докл. Уфа, 1989. С. 170–176; Бикбулатов Н.В. Вопросы взаимодействия и сотрудничества народов Башкортостана в советскую эпоху // Современные этнические процессы в Башкортостане: состояние, проблемы, перспективы исследования. Уфа, 1992. С. 35–51.

³¹ Например: Исхаков Д.М. Из этнической истории татар восточных районов Татарской АССР до начала XX века // К вопросу этнической истории татарского народа. Казань, 1985; Он же. Этнографические группы татар Волго-Уральского региона: (Принципы выделения, формирование, расселение и демография). Казань, 1993; Рамазанова Д.В. Формирование татарских говоров северо-западной Башкирии // Исследования по лексике и грамматике татарского языка. Казань, 1986.

³² Садур В.Г. Межэтнические контакты и этническая неоднородность татарского населения СССР // География и культура этнографических групп татар в СССР. М., 1983.

³³ Юлдашев А.А. Северо-западный диалект башкирского языка в его отношении к литературному языку // Вопросы диалектологии тюркских языков. Фрунзе, 1968.

³⁴ Дубова Н.А., Комарова О.Д., Ямсков А.Н. Факторы формирования межэтнических отношений в среде сельского населения южных районов Пермской области: Исследования по прикладной и неотложной этнологии. М., 1995. № 81; Он же. Русские, башкиры и татары южных районов Пермской области (демографическая и социально-экономическая характеристика) // Этнические проблемы регионов России. М., 1999. Т. 1. С. 227–294.

³⁵ Кузеев Р.Г., Ганеева А.Р. Указ. соч.

³⁶ Ганеева А.Р. Проблема этнокультурного взаимодействия башкир и татар в северо-западной Башкирии (состояние изученности) // Этнос и его подразделения. М., 1992. Ч. 2. С. 58.

³⁷ Корстелев А.Д. Динамика этнического состава сельских поселений Башкортостана (К проблеме татаро-башкирской межэтнической напряженности) // Конфликтная этничность и этнические конфликты. М., 1994. С. 67–92; Он же. Компьютерный подход к исследованию динамики этнической идентичности населения сельских поселений Башкортостана // Электронные библиотеки и базы данных по истории Евразии в Средние века. М., 1999. Вып. 7. С. 148–165.

³⁸ Хитъ Г.Л. Дерматоглифики народов СССР. М., 1983. С. 72.

³⁹ Кузеев Р.Г. Историческая этнография башкирского народа. Уфа, 1978.

⁴⁰ Юсупов Р.М. Краниология башкир. Л., 1989. С. 120.

⁴¹ Дубова Н.А., Варзарь А.М., Суворова Н.А., Рожанская Е.А. Антропологические исследования на юге Молдавии // См. данный сборник.

⁴² Зубов А.А., Сегеда С.П. Антрополого-одонтологические исследования башкирского народа // Антропология и популяционная генетика башкир. Уфа, 1987. С. 30.

*Н.А. Дубова, А.М. Варзарь,
Н.А. Суворова, Е.А. Рожанская*

АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ НА ЮГЕ МОЛДАВИИ

Прутско-Днестровское междуречье было заселено уже начиная с эпохи верхнего палеолита. В этом регионе наиболее рано оформилась древнеземледельческая трипольская культура. Здесь маловодные Буджакские степи соседствуют с лесными богатствами Кодр и черноземами большей части территории современной Молдавии. Культуры насељников Прутско-Днестровского междуречья самым тесным образом всегда были связаны с Балкано-Дунайскими странами. Сильное влияние, начиная с эпохи бронзы, на них оказывают степные скотоводческие племена. Взаимосвязи местного населения с пришлыми группами были многообразными и сложными. Автохтонные племена конфликтовали между собой и с пришельцами, вступали в союзы с последними; в некоторых районах в значительной мересливались с ними, в других – жили раздельно, иногда впремежку. Поэтому и та роль, которую мигранты сыграли в истории разных частей края, оказалась различной. Одни из них почти не нанесли отпечатка на культуру местного населения, другие оставили в ней более заметный след, третьи коренным образом повлияли на последующие судьбы Прото-Днестровья.

Описываемая область долгое время оставалась совершенно неизученной в антропологическом отношении. И если весь палеоантропологический материал с этой территории в настоящее время уже тщательно проанализирован М.С. Великановой¹, то этого нельзя сказать об антропологии современных жителей. Первой работой, посвященной изучению особенностей внешнего облика молдаван, проживающих на территории Бесарабии, было исследование Р.С. Левман, проведенное в 1946–1949 гг. Собранный ею материал, как и написанная на его основе докторская работа, к сожалению, были утеряны. Более того, полученные данные практически не были опубликованы: о них можно судить лишь по информации, представленной в автореферате докторской диссертации². Начиная с 1950-х годов, гагаузы, болгары, несколько групп молдаван Молдавии были изучены в ходе работы Украинской антропологической экспедиции В.Д. Дяченко³. К настоящему времени накоплен обширный материал по распределению частот генов групп крови АВ0 среди популяций Молдавии⁴, но почти полностью отсутствуют данные о частотах генетически детерминированных сывороточных и эритроцитарных систем крови. Нет сведений и о распределении ДНК маркеров в популяциях региона. Комплексного антропологического исследования населения этого региона до настоящего времени вообще не проводилось.

Исходя из вышесказанного, представилось актуальным проведение комплексного антрополого-этнологического исследования на указанной территории. Сформулированная тема «Историческая антропология Молдавии», получившая поддержку РГНФ (проект 02-01-00297а, руководитель – Н.А. Дубова), предполагает изучение истории формирования населения Прuto-Днестровского междуречья, исторических контактов народов, живших на данной территории и современных этнических процессов по комплексу антропологических, генетических, социологических, этнодемографических и других характеристик. Главной целью работ является проведение комплексного антрополого-генетического, этнодемографического и социологического исследования населения Молдавии. Работы проводятся Институтом этнологии и антропологии (ИЭА) РАН с участием сотрудников Института археологии и этнографии (ИАиЭ) АН Республики Молдова и Центра научных исследований и учебно-методических работ Гагаузии (г. Комрат), в том числе в рамках заключенного договора о сотрудничестве.

В проекте поставлены следующие задачи: оценить географическую изменчивость соматологических, кефалометрических, кефалоскопических, дерматоглифических и одонтологических признаков на территории Молдавии; изучить генетико-биохимический полиморфизм по ряду полиморфных генетически контролируемых систем крови и эритроцитарных систем крови; получить информацию о генетической, генетико-демографической (включая показатели рождаемости, смертности, миграционной подвижности населения в этническом аспекте) и этно-культурной структуре популяций Молдавии; сопоставить географическую изменчивость антропологических признаков разных систем с географическим распределением частот генетических, демографических, национально-культурных показателей, с целью выявления их географической сопряженности. В дальнейшем такой подход позволит ретроспективным путем переходить от морфологического признака к выяснению и анализу тех механизмов, под влиянием которых происходило его формирование. Будет проведена оценка вклада этнического фактора в формирование антропологического разнообразия населения Прuto-Днестровского междуречья. Сравнительный анализ популяций Молдавии (молдаван, гагаузов, болгар, русских, украинцев, липован) с этническими группами, проживающими в Юго-Восточной Европе, а также привлечение палеоантропологических материалов, данных археологических, этнографических и этно-социологических исследований, даст возможность определить компоненты, которые вошли в антропологический состав (были включены в генофонд) народов, проживающих в Молдавии, и выявить историко-хронологические соотношения этих компонентов в исторической динамике.

Таблица 1. Сведения о группах, изученных по одонтологической и дерматоглифической программам

Населенный пункт	Пол	Число обследованных по дерматоглифической программе	Число обследованных по одонтологической программе
с. Кириет-Лунга (Чадыр-Лунгский р-н)	М Ж	43 68	49 90
с. Казаклия (Чадыр-Лунгский р-н)	М Ж	106 104	105 117
с. Кортень (Тараклийский р-н)	М Ж	150 150	162 149
с. Чишмекиой (Вулканештский р-н)	М Ж	100 100	121 117
ВСЕГО:	М Ж	399 422	437 473

Проведение антропологического обследования населения было начато с южных районов Молдавии. В первом экспедиционном выезде по этой теме, состоявшемся в ноябре–декабре 2001 г., приняли участие: от ИЭА РАН – Н.А. Дубова (руководитель работ), Н.А. Суворова (odontология), Е.А. Рожанская (соматология, конституция, физиологические исследования – получение кардиограмм и ритмограмм), Н.А. Кураева (дерматоглифика), а от ИАиЭ АН РМ – А.М. Варзарь (кефалометрия, кефалоскопия, серология), от Центра научных исследований и учебно-методических работ Гагаузии – Д.Е. Никогоя (этнография). Забор крови из вены осуществлялся медицинской сестрой И. Карасени (г. Комрат). Работы проводились по полной программе в гагаузских селах Кириет-Лунга, Казаклия Чадыр-Лунгского района и Чишимикией Вулканештского района. Кроме того, в селе Кирютня Тараклийского района, где основное население составляют болгары, были осуществлены сбор отпечатков рук и обследование зубной системы.

Во время второго выезда, состоявшегося в июне 2002 г., группа работала по сокращенной программе: в гагаузском селе Копчак Чадыр-Лунгского района и в болгарском селе Твардица Тараклийского района были получены образцы венозной крови и собраны кефалометрические и кефалоскопические данные, а в молдавском селе Капланы Штефан-Водского района – только забор крови. В работах приняли участие А.М. Варзарь и сотрудник Института биохимии и генетики Уфимского научного центра РАН И.А. Кутуев, который осуществлял забор крови.

Всего было обследовано 2316 человек (585 – по кефалометрии и кефалоскопии, 910 – по одонтологии, 821 – по дерматоглифике, у

528 человек взяты образцы венозной крови для анализа ДНК и других маркеров, для 277 человек сделаны кардиограммы и изучены показатели конституции – см. табл. 1). В полевых условиях определялись групповые факторы крови (A1A2B0, MN, Rh, Kell). В настоящее время большая часть материалов по серологии, одонтологии, дерматоглифике и морфо-функциональным показателям обработана, кефалометрические и кефалоскопические данные переведены в электронную форму. В данном кратком сообщении мы представляем первые полученные результаты.

ОДОНТОЛОГИЯ

Изучение особенностей строения зубной системы производилось среди школьников 2–11 классов по традиционной для этнической одонтологии программе⁵, предусматривающей визуальное обследование ротовой полости с помощью стоматологического зеркальца и получение восковых слепков зубной дуги. Фиксировалось наличие или отсутствие диастемы между верхними медиальными резцами, лингвальный сдвиг верхнего латерального резца, его редукция и гиподонтия, лопатообразность верхних резцов, развитие бугорка Карабелли, распространенность кариеса, а также флюороз и гипоплазия. В лабораторных условиях на слепках будут определены степень редукции гипоконуса и метаконуса, наличие косого гребня на верхних молярах, форма нижних премоляров и моляров, присутствие дистального гребня тригонида и эпикристида, коленчатой складки метаконида, tami и некоторых признаков одонтоглифической программы.

Особенностью изученных популяций является значительное распространение у детей и подростков таких некариозных поражений тканей зубов как флюороз и гипоплазия (табл. 2, 3). Флюороз (лат. fluor – фтор) или «крапчатая эмаль» – это поражение зубной эмали, не связанное с кариесом, а являющееся следствием хронической фтористой интоксикации⁶. Причиной избыточного содержания фтора в организме является потребление питьевой воды и пищевых продуктов с повышенным содержанием этого элемента. Вследствие этого на коронках постоянных зубов, реже молочных, появляются мелоподобные пятна, которые при значительной интоксикации приобретают светло-желтый или темно-коричневый цвет, создавая впечатление «подгорелых» зубов.

В свободном виде фтор в природе не встречается, а обнаруживается лишь в виде различных соединений, среди которых более 100 минералов. Обогащение почвы фтором происходит в результате внесения в нее минеральных суперфосфатных удобрений, выпадения вместе с атмосферными осадками, в которых соли фтора скапливаются вследствие производственных выбросов в атмосферу

Таблица 2. Распространенность флюороза, гипоплазии и кариеса в изученных группах среди потомков несмешанных браков

Пункт	№	Флюороз		Гипоплазия		Кариес	
		n	%	n	%	n	%
с. Кириет-Лунга							
М	41	23	56,1	17	41,5	18	43,9
Ж	71	50	70,4	39	54,9	25	35,2
с. Казаклия							
М	98	23	23,5	47	48,0	34	34,7
Ж	104	23	22,1	43	41,3	36	34,6
с. Кортень							
М	101	33	32,7	37	36,6	32	31,7
Ж	106	41	38,7	42	39,6	25	23,6
с. Чишмекиой							
М	105	–	–	1	0,9	70	66,7
Ж	98	1	1,02	2	2,04	70	71,4

фторсодержащих продуктов и дыма. В организме детей фтор задерживается в значительно больших количествах, чем у взрослых. Флюорозом поражаются зубы детей, проживающих в эндемических очагах с момента рождения или поселившихся там в раннем детстве (в возрасте 3–4 года), когда их зубы еще находились в стадии неполного формирования.

Самым неблагополучным по этому показателю селом оказалась Кириет-Лунга, где флюороз зафиксирован у 56,1% мальчиков и у 70,4% девочек. Неблагоприятна ситуация и в болгарском с. Кортень, где флюороз чаще встречается у девочек (как и в с. Кириет-Лунга) – 38,7%; среди мальчиков этот показатель ниже – 32,7%. В с. Казаклия, удаленном от с. Кортень всего на 5–7 км, частота встречаемости флюороза заметно ниже: 23,5% у девочек и 22,1% у мальчиков. Совершенно иначе обстоят дела с этим серьезным заболеванием в самом южном из обследованных селе: в с. Чишмекиой отмечено лишь 3 случая поражения зубов флюорозом.

Некоторые исследователи подчеркивают важное биологическое значение умеренных доз фтора для организма человека, в том числе для повышения устойчивости зубов к кариесу⁷, что наглядно продемонстрировали собранные нами материалы. В группах со зна-

Таблица 3. Распространенность флюороза, гипоплазии и кариеса в изученных группах среди потомков от смешанных, несмешанных браков и представителей некоренного населения

Пункт	№	Флюороз		Гипоплазия		Карис	
		n	%	n	%	n	%
с. Кириет-Лунга							
М	49	26	53,1	18	36,7	22	44,9
Ж	90	60	66,7	43	47,8	33	36,7
с. Казаклия							
М	105	25	23,8	48	45,7	48	32,4
Ж	117	23	19,7	43	36,8	43	32,5
с. Кортень							
М	162	56	34,6	60	37,0	60	31,5
Ж	149	53	35,6	62	41,6	62	24,8
с. Чишмекиой							
М	121	–	–	2	1,7	2	66,9
Ж	117	3	2,6	3	2,6	3	70,1

чительной частотой встречаемости зубов, пораженных флюорозом, карис распространен меньше (села Кириет-Лунга и Казаклия). Обратная картина в Чишмекиое, где карис отмечен у 66,9% мальчиков и 70,1% девочек.

Наряду с флюорозом, в обследованных группах отмечается значительное распространение гипоплазии эмали зубов. Гипоплазия эмали – это порок ее развития, наступающий в результате нарушения процессов обмена веществ (в первую очередь минерального и белкового) в организме плода или ребенка. Гипоплазия характеризуется количественным и качественным нарушением эмали зубов. Она проявляется в виде пятен, углублений (единичных или множественных) различной формы и величины, бороздок той или иной глубины и ширины, опоясывающих зуб и расположенных параллельно режущему краю или жевательной поверхности. Недоразвитие эмали при гипоплазии необратимо, т.е. гипопластические дефекты не претерпевают обратного развития и остаются на эмали зубов на весь период жизни.

Следует отметить, что гипоплазия эмали – это не локальный процесс, касающийся лишь твердых тканей зуба, а результат тяжелого обменного нарушения в молодом организме. В литературе от-

мечено, что чем выше заболеваемость в детском возрасте, тем значительнее частота поражения зубов гипоплазией. Это заболевание отмечается у детей, матери которых в период беременности перенесли такие заболевания, как краснуха, токсоплазмоз, токсикоз, или получали недостаточное по количеству и некачественное по составу питание. На постоянных зубах гипоплазия развивается под влиянием различных заболеваний, таких как рахит, острые инфекционные заболевания, болезни желудочно-кишечного тракта, токсическая диспепсия, дистрофия в результате недоедания⁸. Гипоплазия отмечается также у детей с заболеваниями эндокринной системы, врожденным сифилисом, мозговыми нарушениями, возникшими в период формирования и минерализации зубов.

У жителей с. Кириет-Лунга гипоплазия эмали отмечена у 41,5% мальчиков и у 54,9% девочек, в с. Казаклия этот показатель составил 48,0% и 41,3% соответственно, в с. Кортень – 36,6% и 39,6%. Как и флюороз, гипоплазия практически полностью отсутствует у жителей крайнего юга Молдавии.

Как показывают табл. 2, 3 потомки от однонациональных и смешанных браков имеют практически одинаковые частоты обсуждаемых типов заболеваний зубной системы.

СЕРОЛОГИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

Сбор образцов крови проводился, как это отмечалось, в четырех гагаузских селах (Кириет-Лунга, Казаклия, Чишмекиой, Копчак), в одном молдавском (Капланы) и одном болгарском (Твардица). Выборку составили лица мужского и женского пола в количестве 526 человек в возрасте 18–65 лет, не являющимися близкими родственниками. Забор крови (12 мл от каждого человека) производили из локтевой вены после получения согласия и составления родословной обследуемого. Большая часть собранной крови предназначается для последующего молекулярно-генетического анализа. Группы крови систем A1A2BO, Rhesus, Kell, MN определялись на месте работ экспресс методом с использованием изогемагглютинирующих сывороток, произведенных ООО «Гемостандарт» при Гематологическом научном центре РАМН. Расчет аллельных и хромосомных частот, а также тесты на соответствие равновесному расположению Харди-Вайнберга и аллельную гетерогенность (χ^2) производились в соответствии с описанными в литературе методами⁹.

Результаты исследования систем крови у населения южной Молдавии приведены в табл. 4. Результаты вычисления χ^2 для систем A1A2BO, Rhesus указывают на то, что по данным генным системам популяции пяти населенных пунктов находятся в равновесии Харди-Вайнберга. В случае с. Кириет-Лунга равновесие Харди-Вайнберга наблюдается лишь по системе A1A2BO. По-видимому, высокие ве-

Таблица 4. Частоты фенотипов, генов и генных комплексов в обследованных группах

Система	Аллель	Гагаузы				Болгары	Молдаване
		с. Киринет-Лунга	с. Казаклия	с. Чипмекий	с. Копчак		
Kell	K	0,0082 0,9918	0,0364 0,9636	0,0264 0,9736	0,0246 0,9754	0,0245 0,9755	0,0106 0,9894
	k Num	61 70	70	96	103	330	0,95 95
MN	M	0,5328 0,4672	0,5286 0,4714	0,6198 0,3802	0,5291 0,4709	0,5455 0,4545	0,6105 0,3895
	N Num	61 70	70	96	103	330	0,3539 95
χ^2		7,4754* (df = 1, p < 0,01)	2,7271 (df = 1, p > 0,05)	3,1878 (df = 1, p > 0,05)	8,0200* (df = 1, p < 0,01)	4,9360* (df = 1, p < 0,05)	25,0044* (df = 1, p < 0,01)
						< 0,05)	7,3520* (df = 1, p < 0,01)
A1A2BO	p1	0,2998 0	0,2655 0,03	0,2619 0,051	0,225 0,0453	0,2576 0,0356	0,1989 0,02
	p2 q r Num	0,1513 0,5489 61	0,1562 0,5482 70	0,1884 0,4986 96	0,1082 0,6215 103	0,1492 0,5576 330	0,1296 0,6515 95
χ^2		0,0859 (df = 1, p > 0,05)	1,1218 (df = 2, p > 0,05)	1,1593 (df = 2, p > 0,05)	1,2465 (df = 2, p > 0,05)	0,1089 (df = 2, p > 0,05)	0,1053 (df = 2, p > 0,05)
	cde cDe CDe CDE cDE cdE Cde Num	0,3016 0,0288 0,5254 0,0239 0,1203 0 0 61	0,2057 0,1083 0,4448 0,0124 0,2018 0,027 0 42,6053* (df = 4, p < 0,001)	0,311 0,0327 0,5365 0 0,1198 0 0 70 8,4295 (df = 4, p > 0,05)	0,327 0,0458 0,5043 0,0192 0,0879 0 0,0158 103 0,9559 (df = 3, p > 0,05)	0,2971 0,0472 0,5048 0,0133 0,1296 0,0034 0,0045 330 0,7438 (df = 3, p > 0,05)	0,9049 (df = 2, p > 0,05) 0,2447 0,0423 0,5895 0,0076 0,0673 0,0142 0,0345 95 27,3878* (df = 5, p < 0,001) 4,4485 (df = 3, p > 0,05)
Rhesus							0,9049 (df = 2, p > 0,05)
	χ^2						0,4952 0,0098 0,3024 0 0,1733 0 0,0194 101 1,3646 (df = 3, p > 0,05)

личины χ^2 , вычисленные для системы Rhesus в популяции Кириет-Лунги, а также для системы MN в популяциях Копчака, Твардицы, Кириет-Лунги и Каплан, обусловлены многими причинами, среди которых немаловажную роль сыграла относительно небольшая численность выборки.

Сопоставление полученного нами материала с литературными данными¹⁰ показывает следующее.

Система A1A2BO. Хотя группа крови А(II) (ген p) встречается повсеместно, но наибольшее распространение ее генов характерно для Европы (частоты колеблются от 0,20–0,40). Самое большое распространение группы В характерно для азиатских народов, у которых частота гена q(B), как правило, превышает 0,18. На противоположном полюсе находятся народы Центральной и Западной Европы, у которых частота гена q(B), как правило, изменяется по популяциям от 0,03 до 0,10. По фенотипическим и генным частотам генов системы AB0 южноМолдавские популяции относятся формально к тому же типу распределения, что и большинство европейских популяций ($A > 0 > B > AB$ и $r > p > q$, соответственно). Однако в молдавской и в большинстве гагаузских (исключение – выборка из села Копчак) популяциях частота гена q, и соответственно группы B(III), имеют повышенные значения, правда, не выходящие за пределы величин, свойственные большинству славянских популяций Восточной Европы. В противовес повышенным значениям q(B), во всех южноМолдавских выборках обнаружены и высокие значения гена p(A).

Значение для антропологии групп крови системы AB0 заметно повысилось с открытием подгрупп A1(p1) и A2(p2). Подгруппа A2 чаще всего встречается в Европе и на Ближнем Востоке, где она колеблется в пределах 3–9% и почти полностью отсутствует у азиатских тихоокеанских народов. Относительно низкая концентрация гена p2, обнаруженная нами у гагаузов, болгар и молдаван, согласуется с пониженными значениями фактора A2 в некоторых восточно-румынских популяциях¹¹, что может навести на мысль о роли восточного компонента в формировании генофонда народов Дунайско-Днестровско-Карпатского региона. В то же время, на основании только этого факта вряд ли есть серьезные основания предполагать наличие восточного компонента, так как на современном уровне знаний полностью исключать автохтонное понижение частоты фактора A2 в этом регионе невозможно.

Система Rhesus. В евроазиатском масштабе наибольший интерес имеет изменчивость варианта cde(r). Для Европы характерны повышенные значения cde(r). При движении на восток частота cde(r) падает, принимая нулевое значение в ряде северных и восточноазиатских регионах ойкумены. Менее выразительно, хотя вполне очевидно, ведет себя вариант CDe(R₁), принимая в противоположность cde(r) пониженные значения на западе, а повышенные в Юго-Вос-

точной и Восточной Азии. Частоты групп крови Rh из южномолдавских выборок в целом укладываются в рамки европейских величин. В выборке молдаван из с. Капланы наблюдается крайне высокая концентрация варианта cde(r) и низкое значение CDe(R₁), что сближает эту популяцию с некоторыми западноевропейскими группами. На фоне молдавских и общеевропейских величин в болгарской и гагаузских популяциях обнаруживается очевидный сдвиг частот упомянутых выше гаплотипов, в восточном направлении. Доля гаплотипа cde(r) в болгарской и во всех гагаузских микропопуляциях понижена по сравнению с европейскими величинами: при частоте cde(r) в Восточной – 0,384, в Центральной – 0,397 и в Южной Европе – 0,364¹², доля cde(r) у гагаузов варьирует от 0,206 в с. Казаклия до 0,327 в с. Копчак, а в болгарской Твардице она составляет 0,245. На своеобразие набора гаплотипов системы Rh среди гагаузов указывает встречаемость обычно очень редкого для Европы варианта CDE(R₂), наиболее распространенного у американоидов и австралийцев. Опять же подчеркнем, что это совсем не свидетельствует об участии данных групп в формировании изучаемых популяций.

Система MN. Полученные нами данные показывают, что для популяции гагаузов характерно соотношение частот этой системы, укладывающиеся в следующую, характерную для подавляющего большинства народов, схему: MN > M > N. Для выявления этногенетических связей большее значение имеет ассоциация аллелей этой системы с локусом Ss. Распределение факторов MN имеет большее значение при оценке внутрипопуляционной структурированности. Однако на большей части территории земного шара ген m, как это следует из соотношения MN > M > N, незначительно преобладает над n. В рамках Евразии пояс наибольших частот гена m, при заметном преобладании его над геном n, проходит вдоль всего материка с Юго-Восточной Азии до Восточной Европы и включает Индийский субконтинент, Среднюю и Переднюю Азию, Кавказ, Южный Урал, Средиземноморский бассейн¹³. К востоку и западу, частота гена m падает, достигая минимальных значений, при M < N, в некоторых популяциях Крайнего Севера и Сибири. По частоте факторов MN гагаузы и болгары практически не отличаются от большинства европейских популяций. Повышенное значение концентрации фенотипа M в выборке молдаван сближает их с восточноевропейскими популяциями, в частности с населением Украины. Высокие значения фактора M (до 67%) отмечены в так называемой юго-восточной гематологической зоне Украины по Е.И. Даниловой¹⁴. Однако не исключено, что повышенная концентрация аллеля M в молдавской выборке из с. Каплан является следствием эффекта основателя и/или небольшого объема выборки. Последнее предположение подтверждается и материалами Р.И. Вайблат и Р.Л. Лебеденко, где частота фенотипа M в представительной выборке доноров-молдаван (956 человек) составляет 0,549, что значительно ниже определенной нами величины.

Система Келл. В этой системе мы имели возможность определить только фенотип K, который относится к числу важных дифференцирующих маркеров. Максимальные величины его частот (свыше 0,04) отмечены в странах Западной Европы и вообще у народов европеоидной расы. В популяциях Северной и Восточной Азии его концентрация не превышает 0,01, а часто этот антиген отсутствует. Пониженное на европейский масштаб значение этого фактора в гагаузских и болгарской популяциях, вероятно, может свидетельствовать о наличии некоторого генного потока с Азиатского материка на протяжении ряда исторических эпох (возможно, от энеолита до позднего средневековья). В отличие от болгарской и гагаузских выборок, концентрация антигена K в молдавской популяции существенно выше и по своим значениям даже превышает частоты, характерные для многих европейских групп.

При сравнении полученных нами данных с характеристиками шести гематологических зон Европы, группами обследованными Е.И. Даниловой¹⁵ по распределению факторов крови A1A2B0, MN, D, Келл-Челано, Даффи и некоторым белковым фракциям, надо отметить, что популяция болгар из с. Твардица лучше всего соотносится с северобалкано-карпатской гематологической зоной, тогда как гагаузы занимают промежуточное положение между северобалкано-карпатской и восточноевропейской зонами. Главная отличительная особенность северобалкано-карпатской зоны заключается в значительном повышении гена p(A), которая здесь в большинстве случаев колеблется в пределах 0,25–0,35. Наиболее характерной особенностью населения восточноевропейской зоны является относительно большая для европейцев распространенность гена q(B) (от 0,14 до 0,22) и пониженная, по сравнению с большинством популяций Европы, концентрация гаплотипа cde(r) (0,20–0,35). Напомним, что эти две особенности отличают восточноевропейскую зону от западных областей в том же направлении, в каком вся Европа отличается от Азии. Одновременно высокие значения частот генов q(B) и p(A), а также довольно низкая концентрация гаплотипа cde в популяции гагаузов определенно маркируют ее генетическое положение на стыке двух европейских зон, что вполне соответствует географической локализации Днестровско-Прутского междуречья. Весьма низкая доля генов A2 и K, свойственная популяциям болгар и гагаузов, сближает их с группами Волго-Уральского региона. Эти маркеры, кроме того, наряду с частотами cde(r) и q(B) лишь усиливают роль восточного импульса в сложении гагаузского и болгарского генофондов.

Таким образом, уже на данном этапе исследования можно констатировать, что гематологический тип гагаузов и, возможно, болгар сложился на основе взаимопроникновения северобалкано-карпатского и восточноевропейского гематологических типов. Этот тип, по-видимому, был частично видоизменен или в результате потока генов из

Таблица 5. Проверка однородности распределения частот генов в изученных южномолдавских популяциях

Изученные выборки χ^2		df	p
A1A2B0			
Все гагаузские популяции	15,1484	9	p > 0,05
Гагаузы-Болгары	5,3343	3	p > 0,05
Гагаузы-Молдаване	1,3964	3	p > 0,05
Болгары-Молдаване	3,8803	3	p > 0,05
Rhesus			
Все гагаузские популяции	51,6661*	15	p < 0,001
Гагаузы-Болгары	23,6743*	6	p < 0,001
Гагаузы-Молдаване	46,9322*	6	p < 0,001
Болгары-Молдаване	53,0227*	6	p < 0,001
MN			
Все гагаузские популяции	4,4616	3	p > 0,05
Гагаузы-Болгары	2,5297	1	p > 0,05
Гагаузы-Молдаване	7,2625*	1	0,001 < p < 0,01
Болгары-Молдаване	2,1331	1	p > 0,05
Kell			
Все гагаузские популяции	2,2058	3	p > 0,05
Гагаузы-Болгары	1,3615	1	p > 0,05
Гагаузы-Молдаване	10,1192*	1	0,001 < p < 0,01
Болгары-Молдаване	9,1048*	1	0,001 < p < 0,01
<i>Примечание.</i> *Статистически достоверные различия.			

восточных регионов или под влиянием микропопуляционных процессов. Положение изученной популяции молдаван на гематологической карте Европы менее определенно, что связано с неоднозначностью генных частот различных систем крови. Крайне высокие концентрации комплекса cde системы Rh и антигена K системы Kell, а также очень низкая частота комплекса CDe(R₁), сближают молдаван из села Капланы с популяциями западноевропейских гематологических зон (средне-западноевропейская и северо-западноатлантическая зоны по Е.И. Даниловой), тогда как по частотам факторов систем A1A2B0 и MN выборка молдаван определенно попадает в пределы вариаций, свойственные населению Восточной Европы.

Анализ однородности популяции гагаузов по частотам генов всех исследованных генетических систем с помощью критерия χ^2 позволил выявить статистически достоверные различия между изученными группами лишь в отношении системы Rh. То есть по локусам A1A2B0 и MN популяцию гагаузов можно считать единой, а в отношении системы Rh, детерминированной большим числом локусов, генетическое единство не наблюдается. Вероятно, гагаузы как единая популяция находятся на той стадии, когда системы с единичными локусами уже гомогенны, а с большим числом – еще нет. Дальнейшие исследования генетической структуры популяции гагаузов внесут на этот счет необходимые уточнения.

Проверка на однородность распределения частот генов по этническому признаку (табл. 5) выявила статистически достоверные отличия между молдаванами и гагаузами, а также молдаванами и болгарами по большинству исследованных генетических систем крови. Различия между молдаванами и гагаузами, как и в случае гагаузских микропопуляций, достоверны лишь для системы Rh.

При сравнении полученных данных с частотами соответствующих генов, свойственных румынам, албанцам, грекам, русским, башкирам и туркам¹⁶, подтвердилось большее взаимное сходство гагаузов с болгарами и их общее единство с другими народами Балканского полуострова (греками, албанцами) и турками. Молдаване и румыны сближаются по частотам изученных групп крови с русскими и башкирами.

КЕФАЛОМЕТРИЯ, СОМАТОЛОГИЯ И ФИЗИОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОГРАММА

Кефалометрический и кефалоскопический материал был собран в четырех гагаузских селах и одном болгарском, данные по соматологии и деятельности сердечно-сосудистой системы – только в трех гагаузских (табл. 6). Получение данных о конституциональных и соматических особенностях населения – важнейшая составляющая изучения антропологических аспектов адаптации. В нашем исследовании эта программа была дополнена сбором физиологических показателей, характеризующих сердечно-сосудистую деятельность членов указанных популяций.

Антрапометрическая программа включала 32 измерительных признака, характеризующих продольные и поперечные размеры тела, массивность скелета, обхватные размеры и степень жироотложения. Антропоскопическая программа включала определение степени развития мускулатуры, формы грудной клетки, живота, спины, степени жироотложения, положения осей ног и оценку типа телосложения по схеме В.В. Бунака (1941) для мужчин и по схеме И.Б. Галанта (1927) для женщин. Кардиограммы и ритмограммы были получены с помощью программно-аппаратного комплекса «Поли-Спектр-8» (производитель фирма «Нейрософт») в положении лежа и при ортостатической функциональной пробе.

Таблица 6. Материалы, полученные по кефалометрической, соматологической и физиологической программам

Обследованные группы	Соматометрия и соматопоскопия		Физиологическая программа (кардиограммы)		Кефалометрия и кефалоскопия	
	Мужчины	Женщины	Мужчины	Женщины	Мужчины	Женщины
Гагаузы						
с. Кириет-Лунга	16	18	16	19	25	39
с. Казаклия	50	48	50	40	78	91
с. Чишмекиой	41	51	43	50	77	81
с. Копчак	—	—	—	—	94	83
Болгары						
с. Твардица	—	—	—	—	91	74

Визуально фиксируется преобладание у мужчин брюшно-мускульного, мускульно-брюшного и неопределенного типов телосложения при практически полном отсутствии грудно-мускульного и грудного вариантов. У женщин преобладают мезопластический и пикнический типы телосложения. Кроме того, у женщин отмечена повышенная частота гипертрихоза (усиление развития третичного волоссянного покрова на лице и теле). При этом во всех трех гагаузских популяциях может быть отмечена некоторая неоднородность комплекса морфологических особенностей строения тела у мужчин: наряду с наиболее распространенными невысокими, коротконогими вариантами встречаются высокорослые широкоплечие массивные индивиды.

При первичном анализе подтверждается наличие связи соматотипа с определенным вариантом регуляции сердечного ритма. Дальнейший анализ предполагает выявление соизменчивости морфологических и физиологических характеристик, оценку резервов адаптации этой группы и сбор материала в экологически и расово контрастных популяциях для межгруппового сравнения.

Кефалометрическая программа включала 15 генеральных и частных параметров, а кефалоскопическая – более 40 показателей, среди которых такие признаки постарения как, например, степень поседения и полысения. Обработка полученных данных еще не завершена, но можно отметить, опираясь на визуальные впечатления, что в противоположность генетическим данным, зафиксировавшим некоторый поток генов с востока, все изученные группы характеризуются только европеоидным обликом. Каких-либо восточных черт не отмечается. Болгарская группа имеет более светлые глаза и волосы и несколько более крупные размеры головы и лица, чем все гага-

узкие. Создается визуальное впечатление, что гагаузы с. Казаклия, рядом с которым находится болгарское с. Кирютня, несколько более светлопигментированы, чем жители других обследованных сел.

Обратила на себя внимание и такая особенность всех выборок, как уплощенность верхней части лица в горизонтальной плоскости при сохранении высокого и средней высоты переносья. Складывается общее впечатление определенной аналогии морфологического облика гагаузов с населением некоторых групп Северного Кавказа. Хотя окончательные выводы можно будет сделать только после завершения статистической обработки собранных данных, тем не менее, можно предполагать, что проведенное антропологическое обследование подтверждает скорее ту из гипотез¹⁷ о происхождении гагаузов, которая утверждает, что в их состав вошли скотоводческие группы из степей Евразии. Интересно в этой связи и отмеченное сходство по частотам проанализированных групп крови румын и молдаван с русскими и башкирами, что может быть связано и с тем, что существенную роль в генезисе как восточнороманских (особенно молдаван), так и волгоуральских народов (башкир, татар, чuvашей), сыграли славянские племена. Анализ палеоантропологических данных¹⁸ подтверждает эти сопоставления.

В заключение необходимо отметить, что представленный текст является информацией о проводимых работах и публикацией первых результатов проводимых исследований и ни в коей мере не претендует на окончательность выводов. Особо подчеркнем, что пока собранные материалы совершенно не рассматривались под экологическим углом зрения, что планируется сделать в ближайшем будущем. Нельзя также не высказать слов искренней благодарности органам местной власти, здравоохранения и просвещения Гагаузии, а также всем жителям южномолдавских сел – гагаузам, болгарам, молдаванам – за бесценную помощь и согласие на обследование, без которых данная работа не могла бы быть проведена. Специально хотелось бы поблагодарить большого энтузиаста, подвижника и знатока истории Гагаузии Марию Васильевну Маруневич, поддержавшую и обеспечившую организационно работу нашей экспедиции.

¹ Великанова М.С. Палеоантропология Прутско-Днестровского междуречья. М., 1975.

² Левман Р.С. Антропологические типы коренного населения Молдавской ССР (к проблеме этногенеза молдаван). Автoref. дис. ... канд. ист. наук. М., 1950.

³ Дяченко В.Д. Наслідки работ Української антропологічної експедиції 1956 року // Матеріали з антропології України. Вип. 1. 1960; *Он же*. Антропологічний склад українського народу. Київ, 1965; *Он же*. Антропологический состав и распределение некоторых наследственных факторов у народов Украинской и Молдавской ССР (сравнительно с другими народами). Доклад на VIII Международном конгрессе этнографических и антропологических наук. (Токио, 1968.) М., 1968.

- ⁴ Рычков Ю.Г. (Ред.) Генофонд и геногеография народонаселения. Т. 1: Генофонд населения России и сопредельных стран. СПб., 2000.
- ⁵ Зубов А.А. Одонтология: Методика антропологических исследований. М., 1968; Он же. Этническая одонтология СССР. М., 1973.
- ⁶ Вайс С.И. Терапевтическая стоматология. М., 1965.
- ⁷ Лукомский И.Г. Противокариозная флюоризация зубов. М., 1955; Овруцкий Г.Д. Флюороз зубов: Пособие для врачей. Казань, 1962.
- ⁸ Вайс С.И. Указ. соч.; Грошиков М.И. Некариозные поражения тканей зуба. М., 1985.
- ⁹ Животовский Л.А. Популяционная биометрия. М., 1991; Walter H. Populationsgenetik der Blutgruppensysteme des Menschen. Stuttgart, 1998.
- ¹⁰ Рафиков Х.С., Хуснутдинова Э.К., Долматова И.Ю., Франтс Р., Эриксон А., Партанен К., Акрен Р., Кирьярингта М., Кайанойа П. Структура и генетическая близость Башкир к народам Волго-Уральского региона и Сибири // Антропология и популяционная генетика Башкир. Уфа, 1987. С. 60–76; Рычков Ю.Г. (Ред.) Указ. соч.; Mourat A.E., Koperc A.C., Lomaniewska-Sobczak K. The distribution of the human blood groups and other polymorphisms. L., 1976; Walter H. Op. cit.
- ¹¹ Даные О. Некрасовой с соавторами: см.: Mourat A.E., Koperc A.C., Lomaniewska-Sobczak K. Op. cit.
- ¹² Walter H. Op. cit.
- ¹³ Данилова Е.И. Гематологическая типология и вопросы этногенеза украинского народа. Киев, 1971; Walter H. Op. cit.
- ¹⁴ Там же.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Использованы данные из следующих работ: Mourant A.E. et al. Op. cit; Рафиков Х.С. и др. Указ. соч.; Рычков Ю.Г. Указ. соч.
- ¹⁷ Губогло М.Н. Малые тюркоязычные группы Балканского полуострова (к вопросу о происхождении гагаузов). Автореф. дисс. ... канд. ист. наук. М., 1967; Он же. Этническая принадлежность гагаузов (историография проблемы) // СЭ. 1967. № 3.
- ¹⁸ Великанова М.С. Указ. соч. С. 157–159.

Ю.В. Иванова, Л.В. Маркова

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ О БОЛГАРАХ И АЛБАНЦАХ СЕВЕРНОГО ПРИАЗОВЬЯ

**(по материалам экспедиций 1993–1994-х годов в Приморский
и Приазовский районы Запорожской области Украины)**

На земли, расположенные на северном побережье Азовского моря (современная Запорожская область Украины) болгары, албанцы и гагаузы переселились в 1861–1862 гг. из южных районов Бессарабии (Буджак). Их предки переселились в Россию из пределов современной Болгарии частично с конца XVIII в., а в основном в первой трети XIX в. Это были *райяты* – христианские подданные Османской империи. Российское правительство направляло беженцев на приобретенные в результате русско-турецких войн земли с целью

их хозяйственного освоения. Мигрантов размещали на правах так называемых «иностранных колонистов»: давали большой надел земли, денежную ссуду, освобождение от воинской повинности и налоговые льготы¹. В то же время южную Бессарабию заселяли мигранты других национальностей: немцы, украинцы, русские и др.

Причиной вторичной миграции в Приазовье послужила передача в 1856 г. (в результате неудачной для России Крымской войны) части Бессарабии Молдавскому княжеству (в 1862 г. эти районы оказались во вновь возникшем государстве Румыния, а в 1878 г. были возвращены России). На территории, отходившей к Молдавии, были расположены в числе прочих 40 сел переселенцев с Балкан (в большинстве – болгар). В новом государстве бывшие «иностранные колонисты» утратили этот статус и привилегии, в частности в 1860 г. со стороны молдавской администрации была предпринята попытка распространить на них воинскую повинность, что вызвало взрыв недовольства, а последовавшие за этим силовые актыластей привели к массовому и стихийному переселению болгар, албанцев, гагаузов и других жителей Бессарабии на российскую территорию.

Вторым стимулом к переселению послужил недостаток земли, который начал ощущаться у колонистов к середине XIX в. Этот факт стал следствием численного роста населения, дробления больших многолюдных семей, разделов земельных участков между вновь возникшими малыми семьями. Имел место и имущественное расслоение. По этой причине в Приазовье переселилась даже часть жителей крупного болгаро-гагаузского села Кубей (позднее переименованного в Червоноармейск²), оставшегося в пределах России. В 1861–1862 гг. из северо-западных районов Болгарии (Видинский пашалык) двинулись болгары, приглашенные российским правительством на приазовские земли. Однако, «видинцы» не прижились в непривычной для них сухой степи с континентальным климатом, да и российская администрация, не ожидавшая столь большого наплыва беженцев, не сумела подготовиться к их приему на зиму. Подавляющее большинство «видинцев» решило вернуться на родину, оставшиеся образовали село Терновку (к юго-западу от Мелитополя), а более мелкие их группы, очевидно, растворились в среде основной части болгар, изначально происходивших из Восточной Болгарии.

Российская администрация расселяла беженцев на землях, освободившихся после ухода ногайцев в пределы Османской империи по окончании Крымской войны. Мигрантам выделяли наделы того же размера, что и первым колонистам, прибывшим в Россию, – по 50–60 десятин на супружескую пару. Так, в Северном Приазовье образовался новый район компактного расселения выходцев с Балканского полуострова, включающий 33 болгарских и три села албанских: Девненское, Георгиевку и Гаммовку (все в современном Приазовском районе). В нескольких селах вместе с болгарами и албанца-

ми обосновались гагаузы. В течение последующих лет гагаузы растворились среди болгар и албанцев (по данным современного исследователя С.И. Пачева³).

Перспектива экономического развития вновь заселенного и обустроенного района оказалась благоприятной.

В некоторых семейных преданиях местных жителей повествуется о более раннем появлении болгар в Приазовье, но эти сведения требуют проверки: возможно это были единичные случаи. Среди местной интеллигенции распространена версия, нашедшая отражение в экспозициях некоторых местных музеев, о заселении болгарами Ногайской степи еще во времена Екатерины II. Вероятнее всего, в народной памяти ошибочно совместились воспоминания о двух разных волнах колонизации: украинско-русской, которая происходила в XVIII в., и более поздней – болгарской.

Так образовались в южной причерноморской зоне Российской империи две наиболее крупные области компактного расселения потомков балканских колонистов: одна на западе в степных районах Прутско-Днестровского междуречья (юг Молдавии и запад Одесской области Украины), другая на востоке – по побережью Азовского моря в пределах современной Запорожской области Украины. Контакты между этими двумя зонами практически прервались в силу того, что крестьянское население было экономически однородным, самодостаточным. Продукцию своего сельского хозяйства оно сбывало в ближайших городах и в морских портах. Позже, в 1918 г. Буджак отошел к Румынии, только после Второй мировой войны вернулся в границы Советского Союза. Тогда начались личные контакты жителей этих двух зон, но экономически они оставались изолированными друг от друга.

В Бессарабии села «задунайских переселенцев» (как их именовала царская администрация) формировались, как правило, из выходцев разных районов Болгарии, что создавало во многих из них этнографическую, а иногда и этническую неоднородность. Например, село Каракурт (Жовтневое) было смешанным: большинство составляли албанцы, с ними соседствовали болгары и гагаузы. В Приазовье же каждое село образовывали, как правило, беженцы из какого-либо одного бессарабского поселения. Мало того – если в каком-то бессарабском селе жили две–три этнические (болгарские) группы, то в ряде случаев их представители расселились в новых местах по отдельности. Так, жители бессарабского села Вайсал (Васильевское), одна часть которых происходила из Восточной Фракии, а другая – с южных предгорий Балкан, образовали села Дяновка (Лозоватка) и Райновка Приморского района, которые, кстати, долгое время именовались по старой памяти Горни (Верхний) Вайсал и Долни (Нижний) Вайсал. Были и случаи разъединения жителей этнографически однородных сел. Например, беженцы из села Чешма-Варуита (Криничное) образовали в Приазовье село Богдановку, а

часть их поселилась неподалеку в селе Степановка вместе с переселенцами из г. Болграда – центра болгарских колоний в Бессарабии.

Устные предания подтверждаются диалектологическими материалами и общностью названия сел⁴. Случалось, что при расселении в Приазовье два или несколько сел носили одинаковое название. Позднее эти явно неудобные совпадения были устраниены.

В этой связи надо с большой осторожностью относиться к сведениям, приведенным в энциклопедии «Болгария» о происхождении болгарских колоний Украины и Молдавии: многие данные явно противоречат как языковым, так и историческим данным⁵. Автор статьи (фамилия не названа) прямо выводит приазовских болгар из определенных сел Болгарии, не упоминая об их исходе из Бессарабии (что противоречит, кстати сказать, статье «Бългрски колонии в Русия» той же Энциклопедии). Без каких-либо ссылок на источники он приводит якобы точные данные о численности беженцев, хотя подобной статистики в Болгарии первой трети XIX в. не существовало.

Равным образом недостаточно четко обозначено в болгарской литературе значение слова «арнаут» (или «арнауд»). Дело в том, что «арнаутами» (искаженно от греческого наименования албанцев *арванит*) в Османской империи называли военных наемников, которые, разумеется, могли иметь различное этническое происхождение. Поэтому название «арнаут» в России применяли и к грекам, и к албанцам, в документах на этот счет наблюдаются большие различия, еще большая путаница возникала и в бытовом обиходе. В качестве этнонима термин «арнаут» закрепился за албанцами в период владычества на Балканах Османской империи. Группа албанцев из юго-восточных пределов албанской этнической территории покинула родные места примерно в XVI или XVII в. и поселилась на болгарских землях. Будучи православными, они и в культурном отношении сблизились в значительной степени с болгарами, а позднее вместе с ними и с гагаузами из северо-восточной Болгарии перебрались в Россию. Наименование «арнауты» стало их самоназванием и удерживалось в таковом качестве до середины XX в. Ныне это наименование забылось, сменилось этнонимом «албанцы», самосознание поддерживается в первую очередь через язык, через исторические предания, через особенности локальной культуры⁶.

Сложная этническая обстановка в Приазовье качественно сходна с южнобессарабской, но соотношение этнических групп и их пространственное размещение несколько иное. В данном регионе значительно больше восточных славян, особенно украинцев, албанский анклав крупнее (три отдельных села, в то время как в Буджаке – одно со смешанным населением). Гагаузы разместились в западных районах Приазовья, с болгарскими колониями соседствовали немецкие. Вышедшие из различных мест и в разное время немцы-протестанты, меннониты и другие жители центральных областей Европы

переселялись с конца XVIII – начала XIX в. Они фигурировали в документах и в обыденном представлении окружающих людей под со- бирательным наименованием «немцы». В первые дни Отечественной войны немцы были выселены в восточные районы СССР, следовательно в этнических процессах второй половины XX в. в Приазовье они не участвовали.

В этот интересный для этнографического наблюдения район с середины 1940-х годов направлялись полевые этнографические отряды Института этнографии Академии наук СССР (сейчас Института этнологии и антропологии РАН). В настоящее сообщение включены результаты двух полевых исследований: в 1993 г. в Приморском и Приазовском районах Запорожской области работал отряд под руководством Л.В. Марковой (в его составе – этнограф Ю.В. Иванова и фотограф С.Н. Иванов); в 1994 г. Л.В. Маркова совершила индивидуальный выезд в болгарские села Бердянского района. В организации этнографических работ большую помощь москвичам оказал Запорожский областной музей народного творчества во главе с директором К.Д. Бакуровым.

Основное внимание названных полевых исследований было направлено на выяснение взаимодействия разнотипных культур многонационального населения Приазовья. Процессы ассимиляции начались в Приазовье раньше, чем в Бужаке. В то же время некоторые элементы традиционной культуры сохранились здесь лучше, чем в Бессарабии. Ныне интенсивность этих процессов зависит от микросреды в селе, квартале и даже в семье. Демографическая ситуация у потомков балканских колонистов имеет выраженную тенденцию к численному сокращению каждой из этнических групп. Малые группы со временем поглощаются более многочисленными. Например, в селе Гаммовка (Приазовский район), где первоначально поселились совместно албанцы и гагаузы, эти последние вообще не числятся – все считаются албанцами (рис. 1). Люди, имеющие гагаузское происхождение (что могут выяснить этнографы путем интервью, наблюдений над деталями культуры и сопоставлений с материалами предыдущих этнографических исследований), ныне выдают себя за албанцев. Подобная картина наблюдается в болгарских селах Гирсовка (Приазовский район), Гюневка Приморского района. Среди населения Приморского района еще в середине XX в. числилась группа гагаузов. В документах ЗАГСов 1960-х и более поздних годов они не зафиксированы вообще. Следовательно, гагаузы в силу своей малочисленности слились с болгарами и албанцами.

Численность болгар в Запорожской области возрастила до 1970-х годов, даже не взирая на людские потери во времена коллективизации, голода, охватившего Украину в 1932–1934 гг., сталинских репрессий 1930-х годов, военного лихолетья и послевоенную мобилизацию на так называемый «трудовой фронт». В то же самое время общая численность болгарского населения СССР уменьшалась по



Рис. 1. Албанский женский традиционный костюм. Участница фольклорного ансамбля

Село Георгиевка Приазовского района, 1993 г. Фото С.Н. Иванова

чисто демографическим закономерностям, т.е. с уменьшением рождаемости и ростом доли смешанных браков.

По переписи 1970 г. болгар в Запорожской области числилось 38 тыс. человек, к переписи 1989 г. их численность снизилась до 34,6 тыс. человек⁷. Этому явлению есть несколько причин. Серьезная причина – упомянутые выше смешанные браки, которые практически началась в 1930-х годах, участились после Второй мировой войны, их число особенно возросло начиная с 1960–1970-х годов. Браки потомков «задунайских переселенцев» заключаются преимущественно с русскими и украинцами. Дети от этих браков предпочитали избирать

для себя русскую или украинскую национальность, а это в свою очередь зависело от национальной политики руководства СССР, которая, начиная с 1938 г. претерпела крутой поворот: благоприятствование всестороннему развитию этнических меньшинств, характерное для национальной политики в 1920-х – первой половине 1930-х годов, сменилось дискриминацией тех групп советских граждан, которые имели «свои» государства за рубежами нашей страны. В 1938–1939 гг. в Приазовье были ликвидированы Болгарские национальные районы, которые образовались в середине 1920-х годов. Были закрыты культурные учреждения, отменена местная пресса, запрещено школьное обучение на болгарском языке (даже в школе ученикам запрещалось говорить по-болгарски). Были закрыты техникум в селе Преславе, готовивший учителей для болгарских школ, и соответствующее отделение в Одесском пединституте. Массовым репрессиям подвергалась болгарская интеллигенция, так как любая деятельность в области национальной культуры подводилась под обвинение в «национализме».

Албанцы такой судьбы не испытали лишь потому, что в их селах не было национальных культурных учреждений вследствие малочисленности этой этнической группы и ограниченной сферы применения их бесписьменного языка.

Во время Великой Отечественной войны болгар, албанцев, как и других представителей «некоренных» народов СССР, не призывали в действующую армию (на фронте оказались лишь те, кто проходил в этот момент действительную военную службу). Их направляли в строительные батальоны и на так как называемый «трудовой фронт». Известны случаи – их немало! – когда молодые люди меняли в документах свою национальность с тем, чтобы попасть на фронт: патриотические чувства советских людей были едины, к тому же состояние «неполноправия» психологически непереносимо. О таких случаях нам рассказывали во многих селах.

Итак, дискриминационный подход к национальной проблеме со стороны государства вынуждал известную часть болгар при определенных обстоятельствах менять в документах свою национальность на русскую или украинскую.

Наши полевые материалы убеждают в том, что численность болгар во Всесоюзных переписях 1970 и 1989 г. занижена, но для точного выяснения данных нужны специальные исследования.

Еще одна причина уменьшения численности болгар заключается в оттоке значительной части молодежи в города, где она также меняла свою национальную принадлежность или путем прямых подделок документов, или вступая в браки с людьми другой национальности, таким образом исключая свое потомство из болгарской группы.

У части молодежи в годы наших исследований наблюдалось стремление официально восстановить свою болгарскую национальность. Тому есть причины и внутренние – возрастающая возмож-

ность утвердить свое этническое самосознание, и внешние, прагматические – возможность получать высшее образование в Болгарии, где им предоставляются значительные льготы.

Родной язык приазовских болгар подразделяется на говоры, локализующиеся в отдельных селах или в группах сел. Взаимовлияние между говорами этих сел слабое, каждый из них более подвержен влиянию русского и украинского языков; оно стало ощутимым с начала 1930-х годов, так как до того времени болгарские сельчане жили довольно замкнуто, дети осваивали русский язык только в школах, где преподавание шло на болгарском, а русский наряду с украинским и немецким преподавался как специальный предмет.

В албанских селах школьное обучение было только на русском языке. Но настоящее владение им людьми всех поколений началось со середины 1930-х годов, когда в этих местах появились русские переселенцы (коренное население сильно приуменьшилось в результате жестокого голода, правительство сочло нужным переселить сюда русских из плотно заселенных областей). Тогда же оформлялись первые межэтнические браки, начался обмен культурными навыками.

Ныне в болгарских и албанских селах царит двуязычие (или в некоторых вариантах – многоязычие), характерное для всей приазовской зоны. Для современной речи словарный запас родных языков недостаточен, он восполняется русской и украинской лексикой, причем последняя – преимущественно в бытовой сфере. Большое значение имеют аудио-визуальные средства – радиоприемники и телевизоры, в 1990-х годах они были настроены преимущественно на русскоязычные программы. Интересно, что каждое поколение имеет свои языковые предпочтения: молодежь чаще пользуется русским языком в своем кругу, а с родителями, тем более с бабушками и дедушками говорит на родном. Люди любого возраста с посторонними могут объясняться на русском или украинском языках. В годы наших посещений Приазовья болгарский литературный язык преподавался (с 1988 г. факультативно) в тех селах, где болгарское население преобладало; несколько человек – будущих учителей обучалось в учебных заведениях Болгарии, а действующие учителя проходили там стажировку.

Этническая культура потомков «задунайских колонистов» претерпевала интеграционные процессы еще в Буджаке: в их быту было много общих черт, сложившихся, возможно, еще во времена проживания албанцев и гагаузов в болгарских землях. В буджакских степях хозяйственная деятельность и бытовая повседневная культура колонистов смыкалась с бытовыми навыками окружающего населения, вырабатывались оптимальные формы, в том числе и под влиянием городских образцов. В приазовских селах процессы интеграции и урбанизации продолжились. Наметились и определенные местные отличия⁸.

Выразительный пример – архитектура жилого дома: в Бургасе планиметрия жилого дома развивалась в длину⁹. В Приазовье же более характерно усложнение первоначальной однорядной связи помещений, преобразование ее в двухрядную (сложилось под влиянием немецких колонистов и городских образцов). Одновременно ушел в прошлое открытый очаг. В жилых комнатах еще нередко бытует глиняное возвышение многофункционального назначения днем и для сна ночью (болгарск. *одър*, албанск. и гагаузск. *пам*, у украинцев *піл*). Глинобитные дома, которые строили первые переселенцы, с начала XX в. стали постепенно вытесняться кирпичными. Повседневная тенденция развития планировки приазовского жилища – увеличение числа жилых комнат для размещения пожилых родителей, молодых супружеских пар, детей, тогда как еще в середине XX в. многогрудные семьи помещались зачастую в одной жилой отапливаемой комнате, в то время как другая – неотапливаемая, больших размеров была парадной, выполняла престижную функцию¹⁰.

В женском костюме тоже были свои особенности: наряду с безрукавным отрезным в талии платьем (*рокля, чукман*) имели распространение юбки на лифе (он – из дешевой ткани), которые носили с кофтой навыпуск. Подобный костюм в Бессарабии носили только горожанки. Головной платок болгарки и албанки продолжали повязывать на балканский манер, не отказывались от ношения фартука, когда-то обязательного во всех вариантах костюма, а ныне – при будничной одежде. Женщины средних лет и молодежь одевалась по городскому (рис. 2). В традиционный костюм мужчин еще на рубеже XX в. вошли рубахи-косоворотки, высокие смушковые шапки сменились картузами. Ныне все мужчины и молодежь, а также дети одеты по городской моде.

Пища болгар и албанцев отличается от украинской и русской прежде всего остротой, непременными приправами, обилием блюд из овощей, в то же время были заимствованы борщ и вареники (последние вошли даже в состав свадебных обрядовых блюд) (рис. 3). Старшее поколение сохраняет традиционные способы заквашивания молока, используя содержимое желудка новорожденного ягненка. Не забыто и консервирование мяса путем вяления, засолки, приготовления колбас и пр. Широко распространена переработка и заготовка впрок овощей.

Традиционной общественной жизни, привычным обрядам, манере проведения досуга был нанесен сокрушительный удар борьбой с «национализмом», антирелигиозной пропагандой и массовым разрушением церквей в 1930-е годы. Раньше храмовый праздник села (у болгар *сбор* или храм, у албанцев *храм*, как и у окрестного восточно-славянского населения) был днем общественного единства и согласия: на него собирались все жители села, их соседи, приезжали родственники, ранее покинувшие родные места. Центральной частью праздника была общественная трапеза – сама по себе акт еди-



Рис. 2. Болгарский женский костюм начала XX в. Участницы фольклорного ансамбля

Село Лозаватка Приморского района, 1993 г. Фото С.Н. Иванова



Рис. 3. «Бъклица» – деревянный сосуд для вина

Болгарское село Лозаватка Приморского района, 1993 г. Фото С.Н. Иванова

нения¹¹, на которую с удовольствием принимали званых и незваных. Праздник сопровождался народным гуляньем, увеселением, конными скачками, состязанием в борьбе. Уже в начале 1990-х годов началось возрождение сельских сборов. К ним приурочиваются фестивали народного творчества, выставки предметов народного искусства.

О календарных обрядах помнят лучше, так как спрашивали их небольшими коллективами в кругу семьи, родственников, соседей. Но и в них в свое время видели проявления «национализма» и религиозности. Кроме того клирики православной церкви считали народные обряды языческими.

Сейчас кое-что вспоминается, восстанавливаются, но преимущественно в детском исполнении: дети-коледары утром Нового года обходят дома, произнося поздравления, проигрывают лазарки (девичий весенний обряд). Ныне в школах, в клубах разучивают народные песни, сопровождающие обряды, музейные работники собирают сохранившуюся национальную утварь.

Второй враг сельских традиционных обрядов – бедность, обрушившаяся на прежде процветавшие села в годы коллективизации, голодовок в середине 1930-х годов, во время и после Отечественной войны. Сильно сократилась в связи с этим семейная обрядность. В свадебном ритуале исчезли или же существенно сократились предсвадебные и послесвадебные обряды, которые широко исполнялись до периода коллективизации. Само свадебное празднество, прежде растянутое на четыре–пять дней, ныне укладывается в два дня. Отметим бытование в Приазовье старинной трехчастной структуры свадьбы: после венчания или торжественной регистрации брака молодые возвращаются по своим домам, потом новобрачный с поезжающими отправляется в дом своей жены, чтобы увезти ее к себе. В Болгарии почти повсеместно такая структура вытеснена «круговой»: из церкви молодые вместе направляются в дом мужа¹². Вероятно в консервации более старинного для болгар свадебного ритуала в Приазовье не последнюю роль сыграл пример украинской свадьбы, тоже трехчастной¹³. Что касается основных обрядовых лиц свадьбы, то они традиционны, характерны для обрядности в восточных районах Болгарии. Это *кум* и *кума*, *девер* – младший брат жениха, его сестры. Символы невесты – свадебное деревце, красное покрывало на голове невесты перед ее выводом из отчего дома, однако в момент венчания или регистрации в ЗАГСе или сельсовете на невесте белая фата. Из собственно болгарских элементов – петух как символ плодородия (его носит специальный персонаж *петелджия*, который исполняет ряд важных моментов во всем ритуале и одновременно смешит собравшихся гостей).

Прослеживаются некоторые украинские влияния: свидетелями выступают *дружка* и *дружок*, для свадебного угощения выпекают «шишки», готовят и другие обрядовые блюда, принятые на украинской свадьбе. Многие архаические элементы, уже забытые

в метрополии, здесь превратились в игровые. Они несут функцию этнического знака¹⁴.

В конце 1950-х годов невеста во время главного свадебного застолья стояла с закрытым покрывалом лицом – согласно старинным правилам – в углу комнаты рядом со своим приданым и сохраняла ритуальное молчание до утра. Начиная примерно с 1970-х годов и позже, вошло в обычай сажать молодых рядом с родней за пиршественный стол.

В детском цикле наряду с новациями отмечается консервация некоторых архаических обрядовых действий, например, «кражи» ребенка крестным отцом или родственниками, известная в традиционных обычаях в Восточной Болгарии. Погребальная обрядность также претерпела известные изменения¹⁵.

Новый обряд – «проводы на пенсию». Это общественный праздник, совершающийся в Доме культуры несколько формально, но с оттенком всеобщего доброжелательства к пожилым людям.

Совершенно новый праздник, не связанный со старинными балканскими традициями, – встреча Нового года в Доме культуры при наряженной елке с участием Деда Мороза и Снегурочки, с общими танцами и песнями. Во времена переселения болгар и албанцев из Болгарии, в сельской народной культуре новогодняя елка была неизвестна. Ныне коллективное празднование Рождества и других религиозных праздников порою превращается во всеобщее веселье. Это смешение всевозможных деталей доказывает, что люди, позабыв этнические традиции, тянутся к каким бы то ни было красочным впечатлениям, к коллективному временипрепровождению.

Большие семьи известные до революции, встречались еще в 1920-е годы. Семейный традиционный строй: отец не вмешивается в домашние дела, которыми командует мать. У каждой снохи свои обязанности. Выделяя женатых сыновей, отец строил ему дом, в оружении которого принимала участие вся родня. Основы традиционно крепкой семейной общности албанцев и болгар начали расшатываться в послевоенное время. Еще в 1950-е годы регистрировалось по одному разводу в год в том или ином селе (и то не ежегодно). В 1950–1960-х годах разводились преимущественно бездетные супруги. В 1980–1990-х годах разводы увеличились количественно, расходящиеся пары обычно имели одного, а иногда и двоих детей. Такая картина присуща и однонациональному, и межнациональному бракам. Следовательно, роль здесь играет не этническая принадлежность супругов, а социальные и психологические факторы нашего времени¹⁶.

Среди жителей приазовских сел отмечается новая, характерная для нашего времени социальная группа – одинокие старики (значительная часть их – вдовы). Это явление для прежних лет небывалое. Их взрослые дети и внуки, имея свое представление о качестве жизни, переезжают на постоянное жительство в города, чаще всего рас-

положенные в той же или соседней области. Их жизненные устремления отличаются от понятий стариков-родителей, для которых главный смысл жизни – труд на земле. Дети и внуки бывают у родителей наездами, используя родное подворье как дополнительный источник средств существования. Но есть и другие варианты: случается, что сыновья живут в том же селе, но своим домом и отдельным хозяйством. Ныне не соблюдаются порядок, господствовавший в прежней крестьянской семье, согласно которому невестки жили вместе со свекром и свекровью и безусловно им подчинялись. Раздельное поселение происходит зачастую по инициативе именно невесток, желающих быть самостоятельными хозяйствами в своем доме.

Трудолюбие, внимание к обустройству домашнего быта, аккуратность остаются характерной чертой для нравов потомков балканских колонистов. Их дома построены фундаментально (саманный кирпич с облицовкой из жженного кирпича, камень-ракушечник и другие материалы). Передняя часть усадьбы, обращенная к улице, засажена фруктовыми деревьями, цветами, виноградом, образующим навес перед входной дверью; за домом – хозяйственный двор с большим количеством живности, обширный ухоженный огород (рис. 4). С рассвета хозяева на ногах. Гордость каждой хозяйки – тщательно убранные жилые, и особенно парадные комнаты, в них традиционные предметы домашнего ремесла почти полностью замещены вещами фабричного производства. Качество труда контролируется общественным мнением, трудолюбие почитается за большую добродетель.

В поведенческой культуре современной семьи сохраняется традиционное гостеприимство.

В 1990-х годах мы наблюдали подъем интереса к родной культуре. Старшее поколение, отчасти и среднее, хранит фольклорное богатство. В албанских селах поют болгарские песни или же переводят их на свой албанский диалект (на своем языке оригинальные песни не сохранили). Песенное творчество болгар очень обширно. Несмотря на огромную работу по сбору местного болгарского фольклора, проделанную ученым из Болгарии Н. Кауфманом¹⁷, еще встречаются песни, им не записанные. Возрождающийся интерес к народному творчеству среди молодежи дает повод надеяться на его дальнейшее сохранение и бытование. В начале 1990-х годов мы убедились, что местная администрация старалась поощрять усилия энтузиастов – собирателей фольклора, организаторов ансамблей и т.п. Конечно, успех такого рода деятельности зависит от личной заинтересованности и энергии самих организаторов (рис. 5). В 1993 г. работал ансамбль в селе Лозоватка Приморского района, 90% населения которого составляют болгары. Принцип этого ансамбля – сохранить подлинное звучание песен, которыми когда-то славилось это село: ими сопровождались и полевые работы, и вечерний отдых. Стилизация не допускается (ею частенько грешат подобные коллективы).



Рис. 4. Современная крестьянская усадьба. С жилым домом соединены летняя кухня и гараж

Албанское село Георгиевка Приазовского района, 1993 г. Фото С.Н. Иванова



Рис. 5. Ансамбль болгарского танца

Село Радловка Приморского района, 1993 г. Фото С.Н. Иванова

Большую помощь в деле возрождения народной культуры местное население получает из Болгарии, откуда присылают народные костюмы, музыкальные инструменты, ноты, литературу и т.д.

В деле сохранения этнической культуры большую роль играют центральные и местные музеи. До 1995 г. в г. Запорожье функционировал Запорожский областной музей народного творчества. В нем были собраны ценные материалы, характеризующие историю, культуру, народное творчество, предметы прикладного искусства всех этнических групп, живущих в этой области. После его ликвидации основная часть коллекций передана в Областной художественный музей г. Запорожья, другая, меньшая часть – в Запорожский областной краеведческий музей. Большую культурно-просветительскую работу ведут музеи, созданные и при школах (как, например, в болгарском селе Преславе), и при сельских Домах культуры (например, в албанском селе Девненское). Важно, что в соседствующих населенных пунктах создавались музеи, посвященные культуре разных народов: ведь люди должны знать и понимать жизнь, культуру, искусство своих непосредственных соседей, в этом залог добрососедских человеческих отношений. В поселке городского типа Нововасильевке, отличающемся своей многонациональностью, музей был посвящен культуре и истории русских молокан, сосланных царским правительством из центральных губерний России в эти – когда-то отдаленные – степные края. В музее села Ботево представлена болгарская культура. В Розанове Музей боевой славы напоминает, что все воины, сражавшиеся на Великой Отечественной войне, защищали единую Родину.

¹ Полное собрание законов Российской империи. Собрание первое с 1649 по 12 декабря 1825 г. СПб., 1830. Т. 36, № 36; Кабузан В.М. Народонаселение Бессарабской области и левобережных районов Приднестровья (конец XVIII – первая половина XX в.). Кишинев, 1974; Мещерюк И.И. Социально-экономическое развитие болгарских и гагаузских сел в Южной Бессарабии. Кишинев, 1971; Маркова Л.В. Болгары Советского Союза: тенденции этнического развития // Расы и народы. М., 1984. Вып. 14; Она же. О проявлении этнической специфики в материальной культуре болгар // СЭ. 1974. № 1. С. 45–58; Иванова Ю.В. Тенденция развития этнических групп в многонациональной среде (на примере албанских поселений на юге Украины) // СЭ. 1981. № 4. С. 95–107.

² После Великой Отечественной войны многие болгарские села были переименованы. В дальнейшем новые названия даются нами в скобках.

³ Пачев С.И. Возникновение болгарских колоний в Приазовье // Болгарське насесення півдня України: Дослідження і документи. Запоріжжя, 1993. Вип. 1. С. 10–22.

⁴ Атлас болгарских говоров СССР. Карты. Вступительная статья. М., 1958. С. 17–21, 28–41.

⁵ Енциклопедия «България». София, 1986. Т. 5. С. 445–449.

⁶ Державин Н.С. Из исследования в области албанской иммиграции на территории бывшей России и УССР. София, 1933; Он же. Албанцы-арнауты на

Приазовье Украинской ССР // СЭ. 1948. № 2. С. 156–169; *Жугра А.В., Шарапова Л.В.* Говор албанцев Украины // Этнолингвистические исследования: Взаимодействие языков и диалектов. СПб., 1998. С. 117–151; *Шарапова Л.В.* Албаноязычные поселения Болгарии и Украины // Основы балканского языкоизнания. Л., 1990. С. 114–124; *Иванова Ю.В.* Албанские села в Приазовье: этнографические наблюдения за пятьдесят лет // Полевые исследования. М., 2000. С. 40–53; *Musliu S., Dauti D.* Shqiptarët e Ukarinës. Shkup, 1996.

⁷ Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 г. Украинская ССР. М., 1963. С. 174; Всесоюзная перепись населения 1989 г. Запорожская область. М., 1989.

⁸ *Иванова Ю.В.* Указ. соч. С. 47–53, 105–107; *Будина О.Р.* Этнокультурная ситуация в Приазовье (по материалам болгарских и албанских селений начала 1970-х и 1980-х годов) // Этнокультурные процессы в национально-смешанной среде. М., 1989. С. 78–104.

⁹ *Маркова Л.В.* Типы болгарского жилища в Днестровско-Прутском междуречье // Этнография и искусство Молдавии. Кишинев, 1972.

¹⁰ *Будина О.Р.* Жилище болгар, греков, албанцев // Материальная культура компактных этнических групп на Украине. М., 1979. С. 83–150.

¹¹ *Токарев С.А.* Разграничительные и объединительные функции культуры // IX Международный конгресс антропологических и этнографических наук: Доклады советской делегации. М., 1973.

¹² *Маркова Л.В., Иванова Р.* Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1988. С. 135–159.

¹³ *Чистов К.В.* Типологические проблемы изучения восточнославянского свадебного обряда // Проблемы типологии в этнографии. М., 1979. С. 223–230.

¹⁴ Об обыденных представлениях о значимости той или другой вещи, употребляемой в обрядовых действиях, см.: *Байбурин А.К.* Семиотический статус вещей и мифология // Материальная культура и мифология. Л., 1981. С. 215–226 / Сб. МАЭ. Т. XXXVII.

¹⁵ *Иванова Ю.В.* Этнические традиции в современных семейных обрядах некоторых национальностей Юго-Запада СССР // Этнокультурные процессы в современном мире: тезисы докладов. Элиста, 1981. С. 128–129.

¹⁶ Материалы получены в Архивах ЗАГСов Приморского и Приазовского районов Запорожской области.

¹⁷ *Кауфман Н.* Народни песни на българите от Украинска и Молдавска ССР. София, 1982. Т. 1–2.

T.C. Каландаров

ЗООЛАТРИЯ У НАРОДОВ ЗАПАДНОГО ПАМИРА

Проживающие на Западном Памире (часть Горно-Бадахшанской автономной области Таджикистана) народы – ваханцы, ишкамшимицы, рушанцы, хуфцы, шугнанцы, язгулемцы и другие – с древних времен занимались поливным земледелием, оседлым скотоводством и охотой, что отразилось на их религиозных воззрениях. В настоящее время большинство западных памирцев исповедуют исмаилитизм – одно из направлений шиитского ислама. Однако для их религиозных верований характерен синcretизм, когда наряду с исмаилитскими продолжают существовать домусульманские религиозные

обряды и культы. Одним из таких культов является *зоолатрия*, или *теромтеизм*¹.

В данной статье на основе полевых материалов, собранных нами в ходе этнографических экспедиций на Западный Памир в 1998 и 2000 гг., рассматриваются некоторые религиозные верования и обряды, как связанные с почитанием домашних животных, так и направленные на поддержание успеха в охоте на диких животных.

Как свидетельствуют полевые материалы, у западных памирцев до сих пор существуют самые разнообразные формы проявления зоолатрии: прямое поклонение, суеверный страх перед сверхъестественными свойствами того или иного животного, вера в зооморфное существование духов и др.

Из домашних животных обитатели западной части Памира особо почитали барана и овцу. У многих народов мира бытовало убеждение в том, что некоторые виды животных понимают человеческую речь. Не стали в этом отношении исключением и западные памирцы. Как рассказывали нам пожилые информаторы, овцы в далеком прошлом не только понимали речь человека, но и могли разговаривать с ним. Согласно одной из услышанных нами в Шугнане легенд, сам пророк Ибрагим (Авраам) целую неделю пас овец. Пророк водил их по плодородным пастбищам и каждый раз спрашивал, довольны ли они. Животные отвечали, что им не нравится брести с одного пастбища на другое. Тогда Ибрагим рассердился на овец и приказал им замолчать. С тех пор овцы перестали разговаривать на человеческом языке (записано со слов Амиршо Амиршоева, 1916 г. рожд., жителя кишлака Сежд в долине р. Шахдара).

Как мы видим, в данной легенде сам факт общения овец со святым пророком свидетельствует о глубоком почитании народом этого животного.

Согласно еще одному услышанному нами в Вахане преданию, овца спустилась на землю с неба (Сообщение Гафара Гафарова, 1923 г. рожд., жителя кишлака Намадгут). Здесь можно усмотреть аналогию с тем, как Бог послал пророку Ибрагиму овцу для принесения в жертву.

Почитание овцы прослеживается у жителей Западного Памира не только в религиозных верованиях, но и в быту. Овечий помет в прошлом считался настолько чистым, что бартангцы, ваханцы, ишакшимцы, рушанцы и другие жители долин притоков р. Пяндж делали из него различные сосуды, в которых хранили вещи – шерсть, нитки, бусы и пр., а также пищевые продукты – муку, зерно, орехи и др. В настоящее время продукты хранят, естественно, в емкостях из современных материалов.

Помет овцы использовался также и для предохранения новорожденного от простуды. С этой целью предварительно нагретый истолченный и просеянный сухой овечий помет насыпали на дно колыбели младенца в качестве подстилки. Причем, как объясняли по-

жилые люди, он предохранял не только от холода, но и от воздействия злых сил и вредоносных духов.

Почтительное отношение к овце заключается и в том, что при встрече со стадом овец в долинах р. Пяндж люди стараются обойти его, так как в противном случае, согласно до сих пор бытующим поверьям, может случиться несчастье. По рассказам наших информаторов, у человека, который с пренебрежением отнесся к стаду овец и потревожил их покой на пастбище, появляются боли и ломота в костях и суставах (медиц. *бруцеллез*).

На Западном Памире до сих пор существует ряд запретов, которые местные жители стараются не нарушать. Например, сосед не должен входить в чужой хлев, где находятся овцы или козы, поскольку это может привести к падежу скота. По-видимому, данное табу обусловлено элементарным опасением сглаза. Когда из хлева выводят овцу или козу на продажу или для дара кому-нибудь, то обязательно с ноги выдергивают немного шерсти и оставляют ее в хлеву. Если не делать этого, произойдет, как говорят памирцы, уменьшение поголовья овец: они заболеют или их утащат дикие звери.

М.С. Андреев в свое время писал, что в праздник жертвоприношения Курбан-байрам в овечий хлев ставили 15 тонких палочек из стеблей растения, предназначенных для зажигания ритуальных светильников². В настоящее время шугнанцы также ставят палочки-светильники, однако в разном количестве. Единственное, что неукоснительно соблюдается, это их нечетное число. На наш вопрос, почему берут нечетное число лучинок, информаторы точного ответа не могли дать. Вероятно, здесь скрыто желание людей приумножить свое богатство: все в мире имеет свою парность, отсюда – стремление к увеличению поголовья овец на одну особь. При этом четное или нечетное число овец в хлеву не имело значения.

Наряду с овцой почитается и баран. Для поминальной трапезы западные памирцы еще готовят из баранины и пшеницы поминальную пищу «бодж» (шугнанск. *boj*) – некое подобие кутьи. Барану, которого закалывали с данной целью, предназначалась сакральная роль. Ныне молодежь уже ничего не может сказать об этой роли, однако старики-информаторы в кишлаках Шугнана, Вахана и Рушана с полной уверенностью рассказывали нам, что именно баран будет перевозить на себе умерших исмаилитов в рай по мосту Сират, переброшенному над адом.

Еще лет 15–20 назад во всех кишлаках Шугнана существовал обычай, известный и у других народов Западного Памира. На Но-вый год (*xidirayim*) шугнанцы выпекали из теста фигурки баранов, а на внутренней стене дома рисовали стадо овец. Эти действия связывали с благополучием в семье в течение всего предстоящего года.

Таким образом, «скulptурные» и «живописные» изображения овец и баранов представляли собой своеобразный оберег, или апотропей, способный не только отвратить от хозяина дома и его

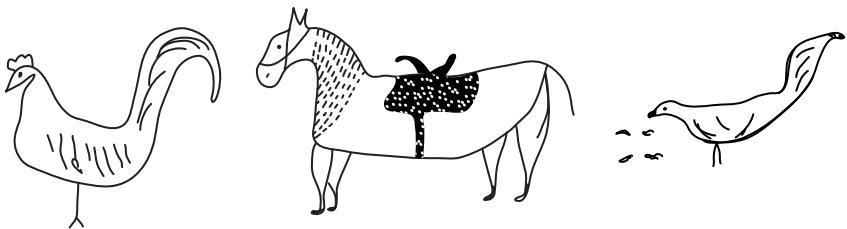


Рис. 1. Изображение петуха, коня и голубя в пристройке к дому памирца

семьи вредоносное воздействие злых сил, но и принести им благополучие (рис. 1).

Рассмотренные выше обряды и верования обусловлены представлениями о баране или овце как олицетворении или носителе благодати, или *фарна*. О том, что эти домашние животные являлись сакральными, свидетельствуют и некоторые обряды жизненного цикла у памирцев. Например, у шугнанцев бытует мнение, что «вместе с покойником, особенно если это глава семьи или старшая из женщин, может уйти из дома какая-то благодать, т.е. фарн»³. Для того чтобы этого не произошло, шугнанцы в некоторых кишлаках долин Шахдары и Гунта приводят в дом овцу или барана, касаются их рукой умирающего родственника и затем жертвуют животное кому-нибудь из односельчан. Если все же после смерти главы семьи или другого родственника начнется падеж скота, считают, что дух умершего остался недоволен домочадцами.

Действия, связанные с боязнью семьи потерять благодать, можно рассматривать, на наш взгляд, как обряд жертвоприношения, а прикосновение умирающим рукой к священному и приносимому в жертву животному как один из видов очистительного обряда.

У западных памирцев до настоящего времени сохраняется обряд жертвоприношения животных в целях умилостивления духов перед началом строительства дома. Действие происходит на месте его за-кладки. После того как уложены две главные балки перекрытия, на-верх поднимают барана, ставят на балку и отрезают ему голову. При этом кровь жертвенного животного стекает по стене, так что и бал-ки, и стена покрываются кровью.

В данном случае жертвоприношение следует воспринимать как некий «договор» между приносителем жертвы и сверхъесте-ственным адресатом с определенными взаимными обязательства-ми. Кроме того, здесь налицо и очистительный обряд – благодаря кровавой жертве почтаемого животного снятие с человека ду-ховной нечистоты.

Схожий очистительный обряд мы наблюдали у шугнанцев доли-ны р. Шахдара в 1998 г. во время перегона мелкого рогатого скота летом на летовки (*yēl*). Когда стадо приходит к месту стоянки, тут

осуществляется интересный, уходящий своими корнями в древность, обряд «алоупарак» (*alowparak*, букв. «прыганье через огонь»). Суть его заключается в следующем: перед тем как войти в приготовленный для скота загон – помещение типа хлева без крыши (он сооружается в целях предохранения мелкого скота от нападения волков, и пастухи nocturne там все лето), мужчины разжигают костер и затем прыгают через него. Несомненно, смысл данного очистительного обряда состоит в снятии с человека духовной скверны и приобретении ритуальной чистоты.

Этот реликтовый обряд не имеет своей целью уничтожение зла, поскольку оно субстанционально, его главный результат – изгнание зла из человека, в нашем случае – пастуха. В подобном обряде можно усмотреть и еще один смысл. Дело в том, что овцы и козы считаются настолько чистыми животными, что любая нечистота способна негативно повлиять на них – привести к болезни и даже смерти. Обряд алоупарак как раз и призван не допустить этого.

У западных памирцев, живущих в условиях высокогорья, значение коня в хозяйственной жизни не было велико, а потому в их религиозных воззрениях почитание этого животного никогда не доминировало. Необходимо также подчеркнуть, что исмаилиты, в отличие от суннитов, не едят конины вообще, считая это «харам», т.е. недопустимым.

Тем не менее у жителей рассматриваемого нами региона до настоящего времени сохранились некоторые поверья, связанные с конем. Бартангцы, ваханцы, рушанцы, шугнанцы и другие горцы признают, что конь – самое умное из домашних животных, и верят, что он отгоняет злых духов, могущих причинить много бед дому. В Рошткалинском районе Горно-Бадахшанской автономной области наши информаторы говорили, что они неоднократно убеждались в том, что конь ни при каких обстоятельствах не покинет хозяина в беде и, если тому в пути станет плохо, никогда не оставит его одного. 80-летний житель кишлака Амбав Казок Каландаров рассказывал, как в конце 1950-х годов представители советской власти вынутили его отдать на скотобойню любимого коня. Словно предчувствуя скорую смерть, конь при расставании с хозяином плакал.

У горцев Западного Памира конь всегда считался мерилом богатства, поэтому у жителей долин притоков р. Пяндж до наших дней сохранилось выражение: «*Yi vðrj bay*», что дословно можно перевести с шугнанского как «стоимостью “в одного коня”». Особое уважение вызывал конь белой масти, поскольку белый цвет считается у памирцев символом чистоты. Тем не менее отношение их к коню вряд ли можно считать культовым. Оно было скорее почтительным и явно уступало по своему значению тем чувствам, которые питали памирцы к корове – главному источнику питания и быку – основной тягловой силе. Неслучайно памирцы говорят: «Корова – это маслобойка в доме», «Корова – это мясная лавка в доме» и т.п.

Об анимализме у народов рассматриваемого нами региона говорит тот факт, что к корове обращались как к наделенному разумом существу. Например, во время проводов одной или нескольких коров в дом жениха отец невесты выдергивал немногого волос из коровьих хвостов и бросал их в хлев, где ранее находился скот. Это делалось, в частности, для того, чтобы остававшиеся животные не заболели и не умерли. Хозяин обращался к коровам с просьбой не насытать вреда ни его семье, ни семье нового владельца.

Корова была единственным (!) в хозяйстве западных памирцев домашним животным, которое после смерти оплакивали как человека, причем делали это исключительно женщины и только того дома, в котором произошел падеж. Здесь следует подчеркнуть, что падеж крупного рогатого скота всегда и у всех народов считался большой утратой.

Во время полевых исследований в 1998 г. нам довелось услышать в кишилаке Джавшангоз Рошткалинского района Горно-Бадахшанской автономной области плач женщины в связи со смертью коровы. В свое время М.С. Андреев зафиксировал в долине Хуф аналогичный плач. «Определенных причитаний, – писал он, – по-видимому, нет, и таджичка просто, причитая, изливает свои чувства: “И какая хорошая корова была! И как много она давала молока! Как мне быть теперь? Откуда я буду доставать масло? Куда я обращаюсь за молоком для своего ребенка?...” и т.д.»⁴.

В нашем случае, оплакивая павшее животное, шугнанка причитала:

*Žowik mund vad γamat navad
Tar mardum pīdindum nasat
Wam xuvd rigūv rangtir murd vud
Wam δīy garmindir mis murd vud
Panēr pi togaktir mis vud
Noyqoqum red bašānd zovik
Čay as nurand iš-iš tu qivd.*

В переводе на русский язык смысл слов женщины можно передать следующим образом:

*Когда коровка у меня была, я беззаботно жила,
К людям на порог не ходила,
Ее молоко как водопад текло,
Ее пахтанье в жару у меня также было,
Сыр на тогаке (деревянный стеллаж в доме
для хлеба и молочных продуктов) лежал.
Осталась я с «сухим горлом»,
Хорошая коровка,
Кто с нынешнего дня зовет тебя?...*

Возможно, это и были простые стенания убитой горем женщины, однако в них, как думается, имеется явный намек на плач-причтание. К сожалению, нам удалось услышать только его фрагменты.

С коровами и быками связаны многие, хотя и в меньшей степени, чем с овцами, религиозные верования западных памирцев. Согласно некоторым из них, облако – это корова, а дождь – это ее молоко. «Облако, как и корова, дает молоко, но в виде дождя», – говорили наши информаторы. Рост травы на пастбищах зависит от дождя, поэтому своеевременный дождь считался такой же благодатью, как и молоко в доме. В Шугнане существовал обычай подставлять чашку под светодымовое отверстие в крыше во время первого весеннего дождя. При этом местные жители, которые плохо знали персидский язык и не говорили на нем между собой, произносили обязательно на фарси: «Шир бибёр, нон бибёр» («Преврати дождь в молоко и хлеб»), что означало благопожелание увеличения молока в доме. «Облако, как и корова, дает молоко, но в виде дождя», – говорили нам информаторы в кишлаках Пиш, Поршинев на р. Пяндж. Можно предположить, что представление об облаке-корове (как и обращение-благопожелание на фарси) еще в древности пришло на Памир из Ирана.

Несомненно, в данном случае мы имеем дело с бытованием реликтов аниматизма, т.е. веры во всеобщую одушевленность природы, с одной стороны, и тотемизма, с другой.

С молоком коровы у народов Западного Памира связаны и другие верования. Как только корова отелилась, ее три дня держат в жилом помещении. Получаемое в течение этого времени молоко (молозиво) собирается в одну емкость, а затем кипятится в котле, в результате чего получается сваренное молозиво (*fillā*), которое едят главным образом женщины и дети только данной семьи. Даже родственники, если они не живут в одном доме, не должны есть молозиво. Это – ритуальный запрет. Запрещение давать молозиво от своей коровы кому-либо было настолько строгим, что указанный обычай неукоснительно соблюдается и в наши дни. И это несмотря на то, что у народов всего Памира очень развиты традиции соседской взаимопомощи.

Как указывали наши информаторы, в семьях старались не капать молозиво на одежду и после его употребления не вытираять об одежду невымытые руки. Категорически запрещалось выливать остатки молока в проточную воду, поскольку полагали, что она «смоет» молоко у домашней кормилицы.

Согласно давно установившемуся негласному правилу, только через 7–10 дней разрешается давать молоко соседям. Кстати сказать, в отношении молока имелись и другие табу. Так, у памирских народов существовал, судя по всему, древний обычай не давать кому-либо молоко с наступлением сумерек. Если все-таки подобное случается, то сосуд с молоком обязательно прикрывают платком или другой материей. Информаторы объясняли это тем, что звезды могут отразиться в молоке, что приведет к болезни коровы.

При передаче хозяйкой вечером молока родственникам или соседям в него бросали уголек, сажу с нижней поверхности котла или что-то иное, но обязательно черного цвета, противоположного цвету самого молока. На наш вопрос об угольке женщины говорили, что его бросают в молоко для того, чтобы обмануть злых духов. Здесь налицо пример эзотерической магии, которая уходит своими корнями в древность, когда огонь рассматривался как охранительное и очистительное средство от злых сил.

В связи с суровой жизнью в горах молоко оставалось и остается поныне важным компонентом пищевого рациона памирцев. Естественно поэтому, что в народе сохранилось очень почтительное отношение к нему.

Многие верования на Западном Памире связаны с быком как основной рабочей силой земледельца. Согласно представлениям горцев, бык ведет свое происхождение из рая. «Сам дед Адам (Boboi Odam) пахал землю с помощью быков», – говорили нам информаторы. С этим животным связан интересный обычай, который жители долин притоков Пянджа практиковали во время празднования нового года: быка вводили в дом и ставили перед ним доски с положенными на них ячменем и соломой. Если он сначала съедал ячмень, то считалось, что новый год будет богат хлебом. Если же бык отдавал предпочтение соломе, то ждали скромной урожай год.

Бык использовался на всех земледельческих работах (пахота, молотьба и др.). И земледелец всегда с ним приветливо разговаривал, как с человеком. Согласно народному поверью, бык наделен душой, и подобное представление у памирских народов, вероятно, уходит своими корнями в глубокую древность. Уважительное отношение к быку проявлялось в том, что во время работ земледелец не бил его по спине и говорил добрые слова типа «Ay janvara, ofarin» (шугнан., букв. «Эй, живое существо, спасибо тебе»). Сухой бычий помет клали на кучу зерна на гумне и он символизировал собой голову Деда земледелия – патрона земледельцев.

Осел играл в быту западных памирцев определенную роль, однако отношение к нему всегда было скептическим: его до сих пор считают глупым животным, а людей, отличающихся упрямым характером, называют ослами. Отражения в религиозных верованиях он не нашел, возможно, потому, что попал на Западный Памир относительно недавно. По крайней мере, М.С. Андреев сообщал, что в Хуфе первый осел появился не ранее 1880-х годов⁵.

Тем не менее это животное было одним из участников торжеств по случаю празднования горцами календарного нового года. В дом вводили осла (если его в хозяйстве не было, то быка). Так, в долине р. Гунт человек, приведший его в помещение, пел песню: «Вот привел я вам новый год». Хозяева дома бросали в этого человека и в осла муку. Как и в указанном выше случае с быком, ослу предоставляли возможность выбрать либо солому, либо ячмень. Что бы он не

предпочел, хозяева давали ему немного ячменя и выпроваживали из дома, а сами садились за трапезу.

Такие домашние животные, как осел, кошка и др., а также домашняя птица – курица, петух также не имели особого значения в хозяйственной жизни горцев Западного Памира, а потому и религиозные верования, связанные с ними, – весьма фрагментарны, хотя некоторые дошли до наших дней. Так, среди записанных нами народных поверий можно привести следующие: если кошка перебежит дорогу – это дурной знак; если петух закричит ночью – жди беды. В некоторых кишлаках долины р. Пяндж нам говорили, что, если курица кричала петухом, ей отрывали голову, потому что могло случиться несчастье.

С петухом в Шугнане связан один интересный похоронный обряд. Здесь после выноса покойника из дома все, что возможно, мылось водой. Составной частью этих очистительных действий было «очищение котла» (досл. с шугнанск. «очистить свой котел»). Для этого в нем варили немного пищи и затем ее выливали в какое-нибудь чистое место, а в целях окончательного очищения котла в него клали петуха и варили⁶. В настоящее время данный обряд шугнанцами не практикуется.

Особое отношение у горных народов Западного Памира наблюдалось к собаке, которая играла значительную роль в их жизнедеятельности. Помимо основной своей задачи – охраны стад от волков, ей приписывались и сакральные функции. Собака во дворе, как уверяли информаторы-шугнанцы, предотвращает несчастья, которые могут постичь дом. Жители же долины Хуф не соглашаются с этим мнением. Старики-хуфцы и бартангцы говорили нам, что если держать собаку в доме, значит, лишать свое жилище благодати. Вероятно, подобное негативное отношение жителей Хуфа и Бартанга к этому животному объясняется тем, что еще несколько десятилетий тому назад здесь пасли стада овец и коз без помощи собак.

В Вахане и Шугнане очень хорошо относятся к собаке и убеждены в том, что обидеть ее – большой грех. Еще большим грехом считается давать ей горячую еду, которая обжигает язык. Голодных собак у ваханцев и шугнанцев нет, поскольку даже бродячую собаку, пришедшую к тому или иному дому, обязательно накормят чем-нибудь.

У шугнанцев, например, сохранились довольно интересные рассказы про *sagzot* – «собачий род». О жителях некоторых шугнанских кишлаков (например, кишлака В. в Рошткалинском районе) и поныне говорят, что основателем их рода является собака. По-видимому, это остатки тотемических представлений.

В Шугнане с собакой связан ряд народных примет: если собака бегает без поводка в разные стороны, будет землетрясение; вой собаки – к несчастью в доме; если у собаки сразу на всем теле вылезет шерсть, будет холодная зима с обильными снегопадами; если собака перебегает дорогу человеку – это к удаче.

Особое отношение у западнопамирских народов было и остается к голубю. Он почитается как чистая душа, поэтому его нельзя ни убивать, ни есть. Несмотря на то что горный козел нахчир (*naxčır*), или киик, также считается священным животным, тем не менее его мясо едят, поскольку он всего лишь бродит «по чистым местам».

У жителей Западного Памира имеется достаточно много верований, связанных с горным козлом. Охота на него сопровождалась определенными ритуалами и обрядами, призванными способствовать успешному ее проведению. Например, охотник в ночь перед охотой не спит с женой, но если это и происходит, то он не выполняет своих супружеских обязанностей: «перешедший» на него запах женщины мог помешать удачной охоте.

В 1998 г. автор был свидетелем того, как 50-летний охотник Икболшо Кадамов из кишлака Бижур Рошткалинского района готовился к охоте. Ранним утром, около четырех часов утра он встал и, совершив ритуальное омовение, вошел в дом. При этом он все время тихо, но четко произносил следующие слова молитвы: «*Yo hazrati Xotuni qıymat, madad*» («Ваше величество, Хотун, помоги мне»). Хотун считается покровительницей горных козлов. После этого охотник возжег благовонную траву стирахм (*stiraxm*) и некоторое время окуривал ее дымом себя и свое оружие.

Жители Западного Памира верят, что нахчиры, будучи чистыми животными, пользуются расположением небес. Их пасет дух-хозяйка по имени *pari* (*pəri*). Более того, бытует мнение, что каждый охотник также имеет свою пари – красивую девушку, которая приходит к охотнику во сне. Иногда она подсказывает ему, в какое место следует идти, чтобы успешно завершить промысел.

На одной охоте можно было стрелять не более трех раз и таким образом убить максимум трех животных, поскольку, согласно представлениям памирцев, духи-покровители зверей не разрешают стрелять больше. Если же промысловик не соблюдал этого правила, то дух-хозяин нахчиров «пир-и-палавон» (*pir-i-palawın*, букв. «покровитель-богатырь») мог наказать его. В случае смерти у охотника детей в народе говорят, что это дух-покровитель зверей наказал его за то, что он, вероятно, подстрелил во время одной охоты больше трех диких коз или же убил самку во время течки, что тоже не допускалось.

На Западном Памире до сих пор можно встретить немало камней-валунов с изображенными на них горными козлами. Известно, что мусульманство отрицательно относится к изображению живых существ, однако рисунки нахчира у памирцев играли, вероятно, магическую роль в их охотниччьем промысле.

Промысловые культуры отражали архаичные представления людей о животном мире и были направлены на поддержание успеха в охоте. Важной чертой верований в необходимость сохранения и размножения объектов охоты (в нашем случае использование только стрелкового, но не автоматического оружия и добыча не более трех

животных) являлось наделение окружающего мира социальной организацией. Неслучайно в народе бытует вера в то, что хозяева тех или иных животных распоряжаются каждый отдельным видом и по своей милости посылают их охотнику. Последний же должен почтить духов-хозяев, прислушиваться к их распоряжениям и убивать не больше зверей, чем это необходимо для их воспроизведения.

Покровитель зверей у западных памирцев первоначально был зооморфен. «Антропоморфирование» этого персонажа произошло много позже. Во многих легендах и рассказах об охотниках покровитель горных козлов нахчиров находится, а точнее, пасется, вместе с ними. Именно он обычно не дает охотнику возможности стрелять в животных. Так, согласно одному из рассказов, записанному нами в том же кишлаке Бижур, здешний охотник Кадам Кадамов (самый старый в Рошткалинском районе человек, ему тогда было 102 года) прославился своей удачливостью на охоте. Однажды он увидел стадо вольно пасшихся нахчиров и прицелился, чтобы поразить самого крупного из них. В тот же миг он вдруг услышал: «Не стреляй!» Охотник удивился, поскольку поблизости от него не было ни одной человеческой души. Тогда он решил, что это приказ духа-покровителя нахчиров, и ни с чем вернулся домой.

Подытоживая рассмотренные выше примеры зоолатрии у народов Западного Памира, можно констатировать, что почитание животных зародилось в этом регионе в глубокой древности, о чем свидетельствуют, например, фольклорные материалы и рисунки на камнях. Отголосками тех далеких времен служат и реликты других доисламских верований, обрядов и обычаяев, связанных с культом домашних животных. В географически изолированных от равнинных территорий Средней Азии долинах Западного Памира эти социокультурные традиции переходили из поколения в поколение и частично сохранились в первозданном виде, что представляет большую ценность для исследователей-этнографов.

¹ О зоолатрии и ее формах см., напр.: *Кагаров Е.Г. Культ фетишей, растений и животных в Древней Греции*. СПб., 1913; *Религиозные верования: Свод этнографических понятий и терминов*. М., 1993. Вып. 5. С. 90–92; *Соколова З.П. Культ животных в религиях*. М., 1972; *Она же. Культ медведя и медвежий праздник в мировоззрении и культуре народов Сибири* // ЭО. 2002. № 1. С. 41–62 и др.

² *Андреев М.С. Таджики долины Хуф (верховья Аму-Дарьи)*. Сталинабад, 1958. Вып. 2. С. 131.

³ *Литвинский Б.А. Семантика древних верований и обрядов памирцев // Средняя Азия и ее соседи в древности и средневековье. (История и культура)*. М., 1981. С. 108–109.

⁴ *Андреев М.С. Указ. соч. С. 118.*

⁵ См.: *Там же. С. 308.*

⁶ *Андреев М.С. Указ. соч. С. 198.*

Н.П. Лобачева

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ЭКСКУРС ИЗ ЭКСПЕДИЦИОННОГО ПРОШЛОГО

**(Лечение бесплодия на мазаре Султан-бобо в Хорезме.
К характеристике народного ислама)**

В 1956 г. мне в составе Узбекского этнографического отряда Хорезмской археолого-этнографической экспедиции АН СССР, руководимого Г.П. Снесаревым, удалось побывать на очень известном в Хорезмском оазисе памятнике-гробнице – *мазаре* Султан-бобо, расположенному на отрогах Султануиздагских гор, получивших наименование от имени этого святого. Территория эта административно входила в границы Каракалпакской АССР, а географически – пустыни Кызыл-Кум.

Этнографическим изучением данного памятника в аспекте древних верований населения Хорезма не один год занимался Г.П. Снесарев.

Описание мазара и анализ реликторых явлений религиозного плана, связанных с ним, содержатся в ряде книг Г.П. Снесарева¹, особенно подробно в работе «Хорезмские легенды, как источник по истории религиозных культов Средней Азии» (М., 1983), в котором один из разделов посвящен непосредственно святому, давшему наименование месту поклонения – Ваису аль-Карани, якобы арабскому сподвижнику Мухаммеда (по-хорезмски – Султан-бобо).

Представим краткую характеристику святыни Султан-бобо на основании исследований Г.Н. Снесарева. Находится оно в отдалении от населенных пунктов. Это целый комплекс культовых строений, куда входят: сама усыпальница, мечеть, (кухня) *оихона* и гостевая *мехмонхона*. Поблизости расположены усыпальница Чинорбобо, мавзолей Вали-аталыка и мазар Ак-Сайд-бобо. В 1956 г. здесь имелась еще бухгалтерия и в распоряжении мазара было четыре машины. Комплекс окружает большое старое кладбище, куда в течение столетий привозят и хоронят умерших из разных областей Хорезма. Большинство информаторов связывают строительство в уроцище Султан-бобо со временем правления в Хиве Алла-кули-хана (1825–1842 гг.).

В комплекс мазара Султан-бобо входил и священный бассейн – *хауз*, судя по информации, первоначально именно он привлекал паломников. Вода его считалась также священной. Ее пили, ею мыли лицо и даже совершали полное омовение, увозили с собой в бутылях и бидонах. По легенде считается, что пресная родниковая вода, наполняющая водоем, вытекает из ног погребенного святого.

В этом священном бассейне жили не менее священные рыбы, кормить которых и созерцать считалось богоугодным делом. Суще-

ственным моментом является то, что погибших рыб хоронили, как людей, заворачивая в саван и читая заупокойную молитву *джаноза*. По легенде, «в этот момент рыба вдруг превратилась в ребенка». Но бесспорно то, что их действительно так хоронили. Об этом рассказал Г.П. Снесареву мулла Вата Ваисов, житель г. Ургенча, находившийся при мазаре Султан Ваиса. Он лично участвовал в похоронах двух рыб, которых хоронили в усыпальнице около изголовья могилы Султан Ваиса. Как сказал Вата Ваисов: «Я сам завернул их в *дастархан* (скатерть), и сам замазал лаз в этот мазар»². Г.П. Снесарев видел в этом феномене не только пережиток зоолатрии, но и тотализма той фазы развития, когда господствовало «представление о тотеме, как о братстве (т.е. члене коллектива)»³.

Мазар Чинор-бобо, который паломники должны посетить первым, представляет собой, по мнению того же исследователя, антропоморфизацию древнего растительного объекта поклонения, т.е. он также включается в пережиточный домусульманский комплекс верований урочища Султан-бобо.

Еще в большей степени это относится к священному месту «Кийик сауган», где согласно легенде святая Амбар-она доила диковинную козу. Амбар-она, заместившая собой древнюю богиню воды, плодородия, деторождения, покровительницу женщин древнеиранскую Анахит и других подобных ей богинь древнего Востока⁴, хорошо известна по ряду легенд. (Надо отметить, что имя Амбар-она известно только в Хорезме, у соседних каракалпаков в роли покровительницы женщин выступает Биби-Фатима.) Один из любимых сюжетов этих легенд – эпизод с дикой козой – зафиксирован в нескольких местах Хорезма, в том числе в урочище Султан-бобо.

Есть здесь и еще одно почитаемое место – искусственно сооруженная на скальном выступе огромная груда камней, увенчанных шестами с повязанными обетными тряпками – *обо*, – самым ранним пластом в котором является культ хозяина местности. Это *обо* по легенде считалось тем местом, где Султан Ваис в припадке фанатизма выбил себе все зубы в связи с потерей зуба Мухаммедом. Султан Ваис увязывался и с водной стихией – о священном хаузе мы уже говорили.

Бассейн со святой водой и священными рыбами, шествия паломников к нагромождению скал священного зуба, места поклонения, куда спускалась с гор мифическая дикая коза, жертвоприношения домашних животных, магическое оформление лентами и тряпичками деревьев и кустов, магический характер земляных ям и промоин в берегах русла горной речки *сая*, смутные представления о некоем Чинор-бобо, многовековой некрополь – все это убедило Г.П. Снесарева в том, что здесь в доисламские времена было языческое капище религиозного порядка с полным набором обычаев и обрядов магико-умилостивительного характера⁵. С приходом ислама в процессе создания нового уже мусульманского культа оно было связано с

именем арабского святого, мифического сподвижника Мухаммеда, имевшего широкую известность Ваиса аль-Карани. Один из ранних персонажей мусульманской агиологии Ваис-аль-Карани, образ которого восходит к досуфийской поре арабского мистицизма, в Хорезме наслался на целый комплекс архаических религиозных представлений и действий, частично являвшихся реликтами ранних форм религии. Доля славы этого языческого капища передавалась и мусульманскому святому, закрепившись за ним на столетия⁶.

Мазар Султан-бобо пользовался широкой известностью в округе. Паломничество к нему определялось многими причинами. В частности, было велико число паломниц с целью излечения от бесплодия.

В среднеазиатско-казахстанском регионе паломничество к святым местам (*зиарат*) по такому поводу распространено очень широко и считается очень действенным средством для избавления от недуга. Существует примерный ритуал таких посещений, правда, в каждом случае имевший местную специфику в зависимости от святого, которому посвящался мазар: это общение с шейхом мазара, обход с ним кладбища, ночевка на святом месте, разгадывание шейхом снов паломниц с определением средств излечения, жертвоприношение и т.п. На Султан-бобо, видимо, такая процедура тоже существовала. Во всяком случае, встретившаяся мне на мазаре паломница из Таджикистана, ткачиха, посчитавшая меня «товарищем по несчастью», приехавшая сюда с мужем, в специальной кухне готовила в большом котле мясо, очевидно, жертвенного барашка. Однако на Султан-бобо были и свои особые ритуалы, которые необходимо было выполнить жаждущим женщинам. О них и пойдет речь ниже.

Мы приехали на мазар во второй половине дня, скорее к вечеру. Встретились с знакомым муллой Вапой Ваисовым. Человек он был явно необыкновенный. Большую часть времени он проводил в путешествиях по знаменитым местам, позднее даже приезжал в Москву поклониться могиле С.П. Толстова.

Вапа Ваисов понимал ограниченность нашего времени и сразу повел меня с еще несколькими паломницами к месту, где святая Амбар-она доила дикую козу, – Кийик сауган. Оно представляло собой нагромождение горного щебня, вокруг которого мы и двигались. Там была совершена молитва. Женщины строили домики предкам – *арвахам* – из кусков горной породы. Мы все дали мулле понемногу денег. После вторичной молитвы они были нам возвращены. Мне оставалось только копировать все действия женщин.

По возвращении к месту, где остановилась экспедиционная машина, выяснилось, что положено посещение еще одного заветного места, к которому водит специальная женщина. Оказалось, что она с группой женщин уже возвратилась и больше в этот день туда похода не должно быть.

Видимо, по просьбе Вапы Ваисова, женщина согласилась меня проводить, так как мужчинам туда ходить, очевидно, не позволялось.

Предварительно мне было предложено совершить полное омовение – ритуал мусульманский, что я, конечно, выполнила. На мазаре имелось специальное укрытие для этих целей. Вода бралась из колонки, стояло несколько кувшинов.

Когда мы вышли, уже вечерело. Наш путь пролегал по высокiemу саю, по которому стекала вода во время паводков. С обеих сторон возвышались невысокие горные отроги, валялся щебень, росли колючки, но тропинка все-таки чувствовалась. Постепенно возвышенность сравнивалась с окружающими таурами Кызыл-Кумов. На конечном пункте нашего пути опять оказалось невысокое нагромождение горного щебня, из которого было сложено несколько «домиков арвахам» с воткнутой палочкой и завязанной тряпичкой с заветным желанием в каждом случае.

Путь был не очень кратким, совершать его пришлось босиком. Обувь была оставлена у входа в это ущелье. Сопровождала меня женщина по внешности напоминавшая каракалпачку (платье и особенно головной убор в виде тюрбана, да и антропологический облик позволяли предполагать именно это). Позднее оказалось, что она *порхан* (шаманка).

Придя к основанию горного хребта и увидя «домики арвахов», я тоже сложила из каменного щебня таковой, воткнула палочку, привязала тряпичку. Моя сопровождающая не останавливалась меня. Затем она указала мне на яму на земной поверхности, расположенную немного правее кучи щебня с «домиками арвахов». Глядя сверху, она показалась мне довольно узкой щелью, несколько продолговатым лазом с искусственной перемычкой по середине, видимо, не раз восстанавливавшейся. Порхан сказала, что следует пролезть через это отверстие, не сомневаясь, очевидно, в том, что я обычна пациентка мазара.

Я, стоя в раздумьях, смогу ли я это осуществить, не поломав перемычку (а мне было известно представление здешнего населения, что неправедная будет зажата стенками лаза), спросила ее: «Я не мусульманка, можно ли мне пользоваться этим приемом лечения?». На что получила ответ: «Главное верить, тогда поможет».

Перед тем, как лезть через отверстие, мой гид сказала мне, что я должна трижды произнести: «Биби-Фатима, пирим» (Биби-Фатима, мой покровитель *пир*.) Я, естественно, это сделала и полезла в яму и благополучно пролезла, ничего не сломав. (Яма-то оказалась глубокой, через нее проползали сотни женщин). Порхан засмеялась, хлопнула меня по плечу, сказав: «Яхши кызымка» (хорошая девчонка), получила полагавшиеся десять рублей, и мы отправились в обратный путь. Она немного опередила меня. На мазар я вернулась уже на закате солнца, где меня ожидали любопытные глаза Глеба Павловича, Рюрика Садокова и шофера, Ивана Петровича.

Итак, в дополнение к описанным Г.П. Снесаревым священным объектам мазара Султан-бобо, добавился еще один – место, посещаемое женщинами с целью избавления от страшного недуга – бесплодия, обслуживаемое местной шаманкой, входящее, видимо, в общий комплекс памятника.

О таком способе лечения в другой своей работе, говоря о сакральных свойствах земли, Г.П. Снесарев писал: «По всей Средней Азии среди бесплодных женщин особой популярностью пользовались разнообразные земляные ямы и отверстия в земле, через которые женщины пролезали с той же ритуальной целью»⁷.

Весь памятник Султан-бобо окружающим населением воспринимался как мусульманский, и все, что там совершалось, не считалось чуждым исламу. В действительности на Султан-бобо было представлено множество осколков разнообразных ранних форм религии доисламской эпохи, а также ярко проявлялись зороастрийские традиции древнего ираноязычного земледельческого населения Хорезма, например, в персонаже святой Амбар-она и др.

Таким образом, уже в который раз подтверждается положение о действительном составе, содержании так называемого бытового или народного ислама – явления синкретичного. Другой вывод при знакомстве с этим памятником напрашивается следующий: ислам в народных формах не требует догматических истин, не требует официальной принадлежности к этой религии. Важно, чтобы прибегающий к помощи этого святого места, верил в его действенность.

¹ Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М., 1969; Он же. Под небом Хорезма. М., 1973; Он же. Хорезмские легенды как источник по истории религиозных культов Средней Азии. М., 1983.

² Снесарев Г.П. Хорезмские легенды... С. 82.

³ Там же. С. 83.

⁴ Снесарев Г.П. Реликты... Гл. IV.

⁵ Снесарев Г.П. Хорезмские легенды... С. 93.

⁶ Снесарев Г.П. Там же.

⁷ Снесарев Г.П. Реликты... С. 195.

Л.Ф. Моногарова

**БРАК И РАЗВОД У ТАДЖИКОВ И АРАБОВ
САМАРКАНДСКОЙ ОБЛАСТИ УЗБЕКИСТАНА
(полевые материалы 1960–1962 гг.)**

Данная статья продолжает описание семейной обрядности таджиков и арабов, проживающих в Чархинском кишлачном совете Пастдаргомского района Самарканской области Узбекистана¹.

Изучая традиционную семейную обрядность, под традицией следует понимать унаследованные от предшествующих поколений образ действий, трудовые навыки, обычаи и выполняемые согласно им обряды, нравственные нормы, этикет, сформировавшиеся на разных стадиях исторического развития определенного народа. Обычай – это основанные на традиции правила повседневного и ритуального поведения в семье и обществе, в хозяйственной деятельности. Обряд – установленные обычаем действия, связанные с семейными и общественными событиями, анимистическими верованиями и исповедуемой религией. Ритуал – это порядок обрядовых действий. Традиции в изучаемый период характеризуются сочетанием позитивных и негативных элементов, что необходимо учитывать при этнографических исследованиях формирования современной обрядности, в том числе и особенно семейной, в которой сохраняется традиционная структура различных обрядов, выполняемых согласно обычаю. Отдельные их элементы переосмыслиены или уже забыты и не выполняются, изжив себя. Включаются в них и определенные инновации, особенно в свадебной обрядности и связанной с рождением и воспитанием детей. Менее всего инноваций отмечено в похоронно-погребальном цикле обрядов. Для полного представления о традиционной культуре, в том числе обрядности народа, следует проводить исследования в различных местностях его коренного или переселенческого проживания, что представляет определенный научный интерес.

Полагаю правомерным посвятить отдельную статью описанию заключения брака и развода у таджиков и арабов, проживающих в кишлачном совете Чархин. В годы исследования заключали гражданский брак (по достижении 18 лет) в ЗАГСе, но обязательным считали заключение религиозного брака по шариату – «никох». Его совершал мулла в день увоза девушки-невесты – «катта тую» в дом ее мужа. Мулла при свидетелях, по двое мужчин со стороны жениха и невесты (сидящей в соседней комнате), спрашивал о согласии на брак жениха один раз, у невесты – три раза, учитывая стеснительность девушки. Получив согласие, читал соответствующую молитву. В ряде случаев в ЗАГСе оформляли брак значительно позже.

Во время проведения полевых исследований (60-е годы прошлого века) предпочтительными считались однонациональные и преимущественно кузенные браки. Кросскузенные (с дочерью брата матери «таго духтар» или с дочерью сестры отца «амма духтар») и ортокузенные (с дочерью брата отца «амак духтар» или с дочерью сестры матери «холя духтар»). Чаще заключались ортокузенные браки – между детьми двух братьев.

Однако, согласно обычаям братья могут женить своих детей, если у братьев один отец, но разные матери, и они не «сосали» одну грудь. Точно также дети родных сестер могут вступать в брак, если у сестер один отец, но матери разные. Даже в том случае, если у родной матери пропало молоко и младенца вскармливала родственница или соседка, имеющая грудного ребенка приблизительно такого же возраста, то ребенок в будущем не мог жениться на дочери своей кормилицы или выйти замуж за ее сына. По обычаям они, «сосавшие» одну грудь, считаются родными братом и сестрой. Некоторые матери, отлучаясь из дома на работу, особенно при сборе хлопка, не могли взять с собой своих грудных детей, приносили их старой односельчанке или родственнице, чтобы старуха присмотрела за младенцами. Если эта старая женщина, чтобы успокоить младенцев, давала им вместо соски свою грудь, в которой и молока не было, то дети, сосавшие даже ее пустую грудь, считались родными братом и сестрой и не могли в будущем вступить в брак. Эти обычай в 1960-е годы XX в. строго соблюдались у узбеков, таджиков и арабов – основного населения кишлачного совета Чархин.

Если в прошлые годы таджику или арабу не удавалось жениться на дочери брата отца (амак духтар) или дочери сестры матери (холя духтар), то им старались выбрать жену из своей патронимии: авлода (по таджикски), тойфа (по арабски), стараясь сохранить родовую эндогамию. Во второй половине XX в. это не всегда старались соблюдать, но преобладающее заключение однонациональных браков сохраняло этническую эндогамию не только у жителей сельских местностей, но и в городах. В это же время почти изжили себя традиционные обычай колыбельного говора «говора бахш» (таджикское), «келин киламан» (арабское), а также еще не родившихся детей «вадай гоиб».

Если два друга «джура» или две подруги «дугона» хотели укрепить дружбу женитьбой своих еще не родившихся детей, то когда младенцы рождались, отец мальчика шел к дому родившейся девочки и поступал, как при колыбельном говоре. Он подметал полой своего халата (у таджиков), веником (у арабов) у ворот землю к порогу входа в дом и клал завернутые в белый платок различные сладости. Хозяева, видя эти действия, приглашали гостя в дом. Отец ребенка спрашивал у своего друга, отдаст ли он в жены его сыну свою дочь, когда те достигнут брачного возраста? Тот всегда должен был дать согласие. Но, если по достижению их детьми брачного возрас-

та, долго не было сватов от юноши, отец девушки шел в дом к отцу юноши и спрашивал, будут ли сватать его дочь? К ней уже сватаются другие, можно ли ее выдавать замуж за другого юношу? При соблюдении взаимоданного обещания, отец юноши сразу засыпал сватов, а если по какой-то причине не мог выполнить это, тогда разрешал отцу девушки выдать ее за другого. В прошлом редко нарушили брак по обещанию и колыбельный говор.

Однажды при мне отец новорожденного, когда с рождением сына его поздравлял друг, жена которого была беременна, предложил этому другу, если у его жены родится девочка, поженить детей. Породнимся, у нас с тобой будут общие внуки. Тот с радостью согласился, и они крепко пожали друг другу руки. В этот момент один из присутствовавших мужчин, ударив ребром ладони своей правой руки, разъединил их соединенные в пожатии руки. В конце XIX – первой половине XX в. они не могли бы нарушить свое обещание, данное при свидетелях, во второй половине XX века родители уже считались с желанием своих детей на брак с любимым человеком.

Во время беседы на эту тему в октябре 1961 г. одна из информаторов привела в пример сватовство в 1947 г. к своей новорожденной внучке. «Почти одновременно с моей дочерью родила сына жена односельчанина Ш. Вскоре Ш. решил по нашему старому обычаям совершить обряд – колыбельный говор (говора бахш). Он вечером полой своего халата подмел у дверей дома моей дочери и оставил тюбетейку со сладостями у порога. Увидев гостинцы, мы сразу поняли, что кто-то сватает мою внучку. Гостицы эти приняли, а на другой день Ш. пришел и сказал, что он просит мою внучку отдать в жены его сыну, когда они достигнут брачного возраста. Мы по обычаям должны были согласиться». Этот обычай у таджиков называется «аталган».

Этот обычай есть и у узбеков, и у арабов и называется «киломан». Только арабы в Чархине подметают у дверей новорожденной не полой халата, а веником. И родители новорожденной устраивают иногда по этому поводу угощение из продуктов, принесенных родителями мальчика. У арабов южного Таджикистана сватает мать мальчика, и, сняв со своей головы шапочку, вытирала ею порог дома, в котором жила семья девочки².

У таджиков и арабов в Пастдаргомском районе Самаркандинской области имеются в семейной традиционной обрядности свои отличительные черты, в том числе здесь сватать девочку может и отец, и мать мальчика.

Как складывалась судьба внучки моей информаторши в 1962 г. «Детям исполнилось по 14 лет. Оба учились в одном классе и уже знали, что они сосватаны. Сейчас они в 8 классе. Однако моя внучка заявила родителям, что не хочет выходить за муж за сына Ш. Он ей совсем не нравится. И в прошлом, когда сватали молодых, старались, чтобы они подходили друг другу по здоровью, нравственности,

трудолюбию, обоюдной внешней привлекательностью, соответствие возраста. Наилучший вариант, когда жених на 6–7 лет старше невесты, потому что женщины старятся раньше мужчин. Сын Ш. маленького роста, худенький, а внучка – девушка высокого роста, крепкого сложения, привлекательная. Мать девочки взяла сладости (взамен тех, которые у порога оставил Ш. 14 лет назад) и пошла к ним в дом. Сказала, что дочь отказывается от брака с их сыном, а они не могут теперь поступать против ее желания. Семья Ш. не обиделась, ведь всем было видно, что сын Ш. и моя внучка – не пара», – закончила свой рассказ моя информаторша.

Многие традиционные обычаи исчезали с изменениями социальных и культурных преобразований в обществе. В 1960-е годы XX в. многие юноши и девушки из семей колхозников после окончания средней школы поступали учиться в средние специальные и высшие учебные заведения, устраивались на работу в различные учреждения города Самарканда и Пастдаргома, работали в колхозе. Они встречались и знакомились с сокурсниками и сослуживцами, заводили друзей, по обоюдной любви вступали в брак. Однако, чтобы получить согласие на брак своих родителей и близких родственников, молодые люди соглашались при заключении брака и во время свадьбы совершать традиционные обряды, которые, по поверью, обеспечат молодым долгую, счастливую жизнь и многочисленное потомство.

Как и у других мусульманских народов Средней Азии, здесь традиционны были полигамные семьи, так как по мусульманскому праву мужчине разрешено иметь до 4 законных жен, с которыми он совершают мусульманский обряд заключения брака – «никох». В годы полевых исследований было очень мало, буквально единичные случаи, когда по обычаям (янгадаво) младший брат мог жениться на вдове старшего брата, конечно при ее согласии. То есть здесь мы имеем пример традиционного левирата. Если вдова не согласна, она могла, уходя, взять с собой только грудного ребенка, которого по достижении им двухгодовалого возраста была обязана вернуть в семью умершего мужа.

Многие исследователи считают этот обычай левирата свидетельствующим об унижении женщины, однако, она была вправе отказаться, но часто соглашалась, потому что полагала: родной дядя лучше будет заботиться и воспитывать родных племянников, чем отчим. На мой взгляд, в данном браке проигрывает не женщина-вдова, а мужчина. Он должен делать обрезание и женить племянников, племянницу выдать замуж. Все это требует больших расходов. Кроме того, младший брат получает вторую жену, часто на несколько лет старше его. Вдова же остается в знакомой семье, получает мужа моложе себя.

Другой традиционный обычай «болдузнико», называемый учеными сорорат, редко, но встречался в годы проведения полевых исследований. Вдовец имел право жениться на младшей сестре умер-

шей жены с согласия девушки. Для детей их родная, со стороны матери тетя – «холя» была предпочтительней, чем чужая мачеха.

Обычаи левирата и сорората являлись традиционными не только у мусульман, но и других народов, например, у евреев. Согласно ему еврейка – сотрудница Ленинградского отделения Института этнографии в начале 1980-х годов вышла замуж за мужа умершей сестры, после смерти которой сиротами остались трое мальчиков. Эти обычаи имеют древнюю традицию, восходящую к первобытнообщинному строю.

Его нарушения осуждаются. Так, со слов информатора Махмудаки Хаджимуратова (17.02.62), бывшего партторга их колхоза Кучумова осуждали за то, что он с согласия своей больной жены женился на ее младшей сестре. Тем самым он, женившись при жизни первой жены, нарушил обычай сорората. К тому же он не сделал «никох» со второй женой. А если бы он делал «никох» со второй женой, то его первую жену должны были бы закопать по грудь в землю. Это символизировало бы ее смерть. Такое закапывание, символизирующее смерть, используется и в других обстоятельствах.

Тот же информатор привел пример символического закапывания мужчины при вторичном браке женщины при живом муже, не давшем ей развод. Он рассказал, что в кишлаке Дун жили 4 брата одним хозяйством (неразделенная семья). Все были женаты. Второй брат был больной – умственно отсталый. Жена долго с ним жила, но детей у них не было.

Так как вся их жизнь была подчинена законам шариата, то, когда у старшего брата умерла жена, он пошел к муфтию и спросил, может ли он жениться на жене своего больного брата. Женщина согласна и хочет иметь детей. Муфтий ответил, что можно, но только при условии, чтобы в тот момент, когда мулла будет читать «никох», больного закопали по пояс в землю, а верхнюю часть тела закрыли одеялами. Так и сделали. Во втором браке эта женщина родила сына и еще была жива в 1962 г. Этим обрядом символизировали смерть мужа, что позволяло женщине как вдове снова выйти замуж.

Шариат также регламентировал совершение развода (се-толок). Муж мог без объяснения причин дать жене развод. В этом случае, покидая дом бывшего мужа, женщина могла взять только грудного ребенка и по достижении им двухлетнего возраста возвратить в семью мужа, а из имущества все то, что входило в ее приданое и подарки, полученные ею на свадьбе и др. Жена же могла потребовать развод только по двум причинам: из-за избиения мужем и отсутствия детей, если она вторая жена, и первая жена мужа также бездетна. По этим двум причинам судья «кази» всегда удовлетворял просьбу женщины. После развода она через 6 месяцев, 6 дней, 6 часов, 6 минут, 6 секунд снова могла выйти замуж (после смерти мужа женщина могла снова выйти замуж, как правило, не раньше чем через год). Однако, если она на тот момент оказывалась беременной, то выйти

замуж не могла. Если разведенная женщина рожала от первого мужа, то после его смерти ребенок получал долю в наследстве отца.

Мужчина же после развода мог снова жениться на другой женщине, когда захочет. Для него не существовало временных или каких-либо других ограничений, кроме того случая, когда он снова хотел жениться на своей бывшей жене. Угрожая жене разводом, муж говорил ей «толок». Однако для того, чтобы совершить окончательный развод, он давал ей «се-толок», т.е. тройной толок. После этого жена должна была немедленно оставить его дом. Но бывали случаи, когда муж в гневе говорил жене «се-толок», а потом раскаивался в этом. Но сразу снова жениться на ней он не мог. По обычаям она должна была сначала выйти замуж, хотя бы на 3–4 дня за любого другого мужчину, называемого промежуточным мужем «кундош». Им мог быть как неженатый парень, так и женатый мужчина. Первый муж договаривался с промежуточным мужем, и обычно за деньги последний вступал в брак с его разведенной женой. Через несколько дней они разводились, и муж снова мог вступить с ней в брак. Этот обычай характерен не только для таджиков, но и для узбеков и арабов.

¹ Данная статья является продолжением статьи: Моногарова Л.Ф. Семейная обрядность таджиков и арабов Самаркандской области Узбекистана (полевые материалы 1960–1962 гг.) // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН. М., 2002; Полевые материалы Л.Ф. Моногаровой см. в Архиве Института этнологии и антропологии РАН. № 299/Д, 309/Д, 2535, 2536, 2536а, 2537, 2538.

² Мадамиджанова З. Арабы Южного Таджикистана. Душанбе, 1995. С. 92–93.

Г.А. Носова

НАРОДНЫЕ ВЕРОВАНИЯ И ТРАДИЦИОННЫЙ ФОЛЬКЛОР ВЛАДИМИРСКОЙ ДЕРЕВНИ (1963–1969 гг.)

Из архива автора

В 1960-е годы группа этнографов, фольклористов и музыковедов проводила полевые исследования во Владимирской области. Задачей экспедиции было изучение роли традиционного фольклора в народном быту. В состав отряда входили научные сотрудники Института этнографии АН СССР доктор филологических наук, профессор Э.В. Померанцева (руководитель), С.И. Дмитриева, Т.С. Макашина, Г.А. Носова, Р.А. Григорьева, В.А. Устинова; в поездках принимали участие фольклористы Н.В. Новиков, В.Г. Смолицкий, музыковеды – Б.И. Рабинович, В.Ф. Павлов, В. Базарнова, А. Перлин.

Всего с 1962 по 1969 г. было сделано девять выездов в города Владимир, Суздаль, Муром, где велись поиски в научных фондах Владимирского областного архива и музея-заповедника, Муромского краеведческого музея, а также в Собинский, Меленковский, Судогодский, Вязниковский, Гусь-Хрустальный районы. Объектом для стационарной работы послужило большое село Борис-Глеб Муромского района. В результате исследования был собран основательный и разносторонний материал по традиционному фольклору, народным верованиям и обрядам, проведены наблюдения над состоянием духовной культуры сельского населения. Участники экспедиции побывали в деревнях в различные календарные праздники – на Новый год, Масленицу, Пасху и Троицу и др., присутствовали на советских праздниках – 7 ноября, 8 марта, 1 мая, праздниках «Русской зимы» и «Русской березки», на семейных торжествах (свадьбах) и печальных обрядах (похоронах), в будние и праздничные дни находились в домах сельских жителей.

Конкретный полевой материал лег в основу коллективной монографии «Традиционный фольклор Владимирской деревни (в записях 1963–1969 гг.)», опубликованной в 1972 г. в издательстве «Наука» под редакцией Э.В. Померанцевой. Но некоторые материалы, в первую очередь, по состоянию религиозности населения, не вошли в книгу в полном объеме в связи с тем, что работа была посвящена, в основном, фольклору. Поэтому они остались как в архиве Института этнологии и антропологии РАН, так и в личном архиве автора. Часть из них будет представлена в настоящей публикации.

Владimirская область была выбрана для исследования не случайно. В социально-экономическом отношении она типична для центрального региона России; это область древнейшей и богатейшей народной культуры. Известны ее глубокие исторические традиции, редкие, классические памятники древнерусского и средневекового зодчества, живописи, народных ремесел и промыслов, представляющие непреходящую художественную ценность.

Владимирская земля была и одним из центров религиозной жизни страны. За ее многовековую историю здесь было построено большое количество православных соборов и церквей, крупнейших монастырей с их общеизвестными святынями, мощами угодников, привлекающими массы паломников. В монастырях создавались монументальные белокаменные постройки, скапливались богатые вклады, сокровища драгоценных произведений изобразительного и ювелирного искусства. Они также играли важную роль в экономической и культурно-политической жизни русского государства.

Своеобразие исторического пути Владимирщины определило не только характерные черты ее архитектуры и изобразительного искусства, но и фольклора, в частности, удельный вес в нем религиозной тематики. В традиционном фольклоре области выделяется группа произведений, в которых своеобразно отразились религиоз-

ные верования крестьянского населения. Часть этих произведений в прошлом была тесно связана с обрядностью, религиозным поведением: это обрядовая календарная и семейная поэзия, молитвы-заговоры, употреблявшиеся в народной медицине, рассказы, относившиеся к поклонению святым местам, предметам, «сверхъестественным» природным явлениям.

Религиозные мотивы содержали некоторые разновидности устной прозы на исторические, топонимические, космогонические и другие темы – легенды, предания, были и т.д., повествующие об основании церквей и монастырей, о явлениях икон, о святых источниках, священных камнях и деревьях, других объектах религиозного почитания.

Бытовали и произведения на непосредственно религиозные темы, сложившиеся, по преимуществу, под воздействием церковной канонической и апокрифической литературы (легенды о святых, духовные стихи).

Одним из важнейших источников для исследования ранних форм религии служат жанры традиционного фольклора (сказки, былички и др.), донесшие до наших дней реликты древнего пласта народных верований – фантастические образы народной демонологии. Материалы по всем этим темам собирались участниками экспедиции.

Праздники крестьянского календаря Владимирской области издавна содержали большое количество элементов, характерных для всей среднерусской полосы. Они сохранялись отчасти в сельской местности до начала 30-х годов XX в. Повсеместной формой проведения рождественско-крещенского цикла обрядов были праздничные посиделки или «святочные вечеринки». По сообщению краеведа Г.К. Завойко¹, почти по всей Владимирской губернии посиделки начинались со второго дня Рождества и продолжались до крещенского сочельника. Изба, где они устраивались, служила местом сбора и знакомства неженатой молодежи, приглашавшейся из окрестных деревень, местом средоточения игрищ (главным образом, свадебной инсценировки), пения новогодних песен.

Составной частью новогодних посиделочных игрищ до конца 1920-х годов было ряжение. Во Владимирской области преобладали бытовые костюмы ряженых: барина и барыни, монаха, горбuna, старика и старухи, цыганки, доктора. Из многочисленных описаний ряжения приведу одно из поздних, относящееся к послереволюционному периоду (1927 г.), раскрывающее тенденции в развитии святочных игр. Сведения наблюдателя относятся к нынешнему Собинскому району, деревне Цепелево: «Ряжеными стали ходить только свои деревенские бабы и некоторые девки, рядятся только в своей деревне. Раньше (три года назад) рядились все девки и парни и ходили в другие деревни... Девки рядятся барыней, солдатом, монахом, старухой, матросом, а кто просто накроет старушечий платок и идет в компании, чтобы не сидеть дома... В последнее вре-

мя все стараются нарядиться барынями, а раньше все почуднее. Ребята рядятся в лохмотья, одевают маски... Нарядившись, идут по деревням, заходят в каждые посадки (посиделки. – Г.Н.). Деревней идут с шумом, песнями, некоторые пляшут кадриль, русского. Поят нецензурное: стараются “протащить” девок той деревни, в которую пришли. За такие частушки публика с ряженых не взыскивает – ряженым все позволительно»².

Материалы краеведа К.А. Полякова, уроженца описываемых мест и участника молодежных святочных игрищ, говорят о том, что в 1920-е годы шел интенсивный процесс трансформации обряда: со-кращался радиус деревень, посещаемых ряжеными, игрища сосредоточивались преимущественно в своей деревне. Изменялся состав масок: «чудные» (обыкновенно более древние) маски становились достоянием лишь пожилых и замужних женщин. Наряду с традиционными костюмами «старика» и «старухи», «барыни» и др., в состав святочных масок входили новые персонажи, образы которых заимствовались из современной жизни (Приложение. Рассказы о календарных обрядах. № 1–3).

Одновременно в ряжении сохранялся ряд архаических черт: свобода поведения, не считающаяся предосудительной, эротический колорит частушек и песен, исполнявшихся ряжеными.

Помимо бытовых масок, во Владимирской области издавна были известны зооморфные маски, прообразы которых связываются с ранними формами религии: коня, медведя, журавля, козы. Они составляли занимательные ансамбли, импровизировавшие комедийные сценки на бытовые сюжеты и, по замечанию наблюдателей, смешившие зрителей «до упаду».

Самостоятельная роль в группе звериных масок принадлежала «коню», «кобыле», тогда как другие маски имели второстепенное значение. Большая территориальная распространенность маски коня подтверждается массовым материалом Владимирской области. О бытovanии обряда с конем свидетельствуют как архивные (Юрьевский уезд, 1850 год)³, так и полевые записи (Собинский, Меленковский, Муромский и другие районы). Приведу воспоминания пожилых людей о ряжении конем во времена их молодости: «На Святки рядились конем. Приделывали мужику две палки, морду лошадиную изо льна. Он идет впереди, а “святки” за ним: барышни, мужики... Кто матросом нарядится, кто кем»⁴ (Приложение. № 3). Представление о ряжении как о самом веселом эпизоде Святок сохранялось долгое время в памяти старшего поколения деревни.

Известно, что некоторые формы новогоднего обрядового ряжения восходят в своих истоках к древнейшим религиозно-магическим воззрениям. Например, традиционные костюмы «старика» и «старухи», «мужика» и «бабы» были символом брачных отношений, плодовитости и продолжения рода; маска коня являлась исконной в русской аграрной обрядности. Литературные и экспедиционные мате-

риалы указывают на то, что в начале XX в. какое-либо религиозное осмысление ряжения уже отсутствовало в крестьянском быту. Оно утратило характер обрядового действия и рассматривалось населением как праздничное развлечение, «озорство» молодежи.

Из новогодних обычаев, связанных с песенной поэзией, следует отметить колядование. Упоминания и подробные описания обычая «кричать коляду», «собирать колядой» имеются в архивных и литературных источниках по Владимирскому, Переяславскому, Вязниковскому, Муромскому, Меленковскому и другим уездам⁵. За песни-поздравления с Новым годом и пожелания добра и счастья колядующие получали подарки – хлебные изделия, печенье в виде птиц, коньков, барашков и т.п. Этот обычай прекратил свое существование, видимо, в первые послереволюционные годы. Более устойчивыми оказались тексты колядок, в том числе такие их традиционные типы, как «просьба», «требование», «пожелания», которые развивались в качестве игрового элемента праздника (Приложение. № 2).

Наряду с колядками в новогодне-рождественском цикле обрядности был известен другой вид обрядовой поэзии – рождественские славления, поздравительные праздничные песнопения (тропари, кондаки, рацеи), излагавшие в стихотворной форме евангельскую легенду о рождении Христа. Колядовали обычно на Новый год и в сочельник, славили Христа – в первый день Рождества. Рождественское славление в период полевого исследования полностью помнили немногие старики, а песни колядовщиков были известны среднему и даже младшему поколению. В с. Окшово Меленковского района в 1967 г. нами записана колядка-требование, которую пел внук пожилой женщины – нашей собеседницы:

Тетка-лебедка	Не подашь коляду –
Соломенна глотка,	Не родишь девушку
Подай коляду.	Наташеньку.

Уже в начале XX в. обрядовая новогодняя поэзия обнаруживает черты упадка. Богослужебные церковные песнопения обрабатывались в пародийном, сатирическом духе. Например, в бывшем Владимирском уезде было зафиксировано комедийное представление, пародировавшее сбор подаяния монахами. «Обряженный или обряженная монашкой, войдя в избу, приговаривает:

Пожертвуйте	Его-то мощи
На сальную свечу	Лежат в осиновой роще,
Ивану Кузьмичу!	Оне там потеют,
	Плясать к нам не поспеют» ⁶ .

Обрядность рождественско-крещенского цикла с ряжением, колядованием, гаданием, играми в период полевого исследования была жива лишь в воспоминаниях стариков. На смену ей пришел новогод-

ний праздник с детской елкой, которая украшалась в клубах, школах и домах сельских жителей. Некоторые дети изредка ходили «колядовать» и «овсеньять», но это было уже детское развлечение.

Характер общественного деревенского веселья носила до конца 1920-х годов Масленица, которая включала, преимущественно, семейные и аграрные обряды. К обрядам семейного характера относились: поминание умерших (культ предков), примыкавшее к масляной неделе; посещение родных и знакомых, сопровождавшееся ритуальной едой; обряды, посвященные молодоженам. На Масленицу устраивались общие гулянья и катания, игрища и развлечения, смотрини молодых людей. В центре внимания масленичного гулянья стояли новобрачные, поженившиеся в последний перед Масленицей мясоед. Они были почетными гостями у тестя с тещей. По рассказам старожилов, родители молодой в четверг или в пятницу отправлялись в ту деревню, в которую она «взята», и приглашали зятя и его родню в гости: «Просим милости к нам масловать»⁷. Во Владимирской губернии издавна был известен своеобразный обычай «соления молодых». Он описан Е. Добрыниной⁸ и подтвержден данными экспедиционных исследований. Это был «выкуп» молодоженов у деревенского общества. В субботу или воскресенье утром парни и мужчины собирались группой с деревянными лопатами в руках и вызывали из дома молодых, обращаясь к их родным: «Молодых даете солить?» Если следовал отрицательный ответ, то молодые должны были откупиться литром водки; если родные отвечали согласием, молодые выходили на улицу и их валяли в снегу или закапывали в уже приготовленную снеговую яму (села Борис-Глеб, Битюгово, Лесниково и другие Муромского района)⁹. Этот обычай, имеющий древнее происхождение, воспринимался участниками как шутка.

С «показом» молодых, смотринами молодоженов было связано и одно из главных масленичных развлечений – катание на лошадях. В субботу и воскресенье взрослая молодежь на разукрашенных санях съезжалась в «поезде» со всей деревни и направлялась в определенное село. Женихи катали невест, угощали их вскладчину сладостями. Жительница д. Лесниково (Муромский район) рассказывала: «Когда меня жених посватал, то приезжал за мной на Масленицу, катал по деревням. Народ говорил: “К. такую-то катает, значит он уже возьмет (замуж. – Г.Н.)”»¹⁰.

Сообщения о заключительном обряде праздника – проводах, сожжении, погребении Масленицы – во Владимирской губернии относятся еще к 50-м годам XIX в.¹¹ В Переяславском, Покровском, Муромском, Меленковском и других уездах изготавливали и зажигали масленичное чучело, представлявшее собой соломенный сноп «в виде куклы с намалеванным лицом». Чаще дети жгли «помазки» – наруженнную на палки паклю или солому – и бегали с ними по деревне (Приложение. № 5–6).

Разновидностью обряда «проводов Масленицы», исполнявшегося в последний день масленичной недели, была инсценировка погребальной процессии, церковного похоронного обряда. Подробное описание его, относящееся к 1923 г., дано М.И. Смирновым: «...девушки берут зыбку или бельевое корыто и по размеру их делают большую куклу. Кладут ее как в гроб, одетую в саван, подхватывают снизу полотенцами на плечи и несут по всей деревне. Впереди едет наряженная попом девушка с лынной бородой, одетая в ситцевую ризу, в руках у нее пустой половник или на веревочке конфорка от самовара, изображающая кадило, несколько позади попа подобный же дьякон и дьячок, а сзади гроба группа девушек, оплакивающих покойника»¹². Сцена сопровождалась похоронным песнопением, сочетавшимся со смехом: «Хороним покойничка и с ногами, и с руками, и с телячьей головой».

Участники Владимирской экспедиции Института этнографии в 1966 г. были свидетелями масленичного праздника в селах Борис-Глеб, Волнино, Битюгово, Чаадаево Муромского района, а в 1965 г. – в селах Цепелево, Погост, Осовец и др. Собинского района. Наблюдения показали, что Масленицу, как и другие кое-где сохранившиеся праздники годового цикла, отмечали либо в семье, либо коллективной складчиной, т.е. снимали дом, собирали деньги и продукты. Устойчиво держалась группа элементов, отражающая семейный характер Масленицы: уборка дома, посещение родных, особенно родственников жены, семейное угощение. Во время застолья исполнялись современные популярные песни «Ивушка», «Восемнадцать лет» и др.

Произведений обрядовой поэзии, относящихся непосредственно к масленичному празднику, обнаружено немного. Плясовая масленичная песня записана в 1967 г. в Меленковском районе:

Пришла маслена неделя,
Был у кума, на блинах...¹³

В Коврове в качестве частушки встретился текст:

Ай, Маслен'ца, обманница,
Обманула, провела, хвостик редечки дала¹⁴.

Среднее и старшее поколения нередко пытались субботи некоторые масленичные обычай, относящиеся ко времени их молодости (например, сожжение Масленицы). Колхозница 46 лет в с. Погост Собинского района рассказывала: «В прошлом году собирались из трех домов, жгли костер, мой муж играл (на баяне. – Г.Н.) – вот и вся Масленица»¹⁵.

Значительное место в дореволюционном бытовом укладе занимали посты. Даже в первые послереволюционные годы сельская молодежь, внутренне сопротивляясь церковным запретам, все же боялась их нарушить. Из записок краеведа К.А. Полякова видно, что во время Великого поста прекращались гуляния, посиделки не были

шумными и веселыми. К.А. Поляков замечает: «Постом считалось петь песни – грех (а про себя считают – не грех, поют), в гармонь играть – грех (а все-таки иногда пройдется по деревне), семечки грызть, хоть и грех (Богородице глаза заплюешь), а все грызут. Постом по вечерам никуда не ходят – прядут»¹⁶.

Из молодежи 1920-х годов, которая проводила время не только на посиделках, но и в клубах, красных уголках, сложилось пожилое поколение деревень 1960-х годов. В этот период многие из пожилых людей рассматривали пост как «пережиток старины», с осуждением вспоминали, как в пост матери не давали детям молока, родители непускали девушки в клуб. Это поколение считало необходимым приспособиться к новому порядку в семье, определяемому молодежью: «молодые едят и старые тоже». Некоторые как бы осуждали себя за такой «грех», но оправдывались распространенными поговорками: «в еде греха нет», «за еду не сидят в аду».

В селе Копнино Собинского района, был и досуг молодежи которого в 1920-е годы так ярко описан краеведом К.А. Поляковым, довелось наблюдать, как пожилые женщины пели и плясали на «складчине», устроенной в день 8 Марта (в 1965 г. он пришелся на «чистый» понедельник Великого поста). Однако частичное соблюдение постов проявлялось, например, в том, что в страстную неделю пожилые люди старались не ходить в сельский клуб; наиболее религиозные старушки не разрешали детям и внукам включать радио и телевизор и т.п. Самое распространенное проявление ограничений – запрет на развлечения накануне религиозных праздников. Так, в экспедициях мы сталкивались с фактами отказа исполнять во время поста песни, частушки и другие произведения фольклора для записи на магнитофон. Те жители, которые соглашались петь, даже не будучи верующими, делали это с оглядкой, обращаясь к нам с просьбой не рассказывать об их пении на селе, боялись осуждения родственников и соседей.

Владимирская область дает классический материал по троицко-семицкому циклу обрядов. Документальные данные и полевые записи подробны и многочисленны по многим районам. Кратко остановлюсь на общем порядке праздника и некоторых его деталях в конце XIX – начале XX в. В Семик (четверг на седьмой неделе после Пасхи) девушки делали складчину продуктов, надевали лучшие наряды и отправлялись «завивать» березку. Часто ее «завивали» на хлебном поле. «По-старинному, березу на поле носили, туда, где рожь цветет-колосится. Провожали и оставляли там на озими. Ребятишки ее изломают» (с. Битюгово, Муромский район)¹⁷. В троицкое воскресенье березу «развивали» и, принеся в деревню, водили вокруг нее хороводы, исполняли обрядовые и хороводные песни. Обряд завершался тем, что венки, сплетенные из березовых веток и цветов, бросали в реку или ключ и по ним гадали о своей судьбе (Приложение № 7–10).

Традиционные троицкие обряды кое-где дожили до середины XX в., но в сильно трансформированном виде, претерпев наибольшие изменения в 1930-е годы. Хотя старшее поколение помнило обряд с березой, хороводы и троицкие песни, но во всей совокупности обрядовых церемоний он не исполнялся. В 1960-е годы в селах Волнино, Битюгово, Борис-Глеб Муромского района группа женщин среднего возраста в воскресенье на Троицу украшала березу, исполняла хороводные песни: «Туман, туман при долине», «Перевилась хмелинушка через тын на улицу», «Вдоль по морю, морю синему» и другие. Многие из этих песен в прошлом «разыгрывались». Так, в названных селах инсценировалась песня «Как из барских ворот»¹⁸. В период нашего пребывания в селе отмечали Троицу народным гуляньем в дубовой роще.

Отдельные обрядовые игры праздников весеннего цикла (Пасхи, Вознесения, Петрова дня и др.) в районах Владимирской области с более устойчивой традицией (Меленковском, Муромском) кое-где еще вспоминались населением. Например, в с. Купреево Гусь-Хрустального района на «петровы заговены» сохранялся обычай провожать весну. Хотя он и был прикреплен к церковному празднику, но представлял собой угождение и вечернее гулянье по селу с песнями под гармонь¹⁹ (Приложение. № 11).

Игра в «покойника» во время покоса разыгрывалась раньше в д. Цепелево Собинского района²⁰ (Приложение. № 12). Интересна судьба обрядовой игры «похороны Костромы», которая представляла собой разновидность весенних земледельческих обрядов с мотивом «похорон». Одно из ранних описаний обряда (1874 г.) сделано Е.П. Добрининой в Муромском уезде Владимирской губернии (по правую сторону Оки). Посередине улицы ставили на скамью корыто, в которое клали сделанную из соломы и одетую в сарафан и рубашку куклу – Кострому. Шествие, изображавшее похоронную процессию, шло к реке или к озеру, где Кострому раздевали и бросали в воду. Аграрный смысл обряда раскрывался в песне:

Девица-красавица
Водицу носила,
Дождичка просила:
«Создай, боже, дождя,
Дождичка чистого,
Чтобы травыньку смочило,
Костроме косу острю притупило...»

(Акиманская слобода)

По другим вариантам, в корыто ложилась девушка (ее оставляли в лесу) или же клали чучело мужчины, которого оплакивала женщина, изображавшая жену. Притворный плач в конце обряда переходил в смех и пляску²¹.

Ныне обряд забыт взрослыми. Описание его как детской игры сделано в 1963 г. С.И. Пушкиной. Дети становились в круг, в середине которого находился водящий («Кострома»), и пели:

Кострома, Кострома,
Зеленые глаза!
Жив, аль помер?

В конце песенки водящий отвечает: «жив», «ушел на охоту», «утку принес» и т.д. Последний ответ – «помер». Тогда водящего хватают за руки, за ноги и с криками и «молитвами» тащат на «кладбище», где и «хоронят»²².

Члены экспедиции в качестве гостей неоднократно наблюдали семейные праздники и обряды. Большинство записей, относящихся главным образом к свадебной обрядности и похоронно-поминальному культу, сделано в с. Борис-Глеб Муромского района, избранного стационарным пунктом исследования. Здесь в 1966 г. было зарегистрировано 11, в 1967 – 12, в 1968 (с января по октябрь) – 8 браков. Регистрация почти всех браков проводилась по гражданскому ритуалу. После торжественной регистрации брака в домахправлялась свадьба, которая обычно приурочивалась или к советским праздникам – 1 Мая, 7 Ноября и др., или к церковным (чаще к престольному празднику данного села), на которые по старому обычно съезжались родственники. Нередки случаи, когда молодые люди, живущие в городе, приезжали спровалить свадьбу в дом родителей. Свадьба, проводимая в семейно-родственном кругу, сохраняла ряд традиционных моментов. Конечно, сложный свадебный ритуал с «пропоем», «выкупом постели» невесты, «гордыми», «позвыватами» (взаимным обменом визитами родственников жениха и невесты), характерный для прежнего времени, потерял основную часть архаических элементов и представлял собой переплетение современных и старых форм обрядности.

Из старинных обычай, хотя и непоследовательно, изредка сохранился показ приданого невесты, вынос к колодцу угощения для соседей, свадебное ряжение.

2 мая 1966 г. мы наблюдали свадьбу в с. Борис-Глеб Муромского района. На второй день свадьбы процессия во главе с молодоженами прошла по селу. Среди ряженых выделялась женщина, переодетая мужчиной (причем, подчеркивались признаки пола), которая фарсовыми действиями веселила шествие.

В обряде похорон сохранялось больше, чем в других семейных обрядах, религиозных черт. Некоторые из них по происхождению связаны с дохристианскими представлениями. Умерших стариков одевали в заранее приготовленную «смертную» одежду: рубашку, платок, укрывали покровом. Пока тело находилось в доме, для чтения Псалтыри приглашались старушки-читалки, которые, помимо псалмов, исполняли духовные стихи: «Настал час расставаться»,

«Афонская гора» и др. Во время выноса тела первому встречному подавался кусок хлеба или пирога, завернутый в платок, чтобы «на том свете» так же хорошо была встречена душа умершего. В некоторых местностях (с. Купреево Гусь-Хрустального района) несущим гроб дарили платки. На кладбище раздавали кутью (с. Борис-Глеб Муромского района).

В фольклорном репертуаре населения был представлен и жанр духовных стихов, исполнение которых обычно приурочивалось к поминальному обряду и постным дням. Хранителем их рукописных текстов являлось старшее и среднее женское поколения. В с. Илькино Меленковского района в 1966 г. автором и С.И. Дмитриевой было записано несколько духовных стихов от группы женщин, которые пели их с большим чувством и очень слажено. Особенно мне запомнился пронизывающий мотив стиха:

Чуть уныло занывают
Тоны-звоны кол'ков.
Знать, родного провожают
Спать в могилу средь гробов...

(Приложение. № 14)

Исполнители рассматривали пение духовных стихов как средство утешения, отмечая, что выучили их «при горячих, при войне».

К стихам, связанным с темой смерти и загробной жизни, относится и стихотворение «Гробик», записанное нами в с. Новое Юрьев-Польского района (см. Приложение. № 15).

У населения вызывают живой интерес фольклорные произведения, повествующие о прошлом родного села, района. К ним относится группа топонимических преданий, обосновывающих церковные названия деревень, местных историко-религиозных памятников, урочищ, городищ и т.п.

Многие народные исторические сказания связаны с обретением мощей в данной местности, явлением икон, открытием святых мест, основанием монастырей и другими событиями, относящимися к эпохе распространения и утверждения христианства во Владимирской земле (Приложение. Рассказы о святых местах, явлениях икон, крестных ходах. № 16–18). Жители с. Борис-Глеб рассказывали о происхождении названия своего села: «В Борис-Глеб явились мощи. Их царица Екатерина увезла во Владимир. Они через ночь явились у нас. Она их вторично увезла, и они больше не появлялись»²³. На месте явления мощей, по преданию, был заложен монастырь, вокруг которого впоследствии выросло село.

Места культа были освящены народными легендами, былями с религиозно-мифологическим сюжетом. Любопытная легенда о «явление» иконы Параскевы Пятницы записана участниками экспедиции в 1966–1967 гг. в с. Борис-Глеб Муромского района. В народных поверьях Параскева Пятница выступала как покровительница жен-

ских работ – прядения и ткачества. Ее образ в фольклоре нередко отождествлялся с образом Богородицы. Иконы Параскевы, по преданию, часто «являлись» в источниках, колодцах, водоемах. Вот запись одной из легенд: «В четырех километрах от села Дедово есть Новая деревня. Там Прасковея-мученица явилась. Сказывают, там речка маленькая течет ключиком. Там она и явилась. Ее взяли в Дедово, а она снова явилась в том же месте. Прасковея-мученица исцеляет. Ей празднество бывает в девятую пятницу от Пасхи» (с. Борис-Глеб Муромского района)²⁴.

Показательно, что аналогичный вариант легенды о явлении иконы Параскевы Пятницы в бывшем Муромском уезде Владимирской губернии в 1881–1882 гг. сообщался известным этнографом С.В. Максимовым в работе «Нечистая, неведомая и крестная сила»²⁵. Вода родников и источников, освященных явлением икон, используется, главным образом, для исцеления от болезней. Приведу некоторые рассказы о посещении святых родников и ключей, распространенные среди населения: «Мы недавно ездили в Сынтул, 50 километров за Касимовым. Там родники. Туда сколь народу идет со всех сторон. Едут на легковушках – и девки, и ребята. Там один родник святой великомученице Параскеве, другой – Скорбящей Божьей матери. Я пошла туда, потому что у меня ломило ногу. Нас ездило в Касимов трое из деревни: у нас мало, кто ходит. Из Рамени было 14 человек, двое мужиков.

В Меленках есть ключ, там около ключа сделали часовню. Ходит много народа, особенно на Крещенье, ездят из Горького»²⁶.

В полевых материалах экспедиции сохранились и записи поверьй о явлениях икон. Так, одной из наших собеседниц «явилась» в предбаннике икона великомученицы Варвары, которую она бережно хранила и которая по мнению рассказчицы, предсказала ей судьбу (Приложение. № 19). Еще один рассказ о святом ключе:

«Около села Мутор есть село Данево, там святой ключ. Дуб, овраг, на кусты возле дуба навешены крестики, рубашечки детские. Наверное, такое обещание дают. Там кто по какой болезни. Каждый читает акафист по болезни. Болела припадками, ходила за водой. Бог его знает, помогло ли»²⁷.

В селах Меленковского и Гусь-Хрустального районов мы записали рассказы о целебной силе воды из «встречных» ключей, обравшавшихся от слияния нескольких ручьев в одно русло, святых озерах, камнях с «божьим следком»: «На “встречной” ключ мы ходим каждый год. Слазим, за кусты держимся... В одном месте – ильные стены понизу, а с боков – и справа, и слева – ручейки текут в ключ. Это называется “встречной” ключ. Ребятишки заболеют, так за встречной водой пойдем. Мы читаем там молебен “Акафист Источнице Божьей матери”. Она явилась в источнике. Только надо с усердием. Ходит человек пять–шесть. Сейчас уж не стало верующих. Ходим на пятницу в пасхальную неделю»²⁸.

В 1968 г. автор и С.И. Дмитриева сфотографировали неподалеку (в 4 км) от села Купреево Гусь-Хрустального района камень, по преданию, со следом Христа. Он имел углубление, напоминающее крупный след человека; со всех сторон был обложен мелкими камешками, вертикально к нему были приставлены крестики из палочек, на ветке навешены тряпочки (см. рис. 1).

Общеизвестны широко распространенные рассказы о том, что церковь погрузилась в озеро, из которого доносится колокольный звон, что на дне святого ключа можно увидеть крест или образ и т.п. Они бытовали и во Владимирской области.

Для исследования религиозных представлений важен такой раздел устной прозы, как рассказы о Боге и святых, восходящие в своих источниках к каноническим и апокрифическим литературным памятникам. Сюжеты и темы их почерпнуты, в основном, из ветхозаветных и евангельских сказаний, житийных повествований. К серии легенд о святых относятся записанные нами в экспедициях варианты сказаний о святых Николае, Прасковье-мученице, Кузьме и Демьяне, Василии Рязанском, муромских чудотворцах Петре и Февронии. К ним примыкает группа рассказов о евангельских персонажах: Иоанне Крестителе, Ироде и Иродиаде, Марфе и Марии и др. (Приложение. № 24–30). Нередко действие повествования переносится рассказчиками в условия крестьянского быта и религиозная легенда как бы смыкается с побывальщиной. Вот легенда о Христе, который изображается земным человеком, милостивым помощником людей в горе, стихийном бедствии: «Давно это было, не на моей памяти, при деде, наверное, ай, даже при прадеде. Христос во земле ходил. А тут голод страшенный был, помирали люди с голоду. Стали молиться Спасителю. Он им все грехи простил, взял три рыбки и две булочки, благословил и всех накормил. И голод кончился, и земля опять родить стала»²⁹.

Популярным был образ св. Николая Чудотворца. Сказки и легенды о нем составляли в фольклоре особый «Николин цикл», где он выступал как добрый заступник крестьянина, покровитель его трудовой деятельности. Следствием народного осмысления изображения святых в церковном календаре и святынях явилась известная легенда о Николае Угоднике и Касьяне, в которой Николай в противоположность Касьяну рисуется как помощник в крестьянской работе. Вариант этой легенды был записан участниками экспедиции 1967 г. в с. Новое Юрьев-Польского района: «Шли молиться Николай Чудотворец с Сафьянном (Касьяном. – Г.Н.). А женщина-вдова везла воз с дровами. Колесо у воза застряло в грязи. Сафьян не стал мараться с колесом, а Николай помог ей. Поэтому Николаю празднуют два раза в году, а Сафьяну-бездобразнику не бывает в году праздника. Ему празднуют через три года на четвертый»³⁰.

В одном из приокских сел Меленковского района в 1967 г. записано распространенное в прошлом поверье о Николае Мокром, «за-

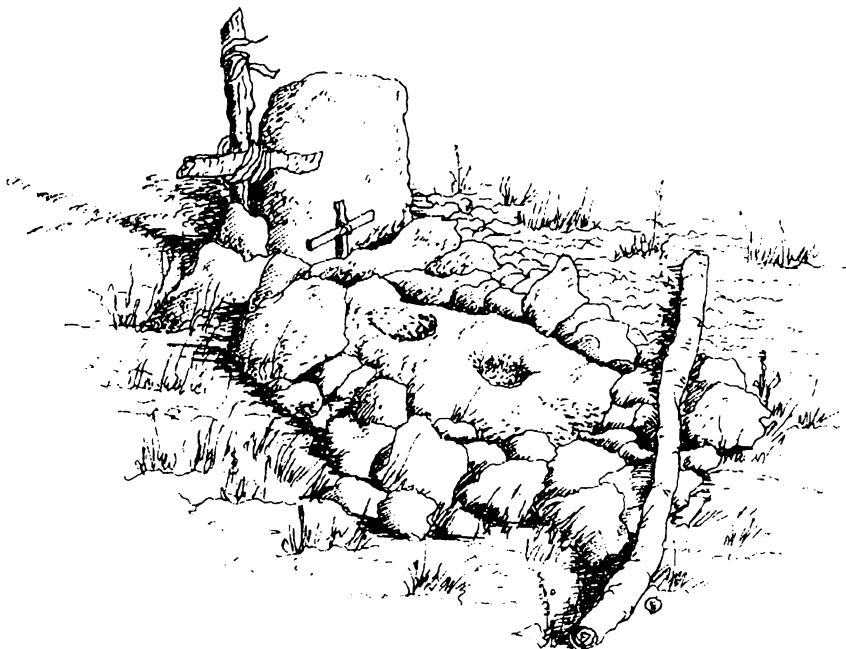


Рис. 1. Камень с “божьим следком”

Село Купреево Гусь-Хрустального района Владимирской области. Фото С.И. Дмитриевой и Г.А. Носовой. Прорисовка Е.В. Орловой

ступнике на водах», связанное с его почитанием как покровителя водной стихии:

«Отец поехал на Волгу, взял 14-летнего сына Сашку. Весной, 9 мая – Никола... Они начали якорь поднимать на пароходе. Сашку якорем подшибло. Отец: “Санек! Санек!” – и сам в воду – бух! Глядят, брат (брать рассказчицы. – Г.Н.) попал под барку, а барка – 40 сажен. Его вынесло по течению воды, а он больно плавать умел. А отец упал на дно. Когда отец приехал, говорил: “Веруйте Николаю Чудотворцу. Когда я был на дне, видел его, как на иконе”. Он взял меня за руку и говорит: “Тебе, раб, здесь не место”. И поднял его. Ему спасательный круг с барки кинули. И Санек здесь выплыл. Отец мокрый сел в лодку и за Саньком. Его догнали, взяли. Отец, когда приехал, сестрам сказывал, что спас их Николай Чудотворец. Он всю службу Николаю Чудотворцу списал. Оттуда икону принес»³¹.

Народные предания и поверья впитало в себя известное произведение древнерусской литературы – повесть о муромских чудотворцах Петре и Февронии. Несколько вариантов легенды, восходящих к этой повести, нами зафиксировано в деревнях Муромского и

Гусь-Хрустального районов; причем, в рассказах о местных святых жители проявляли знание конкретных обстоятельств и мест происходящих в легендах событий. Это относится к записи легенды о муромских чудотворцах, о святом Василии Рязанском, изгнанном из монастыря и приплывшем в Рязань по Оке против течения на своей мантии. Из литературы населению были известны легенды об Илье Пророке.

Приведу легенду о Пророке Илье, которую рассказали мне в селе Окшово Меленковского района. «Читала легенду об Илье-пророке. Пророков было много, но Илья чтится больше других, ему много престолов. Все пророки умерли, а Илья взят на небо. Он должен еще сойти на землю и будет убит, как Иисус. Когда это будет, не знаю. Ведь неизвестно, когда конец людей. Читала, что был народ Израиль, там были цари и пророки, своя вера, истуканы. Илья верил в истинного Бога. Он клал жертвы своему Богу, а другие пророки приносили свою жертву. Его жертва была угодна Богу, на нее сошел огонь, она загорелась. Его вера оказалась сильней. Он испросил дождь, и пошел дождь. Ему молятся от грозы, молнии, когда хотят дождя»³².

Сохранению в народной памяти тем и сюжетов, относящихся к святым, способствовали их многовековые исторические связи с церковной иконописью. Иконописные изображения святых (избранные святые, святые в различных композициях, иллюстрирующие церковные легенды) в XIX в. в изобилии имелись в каждой крестьянской избе. Владимирская губерния отличалась от других центральных русских губерний тем, что на ее территории были расположены крупнейшие центры иконописи (Мстёра, раньше – Холуй, Палех), и население бывшего Вязниковского уезда специализировалось на оfenстве – производстве и товарном сбыте икон. Иконы владимирских мастеров расходились не только по губернии, но и попадали в отдаленные окраины России. В самой губернии местные художники ходили по уездам, писали иконы по заказам. Поэтому население Владимирской губернии было хорошо знакомо с христианской иконографией, легендами и преданиями, раскрывающими содержание церковной живописи (Приложение. № 20–23).

И в период экспедиционных исследований мы встречали в домах сельского населения области много икон, иногда даже чуть ли не ценные домашние иконостасы. «Божницы» и «киоты» состояли, главным образом, из икон, приобретенных родителями нынешних стариков – «родительских благословений». Это изображения Спаса, Богородицы, св. Николая Угодника, Деисус (Спас, Иоанн Креститель, Богородица), иконы праздничного чина. В домашних иконостасах встречались также изображения святых – личных покровителей, ангелов-хранителей, подобранные в соответствии с именами владельцев. Большая часть населения бережно хранила иконы, как память об умерших близких, как знак уважения религиозных чувств пожи-

лых людей. Иконы имелись и в домах неверующих людей, «чтобы не пустовал угол», как украшение. Обычно они обрамлялись вышитыми полотенцами, бумажными цветами; рядом с ними на стенах размещались репродукции с картин, фотографии родственников³³.

Небольшие иконки, образки можно было увидеть в сенях, во дворе, над входными дверями домов. Они предназначались для предохранения дома и хозяйства от несчастных случаев, служили оберегом от «плохого дела». Мною записаны рассказы об иконе Божией матери «Неопалимая Купина», оберегающей строения от пожаров: с ней обходили горящие дома, чтобы пожар не распространился дальше. По рассказам населения, если нет иконы «Неопалимая Купина», то обходят дома с любой иконой Богородицы. «Горела у нас Шабановка. Ветер был ужасный – прямо на деревню. С «Неопалимой Купиной» обошли, с Божьей матерью, и в ту пору затушили. А ветер дул прямо на деревню – все бы сгорели»³⁴.

На вопрос о названии икон, их сюжетах, о житиях святых, изображенных на них, мы получали такие объяснения: «Скорбящей Божьей матери молятся во время болезней, она заступница», «Николай угодник – милостивый, милосердный», «трём святым (Гурию, Самону, Авиву) молятся для укрепления семьи» и т.д. Правда, молодые женщины, изредка посещающие церковь, по их признанию, не отличали иконы Казанской Божией матери от Смоленской, а в храме пели молитвы только «за людьми».

На поддержание религиозного мировоззрения в период исследования оказывала влияние и религиозная литература, хотя она хранилась лишь в немногих домах сельских жителей. Это были, в основном, дореволюционные издания Евангелия, Псалтири, учебника «Закон Божий», жития святых (преимущественно на церковнославянском языке). Библия встречалась у одного-двух человек на селе, а то и реже – у женщин, которых называли в деревнях «монашками», «читалками», «дьячками». В их домах собирались верующие, в основном, женщины пожилого возраста, чтобы отметить тот или иной праздник православного календаря, почтить церковные книги, молитвы и акафисты. Значительная часть верующих сама, как правило, не читала религиозной литературы, а познакомилась в какой-то мере с православным вероучением и христианской мифологией в храме во время службы или понаслышке, через устную передачу.

В записанных нами северных рассказах (быличках), приметах, связанных с различными жизненными событиями, «вещих» снах получили отражение магические воззрения, восходящие к глубокой древности. Это вера во вредоносную магию (порчу, сглаз), лечебную магию (обращение к знахарям), в мифологические существа, духов природы (леших, водяных), в нечистую силу (оборотней, колдунов, «нечистиков») и т.п. (Приложение. Рассказы о порче и нечистой силе. № 39–49). По своей устойчивости выделяются поверья о колдунах (чаще колдуньях), подозреваемых в

способности нанести человеку вред, в обладании «словом», в умении сглазить, «поднести» на чем-либо порчу, пустить ее по ветру. Вот один из подобных рассказов: «У нас была одна женщина, она уже умерла: она что-то знала. Мы ехали с дровами – все хорошо. Она дорогу перешла – оба тяжа лопнули. Когда она помирала, веник просила. Ей веник подашь – она тебе передаст (свою силу. – Г.Н.). Умирала тяжело, ей медичка делала уколы. Открывали трубу, а сын шел из города, видел, как из трубы шар огня выскочил. Он думал, что дом загорелся»³⁵. В этом рассказе отразилась вера в то, что колдунья не может умереть, не передав силу своего колдовства кому-либо другому, в противном случае ее ждет мучительная смерть; поэтому надо открыть трубу или двери, чтобы ее ускорить.

Большое распространение имели и многочисленные былички о «летунах», которые возникли, вероятно, из непонятых населением тайн некоторых метереологических явлений (например, шаровых молний). В «летунов», по поверью, оборачивались умершие супруги, «прилетавшие» навестить жену или мужа. «Очевидцы» описывали их как горящие шары с огненными хвостами: «Я видела, как прямо с кладбища летит какой-то огненный шар, разделился надвое и над домом Е-ных рассыпался. Это к Е-ну летает. Я тут с ним возвращалась из церкви и спрашиваю: “Не ходит ли к тебе Тяня-то?” (умершая жена. – Г.Н.). А он говорит: “Каждый вечер ходит, только привечай”»³⁶.

В среде пожилых женщин держались поверья о порче скотины. Во избежание этого старались не показывать чужим людям новорожденных поросят, не доверяли другим давать корм и пойло корове и телятам. Если считали, что скотину кто-либо испортил, ее поили «четверговой» водой, обращались к знахаркам, чтобы те «заговорили» телку или поросенка (Приложение. № 45–49). В наших записях (как и в других современных записях) мифологические персонажи устной прозы (лешие, водяные, русалки), образы домашних духов (домовых), восходящие к народным верованиям, обнаруживают следы древних демонологических представлений³⁷. В рассказах сельских жителей леший, например, изображался в антропоморфном, человеческом облике с характерными чертами – худой, высокий, хохочущий: «Лешего видал мой свекор. Говорит: “Гляжу, идет, ржет – худощавый, высокий, рваный, ноги толсты. Лошадь не идет. Я пинжалом ее накрыл. Шел-шел, как бросился в озеро и пропал”. Это в старо время»³⁸.

В быличке о «лохматке» речь идет о каком-то фантастическом существе женского пола, близком к образу русалки (лохматая, живет в воде, как всякая нечисть боится «крестной силы»): «Шел я лесом. Руцек, через него жердочка, через руцек, лежит. На ней лохматка сидит. Все молитвы переговорил – она все сидит. Я и крикнул: “Христос воскрес!” Она – бултых в воду».

Собиратель: «Кто ж это сидел?»

Информатор: «Кто ж – нечистик какой ни то»³⁹.

В экспедициях мы посетили несколько захарок, о которых нам рассказывали местные жители. С одной из них автор беседовала в с. Ляхи Меленковского района. Несмотря на преклонный возраст, она обладала замечательной памятью, знала много молитв, религиозных текстов, заговоров. Навыки врачевания кожных заболеваний она получила от своей тети – монахини, но ее дочь не захотела наследовать ее ремесло. В «Приложении» (№ 34–38) я привожу несколько рассказов, относящихся к народной медицине: о заговоре зубов, лихорадки, лечении глаз и др.

В предлагаемой статье автор не ставила цель охарактеризовать весь комплекс народных религиозных воззрений в указанном регионе, а хотела дать подборку полевых материалов, собранных в экспедициях 1960-х годов, которые могли бы послужить в качестве одного из источников для дальнейших научных поисков. Нужно заметить, что сбор этих материалов в тот период был нелегким делом, так как сельское население не всегда откровенно говорило на эту тему. Полученные данные свидетельствуют, в определенной степени, о состоянии религиозно-мифологических воззрений, степени их сохранения или, наоборот, угасания и, может быть, помогут более объективно увидеть и понять реальный процесс развития традиционной духовной культуры Владимирской деревни.

¹ Завойко Г.К. Верования, обряды и обычаи великороссов Владимирской губернии // ЭО. 1914. № 3–4. С. 133–147.

² Владимирский областной архив. Ф. К.А. Полякова. Д. 78. Материалы к работе «Нравы и обычаи молодежи Копнинского района (ноябрь 1927 г.)» (ныне Собинский р-н. – Г.Н.).

³ Архив Русского Географического общества. Ф. VI. Д. 22.

⁴ Материалы Владимирской экспедиции Института этнографии АН СССР 1966 г. Записи Г.А. Носовой. Собинский, Меленковский, Муромский районы.

⁵ Добринкин Н. Коледа в Муромском уезде, деревне Эфановой // Владимирские губернские ведомости (неоф. часть). 1868. № 12; *Он же*. Село Чаадаево Муромского уезда // Труды Владимирского губ. статист. комитета. 1867. Вып. VII. С. 31; Завойко Г.К. Указ. соч. С. 132–147 и др.

⁶ Завойко Г.К. Указ. соч. С. 138.

⁷ Архив автора. Материалы Владимирской экспедиции 1963 г. Записи Г.А. Носовой.

⁸ Добринкина Е. Крестьянская свадьба в Муромской уезде // Труды Владимирского губ. статист. комитета. 1874. Вып. X. С. 136.

⁹ Архив автора. Материалы Владимирской экспедиции 1963 г. Записи Г.А. Носовой. Села Борис-Глеб, Битюгово, Лесниково и др. Муромского р-на.

¹⁰ Там же. Записи Г.А. Носовой и В.А. Устиновой.

¹¹ Борисов В. Сожжение масленицы // Владимирские губернские ведомости. 1854. № 33.

¹² Смирнов М.И. Культ и крестьянское хозяйство в Переяславль-Залесском уезде. (По этнографическим наблюдениям) // Труды Переяславль-Залес-

ского историко-художественного и краеведческого музея. 1927. Вып. 1. С. 22–23.

¹³ Архив автора. Материалы Владимирской экспедиции 1963 г. Записи Г.А. Носовой.

¹⁴ См.: *Рабинович Б.И.* Музыкальные записи народных песен Владимирской области // Традиционный фольклор Владимирской деревни (в записях 1963–1969 гг.). М., 1972. С. 96.

¹⁵ Архив автора. Материалы Владимирской экспедиции 1963 г. Записи Г.А. Носовой. Село Погост Собинского р-на.

¹⁶ Владимирский областной архив. Ф. К.А. Полякова. «Нравы и обычаи молодежи Копнинского района. 1927–1929 гг.».

¹⁷ Архив автора. Материалы Владимирской экспедиции 1966 г. Записи Г.А. Носовой. Село Битюгово Муромского р-на.

¹⁸ Там же. 1963 г. Записи Г.А. Носовой и В.Ф. Павлова. Села Волнино, Битюгово, Борис-Глеб Муромского р-на.

¹⁹ Там же. 1967 г. Записи Г.А. Носовой. Село Купреево Гусь-Хрустального р-на.

²⁰ Там же. 1965 г. Записи Г.А. Носовой. Деревня Цепелево Собинского р-на.

²¹ *Добрынина Е.П.* Обычай хоронения Костромы в Муромском уезде // Известия ОЛЕАЭ. XIII. 1874. Вып. I: Труды этнографического отдела. Кн. III, вып. I. С. 100–104.

²² *Пушкина С., Григоренко В.* Приокские народные песни. М., 1970. С. 80.

²³ Архив автора. Материалы Владимирской экспедиции 1966 г. Записи Г.А. Носовой. Село Борис-Глеб Муромского р-на.

²⁴ Там же.

²⁵ *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1903. С. 517–518.

²⁶ Архив автора. Материалы Владимирской экспедиции 1966 г. Записи Г.А. Носовой. Деревня Павловка Меленковского р-на.

²⁷ Там же. 1967 г. Деревня Верея Меленковского р-на.

²⁸ Там же. 1967 г. Село Окшово Меленковского р-на.

²⁹ Там же. 1967 г. Записи Э.В. Померанцевой. Село Купреево Гусь-Хрустального р-на.

³⁰ Там же. Село Новое Юрьев-Польского р-на.

³¹ Там же. Село Окшово Меленковского р-на.

³² Там же. 1967 г. Записи Г.А. Носовой. Село Окшово Меленковского р-на.

³³ См. об этом также: *Носова Г.А.* Язычество в православии. М., 1975. С. 125–126; *Она же.* Опыт этнографического изучения бытового православия (на материалах Владимирской области) // Вопросы научного атеизма. М., 1967. Вып. 3. С. 151–163; *Она же.* Пережитки обрядов и верований в традиционном фольклоре // Традиционный фольклор Владимирской деревни (в записях 1963–1969 гг.). М., 1972. С. 69–88.

³⁴ Архив автора. Материалы Владимирской экспедиции 1966 г. Записи Г.А. Носовой. Село Борис-Глеб Муромского р-на.

³⁵ Там же. 1967 г. Записи Г.А. Носовой. Село Новое Юрьев-Польского р-на.

³⁶ Там же. 1966 г. Записи С.И. Дмитриевой. Село Борис-Глеб Муромского р-на.

³⁷ См.: *Померанцева Э.В.* Мифологические персонажи в русском фольклоре. М., 1975.

³⁸ Архив автора. Материалы Владимирской экспедиции 1966 г. Записи Г.А. Носовой. Село Борис-Глеб Муромского р-на.

³⁹ Там же. 1967 г. Запись Э.В. Померанцевой. Село Купреево Гусь-Хрустального р-на.

РАССКАЗЫ О КАЛЕНДАРНЫХ ОБРЯДАХ

№ 1

Новый год

На Новый год рядились стариками, молодыми, девки маски одевали, соломы набивали в рубашки. Лошадью покрывалися. Старухой и стариком с ружьем, вроде охотника.

Наряжались покойником. Две палки положим, свяжем, положим куклу, накроем белым платком. Несем, кто плачет, а сзади песни поют. Несут по улице, народу собирается уйма. Бабы глядят, а девки чудят. Все двенадцать дней бабы и девки пляшут, поют, рядятся. Бабу нарядим: наденем на нее желтый платок, как у попа риза. Наряжали ее священником. Она идет: «Господи, помилуй!». Кто во что горазд. На первый день в платьях плясали, на второй – свадьбуправляли, на третий – рядились, кто во что. Теперь все побрасалось. До войны это делали, а после войны не стали. Дочка (с 1936 г.) еще ходила, когда ей было семнадцать лет, а после этой артели уже не стали.

Я была в девках. На Новый год поставили корыто, один лег туда, его закрыли белым полотном, несли на конец деревни. Там он встал и побег за народом. Мне было двадцать лет, в Степаньеве.

Записано Г.А. Носовой в 1967 г. в с. Купреево Гусь-Хрустального района.

№ 2

Святки

На Святки девки ходили:

Как у нашего хозяина
Дорогие ворота,
Золотая борода,
Золотой усок,
По рублю волосок,
Таусень, таусень!

Давали мясо, молоко, лепешки. Ходили взрослые – невесты, лет по девятнадцати.

Записано Г.А. Носовой в 1967 г. в с. Купреево Гусь-Хрустального района.

№ 3

На Святки рядились конем: приделывали мужику две палки, морду лошадиную изо льну. Он идет впереди, а «святки» за ним: барышни, мужики, кто матросом наряжается, кто кем. Сейчас уже давно не рядятся, последний раз это было году в 30-м. Подавали кокурки, казарочки, кони. Накануне Нового года пели таусень:

Таусень, летел соколок,
Таусень, уронил сапожок.
Таусень, а ты, Маша, подымы,
Таусень, Ивановна, подымы.
Таусень, не досуг, сударь, поднять,
Таусень, я на печке сижу,
Таусень, я жерелья вяжу.

Записано Г.А. Носовой в 1966 г. в д. Битиугово Муромского района.

№ 4

Масленица

Масленицу как гуляли, а сейчас все побросали! Всю ночь огонь клали. За две недели до Масленицы ее встречали – выходили на улицу и средь деревни клали огонь. Мужики молодые поедут в лес, дрова все сожгут. Кто выйдет замуж, идут к материам с вином. А утром их вытащат на улицу – они подносят. Если нет, то их лопатками снегом закидают. Говорили: «Молодых зятьев зарывать пойдемте». Катались на лошадях. Наряжались в рванье: одну ногу в лапоть, другую – в чёсанки. Хороводы водили. Пожилых мужиков и баб тащили целоваться. Они не идут, упираются. Пели песни:

Девушонка лесом шла,
Красавица темным шла.
Как почувствовала девчина,
Во лесу листья шумят...

Блины пекли богатые – из крупы, бедные – из гречки. Дочь носила матери тарелку блинов. Масленица – гулёный праздник.

Записано Г.А. Носовой в 1967 г. в с. Купреево Гусь-Хрустального района.

№ 5

На лошадях катались; девчата ездили на денцах. Сани возовые брали, рели делали. Поднимали сноп на палку и жгли. Плясали и пели:

Пришла маслена неделя,
Был у кума на блинах,
У кума была сестрица,
Печь блины-то мастерица,
Напекла-то кучек шесть,
Семерым их не поесть.
Сели четверо за стол,
Дали душеньке простор,
Друг на друга поглядели
И блины-то все поели.

Записано Г.А. Носовой в 1967 г. в д. Верея Меленковского района.

№ 6

На лошадях катались в субботу и воскресенье. Девок ребята катали. Были рубахи длинны, широки, набыют (в них. – Г.Н.) соломы да потащат,

в улице разрядят да зажгут. Жгли костры в чистый понедельник. Одной соломы сожгут черт знает сколько. Плакали об Масленице: «Масленица-обманщица».

Записано Г.А. Носовой в 1966 г. в с. Ляхи Меленковского района.

№ 7

Сорок святых

На «сорок святых» (9 марта по-старому) и сейчас пекут жаворонки. Поят веснянки:

Уж вы жаворонки, жавороночки,
Прилетите-ка к нам,
Принесите нам
Лету теплого, песку желтого,
Хлеба нового!

(Сейчас этого нет, лет 15–20 как перестали).

Записано С.И. Дмитриевой в 1967 г. в д. Верей Меленковского района.

№ 8

Троица

На Троицу яйца катали. Под всеми окошками целые березки. Ребята уйдут на пойму на реку, там яичницу делали, вина возьмут. И девки ходили.

Записано Г.А. Носовой в 1965 г. в д. Тарасово Собинского района.

№ 9

На Троицу яичницу варили, прятали в рожь, ребята ее искали. На реку идут, венков навыют, на воду бросали:

Как все венки
Все поверх воды,
Ай мой венок
Все на дно плывет.

Записано Г.А. Носовой в 1967 г. в с. Окишово Меленковского района.

№ 10

Троицу раньше праздновали каждый год. На Семик рядили березку, на Троицу – разряжали. По-старинному на поле носили, где рожь цветет, колосится. Провожали и там оставляли на озими, ребятишки ее там изломают. Водили хороводы, пели хороводные песни, песни разыгрывали. Разыгрывали песню «Холуй». Женщины наряжались парнями. Раньше любили чудить – наряжаться офицером, барыней.

Записано Г.А. Носовой в 1966 г. в д. Битюгово Муромского района.

№ 11

Проводы весны

После Пасхи провожали весну. Восемь недель после Пасхи у нас весна. На восьмое воскресенье ее провожали. На проводы весны пели:

Веселись, моя подружка,
К нам весна скоро придет,
Весна придет, снеги сгонит,
С гор мороз,
После этого морозу
Приударит сильный дождь,

После этого дождя
Быстра речка потекла,
Как по этой речке
Расцветут цветы,
Расцветут цветы,
Все лазоревы кусты.

Записано Г.А. Носовой в 1967 г. в с. Купреево Гусь-Хрустального района.

№ 12

Игра в покойника

На покосе одна женщина наряжалась покойником. Мы ее положили на носилки (две палки, соломы настлали), накрыли платками. Четверо несут. Все смеются, плачут, озоруют. На покосе делали складчину, собирали деньги, покупали вина.

Записано Г.А. Носовой в 1965 г. в д. Копнино Собинского района.

№ 13

Последний сноп

Когда последний сноп составляли, катались по нему спиной и пели так:

Жнивка, жнивка,
Отдай мою силку,
Чтобы не болела спинка!

Записано С.И. Дмитриевой в 1967 г. в д. Верей Меленковского района.

№ 14

Стихотворение «Чуть уныло занывают...»

Чуть уныло занывают
Тоны-звоны кол'ков,
Знать, родного провожают
Спать в могилу средь гробов.
Скоро ль, долго ль – со землею
Мы сродниться не минем.
Может, с завтрашней зарею
Я усну таким же сном.
Может, завтра погребальный
Надо мной раздастся звон.
Повторится стих прощальный
«Со святыми упокой».

И на гроб рука чужая
Бросит горсть земли сырой,
И никто моей могилы
Из родных не посетит.
Разве странничек усталый
Близ могилы он пройдет
От усталости он сядет,
На могилке отдохнет.
Отдохнувши, он помянет
Вечную память пропоет.
Вы простите братья-сестры,
Вы простите мать-отец

Расстаюсь с вами навеки
До всемирных суда,

Кто любил меня сердечно
То простили навсегда.

Записано Г.А. Носовой и С.И. Дмитриевой в 1966 г. от группы женщин в с. Илькино Меленковского района.

№ 15

Стихотворение «Гробик»

Знал бы я здесь кончину свою,
Взошел бы я на гору высокую,
Взглянул бы я в бездну глубокою,
Увидел бы я там гробик свой
Гробик, ты мой гробик,
Предвечный мой домик,
Сколько я здесь ни векую,
Тебя, мой гробик, не миную.

Песок точится – то есть постель моя,
Камни – соседи мои,
А черви – друзья мои.
Сырая земля – мать моя.
Матерь, моя мать,
Прими меня, чадо свое,
И покрой меня, во веки веков.
Аминь.

Записано С.И. Дмитриевой в 1967 г. в с. Новое Юрьев-Польского района.

РАССКАЗЫ О СВЯТЫХ МЕСТАХ, ЯВЛЕНИЯХ ИКОН, КРЕСТНЫХ ХОДАХ

№ 16

Места у нас интересные, много родников, икон явленных, монастырей. Сейчас уже все похитили, забывать стали. Я как постарше, помню. Вот к Еланской речушке по овражкам икона Николая Чудотворца пришла и остановилась, а в Сабурове около горы тоже явленная икона; во Владимире Андрея Боголюбского икона тоже место выбрала.

Записано Э.В. Померанцевой в 1967 г. в д. Верей Меленского района.

№ 17

В нашей деревне раньше были «литва» и «татары». Борис и Глеб (имеется в виду икона. – Г.Н.) приплыли по Ушне к нам. Говорят, что мы их не приняли: побоялись литвы и татар, их увезли во Владимир.

Записано Г.А. Носовой в 1966 г. в с. Борис-Глеб Муромского района.

№ 18

В Дедово явился Спаситель (икона. – Г.Н.). Его хотели священники взять в Муром. Повезли на двух лошадях, дошли до того места, где он явился – лошади дальше не пошли. Так он и остался в Дедове.

Записано Г.А. Носовой в 1966 г. в с. Борис-Глеб Муромского района.

№ 19

Ко мне в детстве явилась икона. Мне было лет девять-девятнадцать. Нас у матери было девять человек, переживали нужду. Я ушла купаться, а ребенок был в зыбке. Я пришла — мать стала меня бить до крови. Я пошла в баню. В предбаннике мне явилась в камнях великомученица Варвара. Я стала спрашивать: чья икона? До сих пор она у меня хранится. Как будто жизнь предсказала — вот она великомученица и ты будешь мучиться. Может, это и к жизни.

Записано Г.А. Носовой в д. Волнино Муромского района.

№ 20

Раньше иконы писали богомазы из Мстери. Они снимали дом или привозили (иконы. — Г.Н.) возами. Крестна и крестный покупали благословление — три иконы: Спас, Креститель, Богородица. Это обязательно было у каждого.

Записано Г.А. Носовой в с. Илькино Меленковского района.

№ 21

Недавно у нас горела молошня, обошли ее с иконой «Неопалимая купина». Обходят, чтобы пожар не распространился дальше. Когда нет «Неопалимой купины», ходят с любой «Богородицей».

Записано Г.А. Носовой в 1966 г. в с. Борис-Глеб Муромского района.

№ 22

Рассказы о Боголюбской иконе Божьей матери

Икона ходила по Окшову через два года на третий. Наша деревня так обреклась. Привезут, мы встречаем с иконами. Бабы, девки, мужики идут в церковь на молебен. Носят ее по домам — все принимают, икона огромная.

Записано Г.А. Носовой в 1967 г. в с. Окшово Меленковского района.

№ 23

У нас монахи ходили с «Боголюбивой». Заходили в каждый дом, большинство под окно ставили, она большая была: соломы настелют, холста метра два. В каждой деревне побудут. Везут возы с холстами, с полотенцами. Когда встречали «Боголюбивую», расходы староста раскладывал. Когда провожали «Боголюбивую», была гулянка у дьячка на дому. Мне было лет 15–16. Начали петь песни, в них задевали, высмеивали священство... Везде была мольба и нахнива. А все равно верили люди, а теперь не верят.

Записано Г.А. Носовой в 1967 г. в с. Окшово Меленковского района.

№ 24

Рассказы о святых Марфе и Марии

Марфа и Мария были сестрами, Лазарь – их брат. Спаситель, когда ходил по земле, оживил их брата. Лазарь был его другом. Вот Иисус придет к сестрам: Мария сидит у его ног и слушает, а Марфа стряпала. И как-то сказала: «Господи, пусть Мария поможет мне стряпать». А господь сказал: «Мария выбрала благую весть, она заботится о своей душе».

Записано С.И. Дмитриевой в 1966 г. в с. Илькино Меленковского района.

№ 25

Когда Иисус по земле ходил – это произошло. Марфа и Мария были верующие. Мария вела роскошную жизнь. Когда приходил Христос, Мария садилась у его ног и плакала. Марфа готовила ему еду. Приходили с ним его ученики, она им готовила. Как-то она сказала: «Господи, хоть бы она мне помогла». А Христос сказал: «Марфа, ты печешься о многом, а Мария о своей душе». Знаю это из Евангелия.

Записано С.И. Дмитриевой в 1966 г. в с. Ляхи Меленковского района.

№ 26

Рассказ о Муромских чудотворцах Петре и Февронии

Петр был князь. Он болел сильно, а Феврония была вроде врача, она его излечила. Она говорит: «Возьми меня замуж». Он обманул ее в первый раз и заболел еще сильнее. Тогда он женился на ней. Братья его не хотели: он князь, а она простая девушка. Их из Мурома стали выселять в Монастырек. Им надо было переплыть через Оку. Она разостлала мантию и сказала: «Аки на корабле вознесемся».

Записано Г.А. Носовой в 1967 г. в д. Волнино Муромского района.

№ 27

Легенда об Иоанне Крестителе

Был царь Ирод. Его жена полюбила Иоанна Крестителя. У царя собрался пир, и дочь жены Ирода Иродея плясала на нем. Она очень понравилась Ироду и он обещал ей полцарства. Она спросила у матери, что ей взять. Мать ответила: голову Иоанна Крестителя. Голову Иоанна Крестителя подали ей на блюде.

Был обычай – в Иванов день неходить в огород, дескать, в огороде полны межи крови; не есть ничего круглого. Когда мы были маленькими, нам это бабушка внушала. На Ивана Крестителя и Ивана Травника рвут траву на лечение. Если я валерьяновку знаю, то иду в этот день. Считаются они лекарственны в этот день.

Записано Г.А. Носовой в 1966 г. в с. Илькино Меленковского района.

№ 28

Легенда о святом Василии Рязанском

Василия выслала княгиня какая-то. Обличил он ее – она бедных обижала. Княгиня подговорила своих людей, и они его из храма выгнали, камнями били. Он пришел к реке, сбросил мантию и приплыл на ней к Рязани. В Рязани преосвященник служил службу и говорит Василию: «Благослови меня, владыко». Думали, что он ошибся, а он опять повторяет: «Благослови меня, владыко». Люди глянули в окна, а там столб огненный. И видят – Василий стоит. Они встретили его крестным ходом и ввели в храм.

Записано Г.А. Носовой в 1966 г. в с. Ляхи Меленковского района.

№ 29

Рассказ о Муромских чудотворцах

Чудотворцы были муромские: они творили чудеса. Когда померли, вышли мощами. Народ ходил к ним на поклонение. В Муром ходили приклоняться.

Записано С.И. Дмитриевой в 1966 г. в с. Ляхи Меленковского района.

№ 30

Поверье о дне святой Прасковеи

В среду и пятницу – святые мученицы Парасковеи. В эти дни нельзя выгонять скотину, потому что святые мучаются и скотина будет мучиться.

Записано Г.А. Носовой в 1966 г. в д. Битюгово Муромского района.

ПРЕДСКАЗАНИЯ

№ 31

Веровали – все сходилось, что написано. Все сойдется. У нас старушка была, сколько годов странствовала, жила по пещеркам. Ее нашел лесник, ей было сто пять годов. Она была в деревню не против, но трудно в деревне спастись. Ей наш дедушка построил келейку. Она предсказала всю эту жизнь: попашутся все межи, будут черные галки летать, будут девицы – бесстыжи лица, будут восстания – отец на сына, будут ходить наги, на головах будут носить уборки (зачёсы. – Г.Н.), будут иметь семь жен, жены – семь мужей. Как это люди все знали? Сейчас нет ничего заветного, крепостного.

Записано Г.А. Носовой в 1967 г. в с. Окишово Меленковского района.

№ 32

Я маленький был, старик у нас один говорил: «Скоро представление будет, пойдут по дорогам огненные машины, лошадей не будет, и опута-

ет землю сеть, что в Москве будут говорить, у нас будет слышно». Ему все говорили: «Да будет тебе врать-то, дед». Не верили, ан, все так и получилось.

В Библии писано, будет такое время: сын на отца пойдет, мать – на дочь.

Записано Э.В. Померанцевой в 1967 г. в с. Окишово Меленковского района.

№ 33

Живем сейчас остальное время. В Москве на Крещенье гром был – это Бог знать дает, что к концу идем.

Записано Г.А. Носовой в 1967 г. в с. Купреево Гусь-Хрустального района.

РАССКАЗЫ О НАРОДНЫХ СПОСОБАХ ВРАЧЕВАНИЯ

№ 34

Какая-то сила над нами есть. Врач не вылечит, а заговорами вылечат. У ребенка была грыжа, а заговорили – и прошла. Заговоры все равно Бога упоминают. Я лежала два месяца лихорадкой, пила хину – ничего не помогает. Один мужчина знал заговоры: «Давай шесть зорь отчи-таю на хлеб». Меня лихорадка трепала, а как корки съела – без памяти валялась.

– Мне хуже, дядя Арефий.

– Возьми из трех колодцев воду. Неси, никому не говори. Поставь мне на окно.

Он отчитал шесть зорь. Я выпила эту воду. Маленько покололо, позно-било и прошло. Все вылечилось.

Записано Г.А. Носовой в 1967 г. в с. Купреево Гусь-Хрустального района.

№ 35

У моего мужа страсть как болели зубы. Ночи не спал, терпенья не было. Пошли святую воду брать. Я говорю: «Выпей святой водицы».

Он стал пить, говорит: «Очень холодная, даже десны ломит». Я говорю: «Ничего, пей все равно». И повериши – выпил и с тех пор хоть бы раз зубы заболели, уж сколько годов прошло.

Записано Э.В. Померанцевой в 1967 г. в д. Верея Меленковского района.

№ 36

Монашка в Муроме водой лечит. У нас одной женщине глаз хотели вынуть. Она не согласилась: «Как свой не видит, так и чужой не увидит, а красота мне не нужна». Поехала к монашке. Та поглядела, говорит: «Через две недели глазок твой будет видеться». И правда. «Я, говорит, многим бы помогла, да воли-доли мне не дают».

Записано Э.В. Померанцевой в 1967 г. в с. Окишово Меленковского района.

№ 37

Клюц у нас тут целебный под горой в лесу. Один его завалил и ослеп. Лечил-лечил – не помогает ницо. Раскрыл клюц, сотворил молитву, глаза промыл и прозрел опять.

Записано Э.В. Померанцевой в 1967 г. в с. Купреево Гусь-Хрустального района.

№ 38

На Крещенье отслужат молебен, батюшка крестит воду три раза. Приносят ее домой, эта вода стоит годами. У меня несколько лет стоит. Одна вода три дня действует, другую пьют при болезнях, а то и за причастие вода идет: дают просвирки и крещеную воду.

Записано Г.А. Носовой в 1966 г. в с. Борис-Глеб Муромского района.

РАССКАЗЫ О ПОРЧЕ И НЕЧИСТОЙ СИЛЕ

№ 39

Я с мужем плохо жила. Один раз сижу на печке, плачу. Двое подходят ко мне: «Нá веревку, удавись». Это «враги» обратились нашими мужиками.

Записано Г.А. Носовой в 1966 г. в с. Борис-Глеб Муромского района.

№ 40

Пастух рассказывал. Идем с гулянья, бежит и бежит за нами свинья. Это было в 12 часов ночи. Он говорит: «Что она за нами бежит? Давай убьем ее». Он сказал, а она вперед погнала и на кладбище в струбы. Другой говорит: «Это тетка Авдотья». Они взяли колы – и за ней. Она обратилась в женщину и говорит: «Вы что, ребята. Это я. Я только вас испугалась».

Записано Г.А. Носовой в 1966 г. в с. Борис-Глеб Муромского района.

№ 41

В Павловке жили «проклятые». Они говорят, а их не видать. Жили они на печи. Им яйца подадут, они их съедят, а скорлупу отдадут. Слышишо – едят, а не видно. Их просили показаться, они говорили: «Нас увидете – умрете со страха. Нас к вам в деревню на три года прислали». Пищу они сами брали. Они говорят: «Мы в любом доме пищу найдем». Их называли «проклятыми» или «косырями».

Записано Г.А. Носовой в 1966 г. в с. Илькино Меленковского района.

№ 42

Быличка о водяному

Было с моим дедушкой перед Троицей. (Это большинство случается перед Троицей.) Он рассказывал: «Поехали рыбу ловить. Лежу на берегу и чувствую,

что кто-то меня за ногу тащит. Я как вскочу. А он высокий-высокий, большой. Засмеялся. Говорит: «Ты догадался». И пропал». Не знаю, правда или нет.

Записано Г.А. Носовой в 1966 г. в с. Борис-Глеб Муромского района.

№ 43

Рассказ о колдуне

У меня на свадьбе было. Я села с крёстной (имеется в виду свадебный поезд. – Г.Н.). Кучер наехал на березу. А в доме напротив жил старик Горюн, колдун. Я думаю на него. От этого жизнь и не удавалась. Бабушка моя говорила ему: «Горюн, почему-то с Настёнкой лошадь наехала на березу». Бывает, на лошадь бросят заколдованный вошь, вот лошадь и везет на дерево. Все старики умерли, которые пускали с ветру. Теперь раки вместо кил. Может, это все зря обзываю. От колдуна помогает или кукиш или повторять: «Каждый день Рожество Христово».

Записано Г.А. Носовой в 1966 г. в д. Битюгово Муромского района.

№ 44

Рассказ о летуне

В 1934 году я видела летуна. Сидела я с парнем у реки и видим: летит большой шар такой и хвост огненный. И рассыпался. Все говорили, что Алексей Иванович к Окулине летал.

Записано Г.А. Носовой в 1966 г. в д. Битюгово Муромского района.

№ 45

Рассказы о порче

Я сама видела. Одна женщина ходит в церковь молиться. Как запоют «Иже херувимы», она как закричит. Она стоит как обычновенный человек, а как начали причащать, у нее из горла лезет. Говорят, её соседка испортила. Есть нехорошие люди, они что-то знают.

Записано Г.А. Носовой в 1967 г. в с. Новое Юрьев-Польского района.

№ 46

Был у меня в прошлом году хороший поросенок и телка. А. пришла: «Дай погляжу телку и поросенка». Она погладила, на утро телка не пьет и не ест, тёлка орет. Не знаю, что с ней делать. Ходила в Молотицы за водой. Там женщина специально от скотины заговаривает. Взяла четверговой воды, дала скотине, и все прошло.

Записано Г.А. Носовой в 1966 г. в с. Борис-Глеб Муромского района.

№ 47

У нас тут к Туме село Пятница есть, там отец Петр, он все узнает. Вот ты придешь, он сразу узнает, что без креста и неверующая. Моя сестра

Нюрка порченая была, он ей прямо сказал: «Не надо было по свадьбамходить, водку пить». А ей, правда, на свадьбе колдун один подсыпал. Ну все же руку наложил, помолился, вылечил.

Записано Э.В. Померанцевой в 1967 г. в с. Купреево Гусь-Хрустального района.

№ 48

Бывало, зажинали поля. Танина мать на сковородник верхом садилась и объезжала поле. Она тайно обминала (зерно. – Г.Н.), у нее в амбаре много зерна было. Пойдешь на поле, а оно с одного конца обжато. Бывало, чудес-то было много. Аль народ посерее был?

Записано Г.А. Носовой в 1967 г. в с. Новое Юрьев-Польского района.

№ 49

Люди страдают, господи, что ты! Особено много порченых в Филатово. Когда порченые подходят к причастию, зубы сцепляют. Им железной ложкой зубы расцепляли. Когда поется «Иже херувимы», иные так и показятся. У нас одна овдовела. Дома ходит хоть бы что, а в церкви хлыстается середь церкви, руки растопырит. Это от колдунов, их испортили колдуны.

Записано Г.А. Носовой в 1967 г. в с. Купреево Гусь-Хрустального района.

III. НАУЧНЫЕ ОТЧЕТЫ СОТРУДНИКОВ ИНСТИТУТА ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ РАН

З.П. Соколова

**ОТЧЕТ ОБ ЭКСПЕДИЦИОННОЙ РАБОТЕ
МЛ. НАУЧНОГО СОТРУДНИКА
СЕКТОРА ПО ИЗУЧЕНИЮ
СОЦИАЛИСТИЧЕСКОГО СТРОИТЕЛЬСТВА
У МАЛЫХ НАРОДОВ СЕВЕРА З.П. СОКОЛОВОЙ
ЛЕТОМ 1965 г. В ХАНТЫ-МАНСИЙСКОМ
НАЦИОНАЛЬНОМ ОКРУГЕ ТЮМЕНСКОЙ ОБЛАСТИ¹**

Экспедиционная работа проходила с 12 июня по 20 августа 1965 г. в Сургутском, Ханты-Мансийском и Октябрьском районах Ханты-Мансийского национального округа Тюменской области. В состав Обского Отряда Северной экспедиции кроме З.П. Соколовой входили сотрудница Уральской археологической экспедиции, студентка V курса Уральского университета Л.Г. Шорикова, студенты кафедры этнографии МГУ с IV курса В.В. Карлов и С.С. Савоскул, а также студенты-практиканты по археологии Уральского университета (9 человек). Студенты помогали при сборе статистических данных и участвовали в археологических раскопках.

Экспедиционная работа велась по нескольким темам².

I. Изучение современного состояния хозяйства культуры и быта коренного населения.

В связи с изучением этой темы было исследовано несколько вопросов.

1. Влияние ускоренного промышленного развития на улучшение культуры и быта коренного населения.

Этот вопрос изучался в Сургутском р-не, в организациях г. Сургут, а также в пос. Угут на Югане, где живет в основном коренное население.

В Сургутском р-не ведется большое промышленное строительство, созданы крупные поселки с пришлым населением. Однако в связи с тем, что пока центральными руководящими органами планируются в основном лишь промышленные объекты, очень остро сто-

ит вопрос о культурно-бытовых учреждениях в новых и старых поселках, где обнаружены нефть и газ. Это свойственно не только Сургутскому р-ну, но и другим районам округа (Кондинскому, Березовскому, Октябрьскому), так как положение везде одинаково.

Приведем отдельные факты. В новом пос. Нефтеюганск на 1 сентября 1965 г. будет около 1000 школьников, имеется одна школа на 320 мест, она принята с недоделками, центральное отопление демонтировано.

В г. Сургуте количество школьников с 1218 чел. в 1960–1961 гг. выросло до 1974 чел. в 1964–1965 гг., новые здания школ запланированы, но не строятся, так как средства не включены в титул (как и в Нефтеюганске, Урае). Используются приспособленные помещения – интернаты, здания пионерских лагерей, физзалаы, но и при этих условиях учеба происходит в 3–4 смены.

В г. Урае не 1500 школьников имеются две школы на 160 и 320 мест.

Не хватает детских садов и яслей. В новых поселках Пионерский, Комсомольский созданы по одному д/саду на 50 мест, в других (Советский, Нефтеюганск) их совсем нет.

Очень плохо с банями. В г. Урае с 16-тысячным населением не было ни одной бани. В г. Сургуте на 15 тыс. населения имелось 2 бани на 76 мест. Не лучше обстоит дело и в других поселках.

Такое же положение с больничными помещениями, для них используются приспособленные помещения, общежития, не говоря уж о клубах, библиотеках и т.п.

Поскольку пришлое население все время прибывает в такие поселки и города, а положение очень серьезно – школы, больницы, клубы, детские учреждения, бани или не строятся совсем, или строятся чрезвычайно медленно, – окружные и районные организации вынуждены все свои небольшие средства тратить на эти новые промышленные районы, так что на глубинные пункты с национальным населением ничего не остается. В связи с этим в национальных сельсоветах и поселках положение с культурно-бытовыми учреждениями также очень тяжелое. Особенно плохо с помещениями для школ, интернатов, больниц, клубов и т.п. Как правило, это ветхие неприспособленные здания, старые дореволюционные постройки, либо здания 1930-х годов, требующие капитального ремонта. Приведем примеры.

В Сургутском районе из 51 учебных зданий капитального ремонта требовали 14, сноса – 2, из 19 зданий интернатов капитального ремонта требовали 4, сноса – 1. По данным переписи школ на 1/1 1961 г. по имеющимся данным (из беседы с зав. окроно т. Филипповичем) положение с тех пор почти не изменилось.

На 559 школьников, проживающих в интернатах имелось 1477 кв. м площади, спальных комнат, т.е. 2,2 кв. м на 1 чел., имелось 565 кроватей, 553 матраца. Например, Русскинская школа:

32 ученика – 19 кроватей, 10 матрацев; Угутская школа: 107 учеников – 74 кровати, 80 матрацев; Аганская школа – 52 ученика – 42 кровати – 34 матраца и т.д. В 25 начальных, 9 семилетних, 2 восьмилетних школах и 3 средних района было всего 3 кабинета и 119 классов на 3553 ученика – 4003 кв. м, т.е. по 1,1 кв. м на ученика. 16 учебных зданий было без электричества (начальные школы в глубинных пунктах сселения коренного населения – в Русскинских, Варьегане, Дарко-Горшново, Аганской семилетней школе). Такие же примеры можно привести и по всем остальным районам. В некоторых районах дети учатся и живут в аварийных зданиях (например, в Ломбовожской начальной школе жить в интернате опасно для жизни). В некоторых интернатах до сих пор дети спят по двое на кровати, распространены вшивость, ракит, туберкулез.

Такая же картина с больничными зданиями³. Во многих пунктах больничные здания ветхие, требующие либо капитального ремонта, либо сноса. Помещения малы, переполнены в два раза, некоторые (Полноват, Реполово) не имели электричества.

В ряде пунктов в ветхость пришли и клубные здания.

Перспективного плана строительства школ, клубов, больниц, детских учреждений нет. В школах, интернатах, больницах, клубах не хватает оборудования, инвентаря. Это общая беда всех учреждений культуры, здравоохранения, просвещения. Для иллюстрации приведем пример с Перегребинским тубдиспансером. Это один из трех тубдиспансеров в округе, открытый в 1962 г. на базе больницы. База эта очень слабая: помещение старое, ветхое, неблагоустроенное, тесное, тут же помещаются родильное отделение, больница, амбулатория, аптека. В районе 177 туберкулезных больных, 44 из них с открытой формой, тубдиспансер из-за недостатка помещения расписан на 12 мест. Не хватает оборудования, инвентаря, имеется одна кварцевая лампа. Очень трудно с питанием больных: имеются лишь консервы и крупы, из отпускаемых на день на больного 2 руб. 60 коп. используются с большим трудом 2 руб., меню однообразно и повторяется изо дня в день.

Весьма напряженно положение с жильем. Не хватает жилья для специалистов. Некоторые учителя, медицинские работники живут в частных домах, те, которые живут в школьных домах, имеют по 7,1 кв. м (Сургутский р-н) или по 6 кв. м на человека (Самаровский р-н). Отсутствие помещений для специалистов ведет к увеличению текучести кадров (по округу не хватает 134 врача, из 29 участковых больниц врачами укомплектованы лишь 7 – как правило, не укомплектованы глубинные больницы, где проживает основная часть коренного населения). Кроме того, организации заселяют специалистами дома, выстроенные для коренного населения при проведении селения и оседания в крупных поселках. Имеется немало случаев (особенно в Сургутском районе, в пос. Аган, Варьеган, Рускинские

и др.), когда в домах, за которые часть ссуды была уплачена ханты-йской семьей, живут семьи специалистов и даже не платят за квартиру, как это предусмотрело в специальных положениях сельсоветов.

Жилых домов для коренного населения не хватает. В Сургутском р-не это особенно чувствуется. Здесь было допущено особенно много недостатков в проведении сселения и оседания коренного населения (бесконечные переводы населения из глубинок на магистраль, перевод поселков – примером может служить пос. Пим, который в течение нескольких лет переводили в Тундрино, в результате он был совершенно разрушен – плохое качество строительства и т.д.). Сейчас разработан целый комплекс мероприятий для завершения селения и оседания коренного населения округа (в том числе и по Сургутскому р-ну). Эти мероприятия представлены для утверждения в Совет Министров РСФСР. Вызывают сомнения и вопросы два пункта этих мероприятий: как могут быть «разукрупнены» поселки – не приведет ли это к тому же результату, что получилось с пос. Пим? Может быть целесообразнее просто создавать промежуточные базы и промысловые бригадные поселки? И второе: возможно ли и целесообразно ли, чтобы все женщины работали? Ведь и в русских семьях, особенно многодетных, не все женщины трудоустроены. Кроме того, представляется сомнительной возможность провести все эти мероприятия в 4 года (в 1965 г. еще ничего не будет сделано). Такие мероприятия разрабатывались не раз, но не выполнялись из-за отсутствия средств, строительных кадров и материалов. Сейчас, пока представленные материалы не утверждены, никакой работы по селению и оседанию, а также по улучшению бытовых условий коренного населения не ведется. Особенно плохо обстоит дело в промхозах и рыбоучастках, здесь ни жилое, ни культурно-бытовое строительство почти не ведется. Население ссылается на преимущества колхозов, которые много строили. Более того, в ряде мест Сургутского р-на наблюдается обратное селению явление: население покидает поселки и откочевывает с семьями в глубинку. Так произошло на Пиме, где был разрушен хозцентр, имеются сведения от коренного населения, что и в пос. Варьеган многие дома пустуют и их отдают специалистам.

Предложенные местными и окружными организациями мероприятия для завершения селения и оседания коренного населения весьма детально разработаны, но возможны лишь при наличии значительных средств и более длительных сроков выполнения их. Кроме того, необходимо, чтобы их проведение учитывало конкретные местные условия и запросы коренного населения.

2. Материальный уровень жизни коренного населения

При изучении этого вопроса (на основе статистических данных по всему округу и наблюдений в пос. Угут Сургутского р-на,



Мои информаторы

Деревня Согом Ханты-Мансийского автономного округа. Фото автора



Рыбак Н.И. Терешкин на рыболовном дапоре с катцами

Деревня Согом Ханты-Мансийского автономного округа. Фото автора

Вежакоры Октябрьского р-на и Согом Ханты-Мансийского р-на) рассматривались следующие аспекты этого вопроса: заработка коренного населения, влияние на материальный уровень населения продажи вино-водочных изделий, личное хозяйство, пенсионное обеспечение.

Рассмотрим каждый из этих вопросов отдельно.

Заработка

Существует общее мнение, что с реорганизацией колхозов в промхозы, рыбоучастки и совхозы и установлением гарантированной зарплаты общий уровень заработной платы увеличился. Однако в силу того, что рыбоучастки и промхозы перестали заниматься некоторыми отраслями хозяйства (животноводство, овощеводство, звероводство), увеличилось число нетрудоустроенных членов семей коренного населения. В связи с этим некоторые местные работники считают, что в ряде семей общий уровень зарплаты остался прежним, так как в них вместо 2–3-х работников остался один. Этот вопрос требует внимания и специального изучения со стороны экономистов на основе сравнения современных данных и архивных данных колхозов.

Нам удалось получить подробные данные о заработках хантыйского населения Тауровского промохотделения (Сургутский р-н, пос. Угут) и данные о среднемесячной зарплате по Сургутскому рыбокомбинату.

Эти данные показывают, что общий уровень зарплаты довольно высок – 80–100 руб. в месяц, но распределяется по месяцам он очень неравномерно: от 9–20 до 150–200 руб. в месяц. При неумении хантыйского населения хранить деньги высокие заработки не влияют на улучшение материального уровня, так как все деньги тратятся либо на ненужные иногда вещи, либо – чаще на вино-водочные изделия.

Продажа вино-водочных изделий почти не регламентируется. Местные советские и партийные органы пытаются запретить продажу водки и вина в утренние часы, в других местах – в будние дни, но это не всегда удается. Поскольку бюджет района и каждого населенного пункта определяется выполнением плана товарооборота, а продавцы получают зарплату с выручки, регламентация продажи вино-водочных изделий не имеет успеха. Это характерно для всех районов округа, и цифры, которые мы приведем ниже, очевидно, в какой-то степени характерны и типичны. По Угутскому рыбкоопу (Сургутский р-н) план продажи вино-водочных изделий на 1 кв. 1965 г. перевыполнен в 4 раза (запланировано 9–10 тыс. руб., выполнено 38852 руб.). По двум магазинам рыбкоопа в Угуте и Югане, обслуживающим примерно 1000 чел. всего населения, в I полугодии 1965 г. продовольственных товаров продано на 86,5 тыс. руб., вино-водочных изделий – на



Поселок Угут Сургутского района Ханты-Мансийского автономного округа.
Фото автора



Здание больницы
Поселок Угут Сургутского района Ханты-Мансийского автономного округа.
Фото автора



Лодки с моторами на р. Большой Юган

Поселок Угут Сургутского района Ханты-Мансийского автономного округа.
Фото автора



Крытая лодка с мачтой для пересездов

Поселок Угут Сургутского района Ханты-Мансийского автономного округа.
Фото автора

38,8 тыс. руб., в 1964 г. (когда вино-водочные изделия продавались лишь после весеннего завоза) продовольственных товаров продано на 332,8 тыс. руб., вино-водочных изделий – на 97 тыс. руб. Показательны в этом отношении цифры, показывающие продажу продовольственных и промышленных товаров на душу населения. Характерно, что уровень продажи водки повысился, а ряда продовольственных и промышленных товаров снизился. Это связано не только с желанием увеличить выручку, но и с плохой работой торговых организаций: не выполняется план по ассортименту товаров, не учитывается спрос населения, завозятся неходовые товары. Остро не хватает обуви (особенно детской), готовой одежды, трикотажа, мало завозится колбас, яиц, кондитерских изделий, почти не завозится сыр. В то же время вино-водочные изделия доставляются в первую очередь (нередко с первым транспортом с открытием навигации) и в неограниченном количестве. В этом году из 4 первых самоходок одна привезла консервы, 3 – вино и водку.

Личное хозяйство

Вопрос о личном хозяйстве рассматривался на статистических материалах по округу и более подробно – по Сургутскому району. Многие семьи коренного населения, живущие по Оби и Иртышу, имеют в личном хозяйстве скот и огороды. Таких семей все больше становится и в местах, удаленных от Оби – на Конде, Вахе, Югане и др. Например, в пос. Согом Ханты-Мансийского р-на почти все семьи хантов имеют коров, овец, прекрасные огороды и живут в значительной степени за счет этого хозяйства. В этих местах, как правило, нет оленей. Напротив, в «глубинках», на притоках Оби и Иртыша, даже во многих крупных поселках (Угут, Аган, Варьеган и др.) у коренного населения почти нет скота и огородов. Оленеводство тоже развито далеко не везде. Поэтому многие семьи живут только на зарплату, а поскольку она тратится нередко очень нецелесообразно, материальный уровень жизни таких семей остается еще очень низким. Особенно это касается семей рабочих рыбной промышленности и промхозов.

Из года в год количество оленей как в общественных, так и в личных хозяйствах, падает. Это объясняется разными причинами. Во-первых, очень велики потери оленей. Например, в 1964 г., по округу пало 10185 оленей (некробациллез). Это в свою очередь объясняется тем, что не хватает кадров специалистов (в Сургутском р-не, например, втором по количеству оленей в округе, нет ни одного ветврача), не хватает пастухов (молодежь не хочет кочевать с оленями). Во-вторых, развитию оленеводства уделяется недостаточно внимания. Советские и партийные органы в районах и округе большую часть времени вынуждены тратить на вопросы развития нефтяной, газовой и лесной промышленности,

вопросам развития исконных отраслей хозяйства коренного населения внимания уделяется недостаточно. В Сургутском районе, например, на 1963 г. план по оленеводству не был установлен.

После реорганизации колхозов изменился и порядок выпаса личных оленей: раньше они выпасались вместе с общественным стадом, теперь своими силами. Это влияет на увеличение безоленных хозяйств.

Пенсионное обеспечение

В связи с произошедшей в округе в 1961 г. реорганизацией хозяйств и принятием в 1964 г. нового закона о пенсиях значительно увеличились пенсии (в 2–3–4 раза), однако, поскольку новым законом пенсионный возраст был повышен на 5 лет, некоторые пенсионеры, получавшие пенсии до 1 января 1965 г., оказались без материальной помощи. Количество таких лиц выяснить в окружном собесе не удалось. По Угутскому с/с, где проживает 814 хантов, пенсии получают 75 человек из 92 человек пенсионного возраста. Остальные не получают пенсии по неизвестным причинам (вероятно, за неимением трудового стажа). Надо сказать, что участь этих стариков, особенно одиноких, тяжела. Они живут по существу лишь за счет помощи соседей и дальних родственников. Из 75 человек, получающих пенсии, 61 человек получает пособие по 12 руб. по Постановлению № 258 от 1/IV-65 г., один человек получает пенсию за погибшего сына, т.е. пенсии по трудовому стажу получают лишь 13 человек. Это объясняется тем, что очень трудно установить стаж работы многих бывших колхозников, так как архивы в прошлом много раз укрупнявшихся и слившавшихся, а потом реорганизованных колхозов не сохранились, население в значительной степени неграмотно или малограмотно (по Угутскому с/с, например, 79% неграмотных и малограмотных) и никаких справок с места работы не имело. Эту особенность надо учитывать при рассмотрении вопроса о начислении пенсии коренному населению Севера. Кроме того, по Угутскому с/с имеется 19 человек мужчин 60–64 лет и женщин 55–59 лет, которые раньше по возрасту имели право на пенсии, и некоторые (5 человек) до 1/I-65 г. получали пенсию (остальные, очевидно, не имели трудового стажа). Сейчас они должны для получения пенсии снова работать.

Так, например, случилось с Поповой М.Ф., жительницей пос. Согом. Ей 72 года, до 1/1-65 г. она получала пенсию от колхоза. После принятия нового закона о выплате пенсии в поселке была создана комиссия под руководством сотрудника райзагса Максимовой, и эта комиссия отказалась Поповой М.Ф. в пенсии. Лишь после нашего ходатайства в окружном комитете КПСС ей была восстановлена пенсия. Надо иметь в виду, что в трудных северных условиях в сочетании с тяжелым трудом охотника, рыбака и оленевода и неустроенным,



Семья Т.Г. Костина, хранителя священного места

Деревня Вежакары Октябрьского района Ханты-Мансийского автономного округа. Фото автора



Хантыйка в парадной одежде и платке, покрывающем голову в традиционной манере

Деревня Вежакары Октябрьского района Ханты-Мансийского автономного округа. Фото автора



Ножи и узелки с табаком, воткнутые в лиственницу, принесенные в жертву Чохрын-ойке

Деревня Вежакары Октябрьского района Ханты-Мансийского автономного округа. Фото автора

особенно в прошлом, бытом организм изнашивается быстрее. Поэтому повышение пенсионного возраста для населения Крайнего Севера нецелесообразно. Этот вопрос следовало бы пересмотреть.

На основании вышеизложенных материалов можно установить (это подтверждено и нашими наблюдениями), что уровень жизни коренного населения за последние несколько лет после реорганизации колхозов почти не улучшился. Хотя в ряде случаев уровень зарплаты вырос, но значение этого явления снижено тем, что, во-первых, многие женщины, занятые ранее в сельском хозяйстве колхоза, теперь нетрудоустроены (особенно среди населения рыбоучастков, рыбартелей и промхозов), а кроме того, увеличивается потребление вино-водочных изделий. Личное хозяйство в глубинных населенных пунктах не развивается, количество безоленных хозяйств растет. Можно также отметить, что уменьшилось и строительство (жилое и культурно-бытовое) для коренного населения. Особенно это характерно опять-таки для рыбоучастков, рыбартелей и промхозов. Они не имеют средств для такого строительства. В связи с интенсивным развитием газовой и нефтяной промышленности окружные и районные организации меньше уделяют внимания вопросам развития хозяйства, культуры и быта коренного населения. В ряде случаев их за это трудно и винить, так как проблемы перед ними стоят очень сложные и нередко трудноразрешимые. Необходимо принятие ряда мер, и притом неотложных, – по развитию традиционных отраслей хозяйства (особенно оленеводства и охоты), по строительству и укомплектованию медицинских, образовательных, детских культурных учреждений, по борьбе с пьянством, по укреплению личного хозяйства, трудуоустройству женщин. Необходима также большая работа среди коренного населения в плане воспитания навыков хранения денег в сберегательных кассах, правильного расходования зарплаты, борьбы с пьянством.

При проведении мероприятий по завершению сселения и оседания коренного населения необходимо шире привлекать местные советские и партийные органы, использовать инициативу самого населения, учитывать все запросы и интересы коренного населения, шире советоваться с его представителями о конкретных формах проведения этих мероприятий.

¹ Публикация воспроизводит полный текст отчета, написанного 30.11.1965 г. для отдела по экономическому и социальному развитию районов проживания малых народностей Севера Совета Министров РСФСР.

² Помимо материалов по современному положению хантов и манси во время экспедиции собирались данные и по разным другим темам.

Тема: Общественный строй обских угров в прошлом; религиозные пережитки.

1. Сбор полевых материалов.

По этой теме собирались полевые материалы в пос. Угут, Согом и Вежакоры. Особенno интересные материалы были получены в д. Вежакоры по ре-

лигиозным пережиткам. Здесь удалось зафиксировать ритуальное поклонение священной лиственнице на горе Чохрын-ойки (старика-кузнеца-врачевателя, принимающего в дар нож и табак), побывать на священной горе Ялпус-ойки, где спрятываются ритуальные «пори», ознакомиться с циклом ритуальных фрагментальных праздников (См.: Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров. Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века // Сб. МАЭ. Л., 1970. Т. XXVII).

Здесь же изучался погребальный обряд.

2. Сбор архивных материалов.

В Тобольском архиве и Сургутском районе были собраны материалы по бракам среди хантов и манси в XIX в. Эти материалы будут использованы для написания раздела коллективной монографии «Общественный строй малых народов Севера».

Тема: Изучение древней истории обских угров.

Совместно с Уральской археологической экспедицией и силами студентов МГУ и Уральского Университета были разведаны археологические памятники на Барсовой горе под Сургутом, Шеркальское городище, некоторые памятники в окрестностях Согома. Археологические раскопки проводились на стоянке и поселении у Согомской зверофермы, а также на могильнике Тухтымбай. На стоянке было раскопано одно углубленное в землю жилище и получен каменный и керамический инвентарь. На поселении была вскрыта четверть почти наземного жилища шатрового типа и получен керамический материал. На могильнике был заложен небольшой (2×2 м) раскоп, давший интересный археологический материал, рисующий неизвестный ранее обряд погребения.

³ Материалы переписи учреждений здравоохранения на 1/1 1963 г. Архив Сургутского райисполкома.

Н.П. Лобачева

НАУЧНЫЙ ОТЧЕТ О ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЯХ ФЕРГАНСКОЙ СРЕДНЕАЗИАТСКОЙ ЭКСПЕДИЦИИ 1972 г. (все административные данные даются на 1972 г.)

Ферганский отряд Среднеазиатской экспедиции в 1972 г. работал в составе:

1 – Лобачева Н.П. – мл. науч. сотр., начальник отряда; 2 – Губаева С.С. – аспирант Института этнографии; 3 – Рахимов Р. – ст. научно-технич. сотр. Института этнографии (Ленинград. часть); 4 – Шашкова В.И. – ст. научно-технич. сотр. (фотограф-художник); 5 – Моногарова Л.Ф. – ст. н. с. Институт этнографии – прикомандирована к отряду, район ее работ – Горно-Бадахшанская автономная область (см. отчет Моногаровой).

Срок работы основной группы отряда – с 21 мая по 27 июня. Район работы – Андижанская, Наманганская, Ферганская области УзССР.

Основная задача – сбор материалов для Историко-этнографического атласа Средней Азии и Казахстана по теме «Скотоводческое

хозяйство населения Ферганской долины в дореволюционный период (сбор материалов для карт: “Пастбищные угодья и их сезонное использование” и “Распространение основных видов домашнего скота XIX – начале XX в.”)».

В связи с заданием отряд посетил различные этнические группы населения Ферганской долины в пределах Узбекской ССР. Работа проводилась среди узбеков-тюрков, узбеков-кипчаков, узбеков-сартов, среди ферганских каракалпаков, киргиз-кипчаков, арабов, таджиков в тех районах, где эти группы живут достаточно компактной массой.

В Андижанской области полевые исследования велись в Мархаматском р-не (колхоз им. Свердлова, колхоз им. 50-летия Октября), Московском р-не (колхоз «Октябрь», колхоз им. Кирова), Балыкчинском р-не (колхоз «Пахтакор», колхоз «Кизил юлдуз», колхоз им. Ахунбабаева). В Наманганской области собирались сведения в Янгиурганском р-не (колхоз им. К. Маркса, колхоз им. Ильича) и Чустском р-не (колхоз им. Фрунзе, колхоз «Коммунизм»). В Ферганской области отряд работал в Риштанском (совхоз «Риштан», совхоз «Сох») и Ахунбабаевском р-нах (колхоз «Правда»). В городах Анжидане, Намангане, Фергане и Коканде выявлялись материалы по заданной теме в архивах, библиотеках, музеях.

Изучая скотоводческое хозяйство названных групп населения Ферганской долины, отряд одновременно выяснял вопросы, связанные с их расселением. Материалы, собранные отрядом о расселении, не расходятся с данными переписи населения 1926 г. и сведениями Я.Р. Винникова начала 1960-х годов, по которым составлена этническая карта Ферганской долины¹.

Полевые изыскания начаты с обследования группы узбеков-тюрков. Большие массивы узбеков-тюрков в пределах Ферганской долины фиксируются в современных Мархаматском, Ленинском, Ходжаабадском р-нах Андижанской области и Кувинском р-не Ферганской области Узбекской ССР, а также в Араванском, Сузакском и Узгенском р-нах Ошской области Киргизской ССР.

В Мархаматском р-не, где проводились исследования, тюрки появились примерно 200 лет назад, были здесь первыми насељниками, пришли из Замина, Ура-тюбе. Они предпочитали селиться по *адырам* (небольшим всхолмлениям предгорной полосы), там, где есть степь. Потом в этой местности появились сарты и киргизы, с которыми они живут бок о бок по сей день.

В начале XX в. тюрки как этого, так и близлежащих районов, вели полукочевой образ жизни, занимаясь в основном скотоводством и в небольших масштабах богарным земледелием (на адырах). Высевали они пшеницу, клевер, джугару. Основу их стад составляли овцы гиссарской и местной (джаудари) пород. Кроме этого, они держали коней и крупный рогатый скот.

Тюрки имели постоянные селения, сами, однако, жили в юртах. Для скота – лошадей и коров – строили деревянно-глинобитные хлева (*отхона, малхона*).

В предреволюционные годы интенсивно шел процесс оседания тюрков, общий для скотоводов всей Ферганской долины. Он отражался на формах ведения хозяйства и процессе оседания различных социальных слоев тюркского населения. Наиболее бедное население, имевшее мало скота, не выгоняло его на дальние пастбища, ограничиваясь выпасом на адырах около аулов. Малосостоятельные хозяева не переселялись на летовки, а оставались круглогодично жить около посевов.

Середняцкие хозяйства выгоняли весь свой скот на летние пастбища, переселяясь туда почти всей семьей. В ауле оставались по большей части старшие по возрасту дети, которые следили за хозяйством и посевами.

На зимний период эти семьи возвращались в аулы, где овец выпасали на близлежащих предгорных всхолмлениях *адырах*, лошадей и коров содержали в стойлах.

Байские хозяйства, имевшие по 2–3 тыс. голов овец, выгоняли скот и на летние и на зимние пастбища. На летовки они уходили всей семьей, а в аулах оставались (батраки) *чайрикеры*. На зимний период семьи возвращались в постоянный аул, но стада овец с пастухами отгоняли на зимние пастбища – в Язъявансую степь – общее зимнее пастбище для скотоводов всей Ферганской долины. Остальной скот и 200–500 голов овец (на откорм) оставляли в ауле.

Но так было не всегда. Информаторы еще помнят, что было время, когда на зимние пастбища также уходили всей семьей. Таким образом, к XX в. чисто кочевые традиции тюрков уступили место полукочевому быту с тенденцией к их полному оседанию. Оседанию у тюрков, как и в других районах, подверглось в первую очередь наименее состоятельное население.

Социальная принадлежность определяла и те пастбища, которыми пользовалась данная группа тюрков. Наиболее состоятельные могли отгонять скот на дальние, лучшие по качеству трав и местоположению пастбища.

Летние пастбища располагались: первое – в р-не Науката, второе – в р-не Узгена и Узгенской волости. На Наукатские пастбища выгоняли скот и середняцкие и байские хозяйства, на дальние Узгенские пастбища – только байские хозяйства (середняцкие хозяйства выгоняли скот и на этом направлении, но они не доходили до Узгена). Узгенные пастбища были большие, менее каменисты, имели больше трав.

На Наукатских летовках семьи жили недалеко от стад. Направляясь на пастбища в Узгенскую волость с юртами доходили лишь до урочища Секелек. Здесь проводили лето, а овец отправляли с пастухами на самые высокие горные пастбища (Бешмуйнак, Сурташ). В эти районы со всем скарбом продвигаться было невозможно.

По пути с зимних на летние пастбища в урочище Отуз-адыр располагалось весенне-осенне пастбище. Весной здесь производилась стрижка овец. Перебазирование на весенние пастбища к Отуз-адыру начиналось с марта, с середины мая шли уже к летним стоянкам. Обратный путь начинали с сентября, к октябрю подходили к зимним аулам, затем двигались на Язъян, где стада овец находились с ноября по февраль включительно.

Пути перекочевок тюрков проходили через следующие пункты: на Наукатские пастбища из Мархамата двигались на Араван, затем – Копурбashi, затем по адырам подходили к пастбищам.

На Узгенские пастбища из Мархамата шли на Куяля, по Шарихансаю, на Ходжаабад, Аламышик, Карасу, Кампиреват, урочище Отузадыр, Куршаб, Ширали-кишлак, потом поднимались в горы. Из Каракургана на узгенские пастбища (в р-не Каракульджи) шли на Лянгар, Мады, Отуз-адыр, Куршаб, Узген, Секелек, Учак, Катта-Кухур. С семьями доходили до этого пункта, далее овец отправляли с чабанами до Сурташа и Бешмуйнака.

На зимние пастбища – в Язъянскую степь – из Мархамата двигались на Чилян, Палваншаш, Боистан, Заркент, Маргелан. В Язъян шли по адырам.

Пастбища на летовках распределялись по родовому признаку. В пределах родовой территории каждый аул также имел свое постоянное место. Летовки носили название такое же, как и зимний аул. Каждый вид скота имел свое стадо на летовках.

Все изложенное позволяет определить скотоводческое хозяйство **тюрков** в предреволюционный период, как **отгонно-пастбищное полукочевое**.

Следующей группой, изучением скотоводческого хозяйства которой занимался отряд, были узбеки-кипчаки. В XIX в. значительная масса их жила под Кокандом. Кроме устной информации, свидетельств письменных источников, об этом говорят также данные топонимии. Согласно исследованиям С.С. Губаевой, собирающей материалы для диссертационной работы, под Кокандом встречается очень много кишлаков, кварталлов *махалля* и др., с названиями, совпадающими с наименованиями родо-племенных подразделений кипчаков.

После событий 1880-х годов в Кокандском ханстве при Худояр-хане эта часть кипчаков оказалась раскиданной по всей Ферганской долине. В новых местах обитания они оказались в разных географических условиях и различной этнической среде, что сказалось на характере их хозяйства. В начале XX в. у подавляющего числа кипчаков продолжало играть ведущую роль скотоводство. У них, как и у других скотоводческих народов Ферганы, интенсивно шел процесс оседания. На него оказывали влияние, кроме общих причин (недостаток пастбищ), еще и этнogeографическая среда и социальный момент. В первую очередь оседали бедняцкие

хозяйства. Особенно интенсивно шел процесс оседания в равнинных местностях (в современных Московском и Балыкчинском районах Андижанской области).

В Московском районе на территории современного расселения кипчаки были первыми поселенцами. Наиболее бедные сразу перешли к земледелию как основе существования. Эта часть кипчаков имевшийся у них скот летом пасла в зарослях тростника *в тугаях*, зимой держали в стойлах. Основой их стада стал крупный рогатый скот. У них не сохранилось даже традиционной приверженности к овцеводству, изменился состав стада и характер содержания скота. Их скотоводческое хозяйство с известной оговоркой можно характеризовать как **стойловое**, поскольку и летом на ночь скот загоняли в хлев.

Другая, более многочисленная группа кипчаков продолжала свои прежние традиции в отношении состава стада, основу которого составляли овцы. Отдельные хозяева имели до 5 тыс. голов овец, многие имели 1000-1500 овец. Коров в хозяйстве было 5-6, столько же лошадей. Верблюдов здесь не держали. Скот пасли в тугаях. Травы и земли в этой местности было много, поэтому со стадами далеко не ходили. Но здесь было мало воды. Овцы круглогодично находились на пастбище, сено заготавливали лишь для коров. Скотоводческое хозяйство этой группы кипчаков можно назвать **пастбищным некочевым (оседлым)**.

Основным отличием их хозяйства от хозяйства тюрков, как говорят наши информаторы, являлось то, что тюрки кочевали, а кипчаки нет, хотя еще два поколения назад и у них были юрты **кара-уй**. Со временем и у этой группы кипчаков стало основным занятием земледелие, которое по своим формам ничем не отличалось от такого у узбеков-сартов. Если прежде они продавали овец, то потом стали продавать хлопок, пшеницу, джиду, баҳчевые.

В современном Балыкчинском районе кипчаки поселились также после событий в Коканде. Когда пришли сюда, здесь уже жили сарты. Ландшафт этой местности степной. Поселившись здесь, земледелием занимались в очень небольших масштабах. Основой хозяйства было скотоводство. Сначала жили в юртах. Жены с детьми оставались следить за посевами, а мужья уходили со скотом на пастбища. Потом появились некоторые изменения: одна часть семьи стала заниматься посевами, другая ходила со скотом (в основном младшие братья). Появились глинобитные дома, для лошадей и коров стали строить конюшни *отхона* и хлева *малхона*. Скот выпасали круглогодично, но в горы на летние пастбища *яйляу* скот не отгоняли, пасли на равнине. Сначала стада овец доходили до 10-20 тыс. голов. Много было и верблюдов и лошадей, коров меньше.

Судя по информации, в этом районе кипчакские хозяйства были более мощными, хозяева состоятельными, чем в современном Московском районе.

Тип их скотоводческого хозяйства также можно назвать **пастбищным некочевым**. Процесс оседания кипчаков и даже ассимиляции их окружающим населением (узбеками-сартами) шел, видимо, очень быстро, особенно у тех, кто жил в соседстве с сартами. Высказывание одного из наших информаторов красноречиво говорит об этом – назвав себя сартом, в то же время он сказал, что он из родоплеменного подразделения карабон из юзов. В Наманганской области отряд посетил группу кипчаков, живущих в Янгиурганском и Чустском районах. В Янгиурганский район, по географическим условиям – предгорный, кипчаки переселились в разное время, прия из под Самарканда, Ташкента, Андидана. Кипчаки живут здесь рядом с сартами, поселившимися в данной местности ранее их, тяготеют, как и киргизы, к горам.

Здешние кипчаки все без исключения занимались не только скотоводством, но и земледелием, хотя в основном были скотоводами. Больших стад не имели из-за недостатка пастбищ. (Байские хозяйства имели до 500 голов овец.) В стаде преобладали овцы, были лошади и верблюды. Кипчаки жили в юртах *кара-уй*. Для выпаса имели зимние и летние пастбища. Зимой скот пасли недалеко от жилищ, но дальше, чем сарты. Летом выгоняли на летнее пастбище – *яйляу*. Летние пастбища находились в горах Падшаата, недалеко от Наная. Выгон на яйляу происходил в мае. Но массового переселения в горы на летний период не было, с семьями туда не выезжали. Со стадами шли или наемные пастухи, или отдельные члены семьи. Спускались с гор в сентябре. В горах пасли только овец. Лошадей и коров отдавали на выпас киргизам. Состоятельные хозяева разные виды скота выпасали отдельными стадами, объединяя их лишь тогда, когда шли на летовки.

Скотоводческое хозяйство этой группы кипчаков можно назвать **отгонно-пастбищным некочевым**.

О значении земледелия у этой группы кипчаков говорит то обстоятельство, что их бай увеличивали не стада, а земельные наделы – все это признаки интенсивного процесса оседания кипчаков в данной географической зоне Ферганы.

В Чустском районе в с/с Варзик кипчаки живут в соседстве с таджиками. Пришли сюда 6–7 поколений назад из-под Бричмуллы, другая партия 3–4 поколения назад из-под Маргелана. Поселились здесь раньше таджиков. Прия в этот район, занимались почти исключительно скотоводством, земледелие в их хозяйстве занимало очень незначительное место. Основу стада составляли овцы, были и козы. Некоторые хозяева имели овец до 2 тыс. голов. Скотоводческое хозяйство этой группы кипчаков можно назвать **горно-пастбищным кочевым**. Начиная с весны, семьи со стадами уходили на горные пастбища. В кишлаках, где кипчаки по большей части жили в юртах *кара-уй*, на летний период оставались лишь подростки для присмотра за посевами.

Скот пасли ежегодно в одной и той же долине, расположенной между ущельями. Названия этих ущелий следующие: Обут, Янгок, Мойливой. В каждом из них речка. Весной пасли в близких горах, с начала лета уходили на дальние высокогорные пастбища – по саю Коксарек до урочища Бетагали в Чаткальских горах. За каждым кишлаком здесь был закреплен определенный участок. Каждый вид скота составлял отдельное стадо. Овцем отгоняли на наиболее высокие пастбища, за ними нужен был присмотр, сторожили их по очереди, другой скот пасся без присмотра. К вечеру стада приходили к стойбищам, где для скота строили загоны *кора* из камня.

К зиме стада пригоняли к кишлакам, где выпасали на близлежащих адырах. Зимой скот прикармливали овсом, кукурузой, джулагой и заготавливаемыми дикими травами.

В Гавинском с/с Чустского района, также предгорной местности, кипчаки живут рядом с узбеками-сартами. Здешние кипчаки были (скотоводами) *чарвачилик*, держали овец и коз до 500 голов на хозяйство, имели лошадей, коров и верблюдов. Жили в юртах *кара-уй*. Весной со стадами отправлялись в горы. Зимой скот держали в загонах *кутанах, кора*, расположенных на адырах, недалеко от жилищ.

Местные узбеки-сарты, кроме земледелия, занимались также и скотоводством, но в отличие от кипчаков, сарты не переселялись на летний период на летние пастбища *яйлау*. Для ухода за стадами на летних пастбищах нанимали кипчаков или киргизов.

Начиная с весны кипчаки со своими стадами двигались вверх по Гава-саю. Дальние летние пастбища располагались в самых верховых Гава-сая, по его притокам – Кара-саю Койнар-тюбе и др. На пути к ним было пастбище Оппар-сарыкол, на котором останавливались в весенне-летний период. Зимой скот выпасали у кишлаков на близлежащих адырах или содержали в загонах *кора* – в зависимости от количества снега.

Первоначально здешние кипчаки не имели никаких посевов, затем стали заниматься и земледелием. Их хозяйство является характерным **горно-пастбищным кочевым**.

В Гаве жили зажиточно, здесь было много баев. Скот держали для продажи. Овцем пригоняли из Таджикистана, откармливали и затем перепродаивали.

Таким образом, в начале XX в. в Ферганской долине у одной и той же этнической группы – кипчаков, занимавшихся в основном скотоводческим хозяйством, встречаются различные типы и варианты этого хозяйства: стойловое оседлое, пастбищное некочевое, отгонно-пастбищное некочевое, горно-пастбищное кочевое, определяемые в первую очередь географическими условиями, а также окружающей этнической средой.

Породы скота у всех групп кипчаков в основном были одними и теми же – овцы гиссарской и местной (*джайдари*) пород, козы – чер-

ные, коровы и лошади местной породы, лишь для конной игры *ула-ка* приобретали самарканских и туркменских коней. Верблюды – казахские двугорбые.

Для различных районов расселения кипчаков заметна разница в количестве поголовья скота.

Среди ферганских каракалпаков отряд работал в Московском и Балыкчинском районах Андижанской области и Ахунбаевском районе Ферганской области. Их хозяйство подробно описано в работе Л.С. Толстовой². Данные, полученные в 1972 г. не содержат ничего принципиально нового по сравнению с опубликованными материалами.

Переселившись в Ферганскую долину, примерно 200 лет назад, они расселились вдоль рек Сыр-дарья и Кара-дарья. В начале XX в. вели комплексное земледельческо-скотоводческое хозяйство с возрастающим значением земледелия. Основным видом скота в их стаде были коровы, имелись лошади, козы и овцы. Зимой скот содержали в хлевах, летом – на прикишлачных пастбищах. (В начальный период поселения каракалпаков в этих местах на летние пастбища, расположенные недалеко от основных кишлаков, перекочевывали всей семьей.)

Байские хозяйства занимались овцеводством. Стада овец отгоняли на летние пастбища, в отличие от узбеков, нанимавших для этой цели киргизов, каракалпаки сами ходили со скотом (хозяева).

В целом скотоводческое хозяйство каракалпаков начала XX в. можно назвать **стойлово-пастбищным некочевым**. Надо отметить, что скотоводство у них играло более значительную роль в хозяйстве, чем у узбеков-сартов, хотя содержание скота было сходным.

Несколько информации отряд получил от киргиз-кипчаков (Мархаматский район) и арабов (Балыкчинский район). В центре Ферганской долины они живут сравнительно небольшими группами в окружении узбеков-сартов и других народов. И те и другие помнят о своих кочевых традициях в прошлом, но в начале XX в. эти группы населения полностью перешли на оседлость, занимаясь в основном земледелием. Скот держали главным образом для удовлетворения хозяйственных нужд. У некоторых групп связь с прежними традициями сохранялась более стойко. Так у киргиз-кипчаков Каракуртана (Мархаматский район) в стаде были и овцы, и кони, и коровы. Объединяясь по 5–6 хозяйств эти киргизы угоняли скот на летний сезон на пастбище Аллайр (Советский район Ошской области Киргизской ССР). Дорога туда шла через Тюячи, Чты, Келинчек-мазар. Пастбище Аллайр принадлежало их предкам – киргиз-кипчакам. Зимой овец выпасали на пастбищах у *кара-уй*. Для лошадей строили глинобитные *отхона*.

Таким образом их скотоводческое хозяйство можно назвать **пастбищным кочевым**, но с тенденциями в сторону оседлости и земледельческого хозяйства, так как все они имели значительные посевы.

О себе они говорят, что «они земледельцы, а вот в Киргизии киргиз-кипчаки – настоящие скотоводы».

Отряд работал среди таджикского населения в Чустском районе Наманганской области и Риштанском районе Ферганской области.

Скотоводческое хозяйство таджиков Риштанского района ничем не отличается от такового у узбеков-сартов (описание см. ниже). Исключение составляют таджики Соха, живущие в горной долине. Эта группа населения, особая по своей этнической и культурной истории, заслуживает отдельного изучения.

Скотоводческое хозяйство варзикских таджиков, живущих в предгорных местностях Чустского района, имеет свою специфику. Это обусловлено природно-географическими условиями. Варзикские таджики, в основном занимающиеся садоводством и в первую очередь виноградарством, скот держали для хозяйственных нужд. Кроме коров, овец, коз, имели быков – все местных пород. Зимой весь скот содержали в стойлах, весной и летом выпасали на пастбищах. Стада с пастухами отправляли в близлежащие горы, осенью пасли на убранных полях, пригоняя на ночь домой. Для каждого вида скота было отдельное стадо. Лошадей и быков вообще не выпасали.

Скотоводческое хозяйство этой группы таджиков с известной оговоркой можно назвать **стойловово-пастбищным оседлым**.

Скотоводческое хозяйство узбеков-сартов, живущих повсеместно по Ферганской долине, в основном везде одинаковое. Отличия оно имеет лишь в предгорных районах, где режим содержания скота был обычно отгонно-пастбищным. Но в отличие от кочевых и полукочевых групп населения сарты сами не кочевали за стадами, а занимали для ухода за скотом пастухов из киргизов или кипчаков.

У узбеков-сартов состав скота такой: коровы, лошади, быки, овцы, козы. Их держали для ведения хозяйства, для обработки полей и транспортных нужд. Лишь богатые хозяйства имели значительные стада овец, которые отдавали для выпаса киргизам или другим ферганским скотоводам. Летом их угоняли на летовки в горы, зимой – в Язъянскую степь. Обычным же было **стойловое** содержание скота и зимой и летом. В летний период, конечно, выпасали его и на прикишлачных пастбищах, если таковые имелись, но на ночь скот пригоняли домой, осенью пасли на убранных полях.

Собранный материал по скотоводческому хозяйству населения Ферганы дореволюционного периода свидетельствует, что здесь встречались различные его типы. Это связано в первую очередь с этническими традициями ее населения. Оказывало влияние на формы скотоводческого хозяйства и природно-географическая среда.

Для начала XX в. характерен процесс оседания кочевых, полукочевых групп населения Ферганы и постепенная нивелировка их хозяйства к типу оседлого.

Кроме основной темы, посвященной скотоводческому хозяйству, отрядом сделан ряд записей о способах обработки, транспортировки и хранения продуктов земледельческого труда также по программе Историко-этнографического атласа. Материалы на эту тему на территории Ленинабадской области Тадж. ССР собирал Р. Рахимов, работавший в поле до 31 июля 1972 г. (см. его отчет).

Помимо этого, во время пребывания в отряде Р. Рахимов собирал сведения о мужских объединениях – *гапах*, С.С. Губаева – данные по топонимии Ферганы для своей диссертационной работы, Н.П. Лобачева – данные по свадебным обрядам различных групп ферганского населения. В.И. Шашкова выполняла обязанности фотографа. Ею отснято 9 черно-белых пленок и 6 – диапозитивных цветных.

Л.Ф. Моногарова работала по теме атласа в Горно-Бадахшанской автономной области (см. ее отчет).

¹ См. Винников Я.Р. Современное расселение народов и этнографических групп в Ферганской долине // Среднеазиатский этнографический сборник. М., 1959. Вып. II.

² Толстова Л.С. Каракалпаки Ферганской долины. Нукус, 1959.

IV. ИЗ ПОЛЕВЫХ ДНЕВНИКОВ

З.П. Соколова

ПОЕЗДКА В ТОМСКУЮ ОБЛАСТЬ В 1958 г. (продолжение)¹

31 июля в Максимкином Яру продолжали работу – опрос населения, осмотр селения. Нина Федорова, моя помощница-практикантика хорошо помогает мне в работе. Она неплохо рисует (я не умею рисовать, к сожалению; умею неплохо составлять планы селений, домов – научилась этому еще во время археологической практики в Университете, а потом в экспедиции в Латвии, которой руководила Л.Н. Терентьева). У эвенков она зарисовала для меня целую тетрадь их одежды, обуви и утвари. Помогает она и в копировании документов.

Максимкин Яр – центр рыболовецкой артели, старинное селение² с деревянными срубными домами, однокомнатными и двухкамерными, с двускатной самцовской крышей из досок, небольшими окнами в деревянных рамках (по два на каждой стороне дома). Сруб – с выпущенными на углах венцами, неровно обпиленными. У селькупского дома поверх коньковой слеги крыши – коньковая балка, косо обрезанная с обоих концов, имитирующая конек. Один дом со свесом крыши на широкой стороне дома, края свеса покоятся на угловых столбах, боковые стороны ничем не забраны. Старый дом мужа Варвары Васильевны Ермолиной – сруб в 11 венцов. Крыша двускатная дощатая с коньком и охлупнем. Фронтон забран досками (вертикально и горизонтально).

Варвара Васильевна показала нам несколько традиционных селькупских амбаров (*сассан*, *сассан топпола*). Один – на 6 сваях, обпиленных в форме конуса с прямоугольником наверху (от грызунов). Стены сложены из 8 венцов, крыша двускатная дощатая, на 4-х слегах-«курицах» по скату. Свес крыши с фронтонной стороны, спереди огражден бревенчатой стенкой в 5 венцов с отверстием для входа, с боков – вертикальными досками. Дверь – дощатая, в раме. Вход – по приставной лестнице. Еще два амбара (один – ее свекра) – на 7 столбах-сваях (два столба поставлены позднее), это срубы в 11 венцов, с двускатной самцовской крышей (бревенчатый фронтон – в 6 венцов), берестяной, сверху дощатой, на 4-х слегах по скату, с двумя



Дома в деревне Максимкин Яр на р. Кеть

Фото автора



Селькупский амбар

Деревня Максимкин Яр на р. Кеть. Фото автора

бревнами-гнетами. Свес крыши – с длинной стороны амбара, не огорожден. Дверь дощатая в раме. Рядом пень – вместо лестницы. Внутри – три горизонтальные жерди для развешивания одежды и обуви. В лесу для хранения ягод и орехов делали маленькие амбары *сассанкала* – сруб в земле.

Есть хлева для скота – постройки из тонких тесаных бревен с двускатной крышей. Заборы вокруг усадеб – изгородь-частокол или из горизонтальных жердей. Наколотые дрова – в поленницах.

В селении – школа, клуб с библиотекой, медпункт, магазин. При сельпо есть лисоферма; было 120 оленей, ежегодно они приносили по 20 телят; 4 года назад большую часть оленей продали, осталось 23. В будущем промхозе также предполагается разводить лисиц.

По официальным данным (похозяйственным книгам) здесь всего 97 хозяйств: 11 хозяйств селькупов (40 человек; всего селькупов в других хозяйствах – 92), 9 эвенкийских (25 человек), 1 карагасское (3 человека), 48 русских. Более чем в 50% хозяйств смешанные по национальности семьи: 21 селькупо-русские и русско-селькупские (в зависимости от главы семьи), 2 селькупо-карагасских и карагасско-остяцких, 1 селькупо-белорусская, 4 карагасско-русских и русско-карагасских. Из 35 браков, заключенных селькупами, 9 однонациональных, 21 – с русскими, 2 – с карагасами, 2 – с эвенками, 1 – с белорусом. Из 36 хозяйств селькупов 24 имели коров. У некоторых указаны хлева (16), бани (4). Из 39 семей 26 – малые, 3 – одиночки, 6 – неполные, 3 – в два поколения, одна братская.

Здесь живут селькупы Ермолины (6 семей), Арбалдаевы, Боркины, Иткумовы, Карелины, Талаевы (по 4 семьи), Сегондины (3 семьи), Зубрековы, Сангауровы (по 2 семьи), Долгуновы, Дружинины, Новицкие, Питасовы, Сайнаковы, Сербины (по одной семье). Из карагасов – Тазарачевы (4 семьи), Аласкыровы, Сажины, Трескуловы (по одной семье).

В этом же Верхне-Кетском сельсовете есть еще два населенных пункта – Белояровка (рыбартель) и Степановка (леспромхоз). Выше по реке – Орловский сельсовет (охотничье хозяйство), в который входят и кочевые стоянки эвенков (29 хозяйств, 83 человека); там есть средняя школа-интернат, больница, сельмаг, ветлечебница.

Были у карагаса Дмитрия Михайловича Тазарачева (он был информатором еще у Н.С. Розова), записали некоторые слова: *кижи* – человек, *пистинг кижи* – наш человек, *эштек кижи* – остяк (селькуп), *татар кижи* – татары (томские), *тонгэже (тонжя) кижи* – эвенк, *козак кижи* – русский. Язык карагасов, по его мнению, сходен с хакасским, казахским, киргизским, но ближе всего – к языку томских татар. Но многие карагасы не признают себя татарами.

Из Томского мединститута здесь недавно была плавучая поликлиника, проводила диспансеризацию представителей коренных народов. В регистрационных карточках всех осятков назвали хантами, а не селькупами, карагасов – татарами.

Фотографировали дома амбары, население – селькупов и эвенков, приходящих в поселок. В поселке все ходят в покупной одежде и обуви. Хотели уехать, но почтовый катер в Усть-Озерное прошел мимо, поэтому мы туда не попали. На обратном пути он тоже нас не взял. Придется ждать речной трамвай.

1 августа. В ожидании трамвая продолжали опрос населения. Разговаривали со своей хозяйкой Варварой Васильевной об эвенках, селькупах. Она хороший информатор, много знает и помнит. Она называет места, где стоят эвенки: *ишиха* (Федор Нефедович, у которого мы были), *тибо* (Мокей Трофимович на речке Сондоровой; ее название происходит от остяка Сондорова, утонувшего в ней). Эвенк Самаров приехал на Кеть с Васюганом, в Максимкином Яру жить не захотел («на людях»), жил в Красной Курье; там была еще одна семья русских Контыгиных, но с «остяцкой примесью». Уехал и оттуда из-за переселенцев, хотя у него было большое хозяйство. Говорит, что сейчас эвенки стали есть грибы (белые). Ей рассказывали, что давно эвенки убивали больных и стариков, мясо их ели, а из кожи резали ремни и делали из них веревки и тетиву. Скорее всего это миф. Похоже ее рассказывал муж про самоедов: ему в свою очередь рассказывал дедушка, когда он был маленьким (лет 150 тому назад), как самоеды ели русских, которых убивали. Такими раньше были и остяки. Подобные «страсти» рассказывают часто, но далеко не все в них правда.

Раньше здесь была церковь (ее сломали при Советской власти), остяков заставляли ходить в нее молиться, крестили, венчали. Она помнит старые цены (белка – 7 копеек, позднее – 12 копеек, ситец – 10 копеек). Купцы обманывали остяков: ее мужа на кедровом орехе обманули на 70 рублей (из-за неграмотности – не расписался). Варвара Васильевна показывает нам старинную ступу, выдолбленную из дерева (*пой сумма*, железная ступа – *квози сумма*), мялку для шкур (*тибо*), лыжи-нарту (*кельче, натар*), ручную (собачью) нарту (*канжэ*). Некоторые селькупские термины, которые она помнит, свидетельствуют о древней культуре, не сохранившейся до наших дней: *чаккоби вотчи* – сущеное мясо, *кволан пиммы* – штаны, *кволан кавима* – рубаха (из рыбьей кожи), *пой тысси* – деревянная чашка из березового нароста, *пой ворга тысси* – чашка для теста («хлеб катать»). Сейчас для теста используют посуду, плетенную из сарги (разрезанные тонкие ветки черемухи). Она помнит, как раньше пекли хлеб – на палочках у костра, как рыбу. Лепешку нанизывают на палочку-лопатку – *типсу най* (рыбная палочка для чебаков – *кволей типсу*), ставят к костру то одной, то другой стороной, потом режут на половинки и допекают. В ступах толкли ячмень, соль, сущеную рыбу, черемуху, волокно дуба для окрашивания сетей. Сейчас ступы сохранились в д. Урлюково, Лукьяново. В верховьях Кети она видела раньше «остяцкие балаганы» (*твей мака*) – берестяные, полусферической формы.

Варвара Васильевна вспоминает, как видела остяцкого шамана с верховий Кети (выше д. Урлюковой), он лечил женщину в Усть-Озерном. На нем был красный халат, к которому были подвешены рога молодых оленей, когти медведя, его «норка» (нос с верхней губой). На голове было два платка, один завязан концами назад, другой накинут на лицо так, что закрывало его. Он «пел про все», про богатырей, бросал ложку, которую ему подавали ручкой вперед, 7 раз, чтобы она повернулась полой частью (тогда больная поправится). Он рассказывал, где побывал во время камлания. Шаманы носили на веревочке носы медведя, барсука и других зверей. Шаманили перед рыбным промыслом. Первую рыбу варили и выливали в реку. В тайге в огонь костра бросали табак, жир, лили вино.

Когда селькупы убивали медведя («божий зверь») и везли его в деревню, они обдирали его на берегу реки. Мясо варили в большом котле на тагане, у реки. Пока варилось мясо, они сидели вокруг костра, женщины – с одной стороны, мужчины – с другой, курили, разговаривали, ждали. Потом ели мясо, поддавая куски из котла острым палочкой. Женщинам можно было есть куски лишь с нижней части тела. После того, как съели мясо, пили бульон. Что оставалось, складывали в тазы, потом доедали. Кости, кровь бросали в реку («нельзя топтать, иначе он нас растопчет»). Голову ели мужчины. Если никто не хотел есть голову, то ее, кишки, сердце, печень зарывали в яме. Когти и «норку» отдавали шаману. Шкуру сдавали.

Остяки хоронили своих покойников в дощатых гробах, могилы сверху покрывали берестой. Вещи клали с покойником и вешали на дерево рядом с могилой (одежду, берестянную посуду, из которой обмывали умершего и др.). На могиле ставили кресты.

2 августа. Были у Сажиной (Тазаракчевой) Марии Ефремовны. Она родилась на Чулыме (и родители тоже). Там и сейчас живут карагасы. По данным Н.С. Розова, карагасы – это те же чульмыцы; расселены по Оби, Кети, Чулыму в Томской области, а также в Красноярском крае. На Кети они живут в деревнях и селах Сегондино, Максимкин Яр, Орловка. Здесь Сажина – с 1929–1930 гг. Сначала они приехали в Сегондино, потом – сюда. Назвала свою национальность – хакас. Раньше их называли «ясашными», теперь зовут татарами или карагасами. Ее отец был охотником. Охотиться карагасы ходили с эвенками в вершину Тыма, Сыма, остяки – на юг (30–40 км). На р. Тогалика много земляночных ям, на них уже выросли большие деревья. Карагасы хоронят своих умерших в деревянных колодах. Записала за ней несколько карагасских слов.

Снова беседовали с Варварой Васильевной. Селькупы раньше называли муку «золой». Одевались в «кожаные и рыбьи одежды» (из щуки и налима), зимой – из звериных шкур. Соли не знали, когда она еще выходила замуж (она 1883 г. рождения), грибов не ели. Она приучала к грибам – пекла пироги с грибами. Топоров не было, «лесину разбивали камнем». Ягоду брали в лесу (как идти на стойбище

к Нюре Ивигиной), там стоит «деревянный балаган» – избушка (*пой мака*). Прическа (мужская и женская) – пучок волос на затылке, связанный ремешком в два пальца толщиной, расшитым бисером, с четырьмя завязками (*латака*).

Она помнит «старинки» (предания). Войны были между русскими и остяками. Однажды русских перебили, часть убежала. Потом вернулись на паузке (баржа), «который сам по воде шел». Селькупы стали стрелять из луков, все стрелы перестреляли. Русские тоже стали стрелять из ружей, тоже перебили многих. Остальных взяли в плен, крестили и стали брать ясак с них, менять товар на пушину. На берегу выстроили церковь.

Рассказала сказку про месяц. «Брат с сестрой жили в Максимкином Яру, первобытно: ели мясо, охотились по утке; сушили мясо (две жерди, на них палочка). Брат увидел лося, стрелил его. Говорит сестре: “неси воду”. В берестяных ведерках (*юты тамка* – водяной бурак) на коромысле почерпнула, понесла воду. Идет, месяц светит. Она говорит месяцу: “Месяц, месяц, брат лося стрелил, мы будем мясо сушить, есть, а ты смотри сверху”. Месяц спустился и захватил девушку. Она схватилась за тальник, он поднял их. С тех пор на месяце она и стоит. Ведерки и ковщик там видны, которыми она черпала воду». Про «водяницу» (живет в реке). «Сидит утром на берегу и причесывается, гребнем расчесывает волосы длинные. Увидела старуху в обласе и нырнула в воду. Гребень остался. Старуха взяла его показать. Ночью водяница пришла к ней. Говорит: “Марфа, ты взяла гребень, отнеси обратно”. На следующий день старуха отнесла гребень». Говорит, что один старик видел, как плыла в воде голая женщина с длинными черными волосами. Недалеко от Максимкина Яра есть «поганое озеро», около него – моховые островки. Говорят, что на них нельзя вставать – унесут в озеро. Они двигаются против ветра.

3 августа, воскресенье. Ждем трамвая. С Варварой Васильевной ходили на «Богатырский остров». Это холм с ямами, похожими на земляночные («карамы») – группы по одной и четыре ямы. У оврага – две площадки с ямами и без них. Напротив на мысу – городище, по пути к нему (до лисофермы) – тоже ямы. Варвара Васильевна рассказала предание о богатырях. «Богатырь добыл пилу и топор (ограбил русского). Два брата были, жили через речку, бросали через речку топор. Там, где жил богатырь – ровное место, ям – “карам” нет, выросли лесинки, гудит земля». В Алипке тоже есть богатырь – каменный. Он хотел убить гром за то, что тот гремел, не давал ему спать, хотя слуга ему наказывал не греметь. Богатырь выстрелил, стрела попала в раздельное озеро на Енисее (как гора в середине озера). Богатырь окаменел – гром его наказал. Богатырь ушел в землю, постепенно выходит из земли, когда выйдет – будет светопредставление. Его ходят проводывать раз в 3 года. Женщинам тудаходить нельзя (разорвет). Мужчины заходят на мыс, завязав глаза.

Про Зубрека (основатель д. Зубреково). Зубрек жил в деревне, имел 7 жен. Охотился, они ели мясо, сушили его. Пришли русские, вызвали его в Нарым. Из Зубрекова на лыжах (3 м длиной) в Нарым за сутки долетел. Сказали: если поднимет бочку-сороковку на воздух, то может иметь 7 жен. С воды он поднял бочку на воздух. Под сосной он зарыл клад (там, где 7 сосен на берегу), сундук с золотом. При жизни заказал себе в Нарыме гроб – 2 м с четвертью, чугунный, двойной, на винтах-шурупах. На могилу положили золотую икону, кто-то во время войны ее взял.

Была в сельпо, интересовалась данными по учету лучших охотников, их добычи (лучших охотников в те времена часто отправляли на Всесоюзную сельскохозяйственную выставку в Москве). К сожалению, учет почти не ведется. Заведующая клубом и библиотекой М.П. Новицкая показала мне старинную фотографию эвенкийки, хорошей охотницы Ольги Сергеевны Ивигиной, у которой мы были на стойбище³.

Наблюдали эвенков, пришедших в деревню. Здесь у них есть один общий дом, где они останавливаются. Зимой и в холодную погоду они ходят в своей национальной одежде и обуви – штаны, рубаха, кафтан с нагрудником, пояс-натруска, на голове – платок, на ногах – унты. В поселке многие переодеваются в покупную одежду. Мужчины очень любят военные костюмы с брюками галифе, кирзовые сапоги, фуражки. Женщины – в платьях, туфлях с носками, в платках (пожилые) или без них.

4 августа. На маленьком самолете улетели в **Белый Яр**, центр Верхне-Кетского района. Дорогой нас сильно укачало, было дурно. искали место для ночлега, по рекомендации райисполкома устроились в школе.

5 августа. Ждали пароход на Колпашево и работали в районном отделе ЦСУ. Райинспектор – Константин Иванович Корепанов. Получили сведения о численности коренных народов в районе, в том числе и по нашему запросу. В районе всего 10157 человек, 560 – представители коренных народов: осяков (селькупов) – 105 хозяйств, 337 (по другим сводкам – 341) человек; эвенков – 43 хозяйства, 118 человек; карагасов – 34 хозяйства, 105 человек. Есть данные о численности селькупов и по сельским советам: в Усть-Озеринском – 84 человека, Верхне-Кетском – 83, Тайнинском – 82, Широковском – 47, Клюквенском – 27, Моховском – 11, Орловском – 7. Эти данные несколько расходятся с моими, в том числе по похозяйственным книгам. К справке о численности населения есть приписка: «Специального учета коренного населения не проводилось, а согласно приведенных данных (приведенным данным. – З.С.) могут быть незначительные отклонения с действительным наличием этого населения». За последние 3 года численность этих народов в районе возросла (соответственно: с 299 до 337, со 108 до 118, с 93 до 105). Естественный прирост всего населения в районе – 96,8%. По

данным томского лингвиста А.П. Дульзона, в районе была еще д. Урлюкова, в которой жили селькупы (свыше 10 семей). Сейчас ее нет в списках, исчезли эвенки из д. Зубреково, Лукьяново. В 1955 г. в районе было 558 оленей, в 1957 г. – 497. Больше всего их было в Орловском сельском совете (соответственно – 379 и 326), где больше всего эвенков.

5 августа. Была в райисполкоме у Н.Г. Портнягина (председатель). Рассказала о своих впечатлениях. Изложила свои предложения по улучшению быта эвенков: наличие дома для приезжих в селах и деревнях, бани, разнообразие товаров, в том числе особого спроса (мука, бисер и пр.), борьба с алкоголизмом, разъяснительная работа по набору детей в школу, улучшение материального положения. Мой собеседник сказал, что недавно он делал доклад по этому вопросу в Томском облисполкоме в связи с Постановлением партии и правительства № 300 (1957 г.). Сейчас в этом направлении идет работа – организация промхозов с целью улучшения материального положения эвенков и селькупов. Сказал, что учет коренных народов не ведется.

6 августа. В ожидании парохода на Колпашево продолжали работу над похозяйственными книгами по Верхне-Кетскому сельсовету. В с. Белый Яр живут остыки (селькупы) Боркины, Кармашкины, Мизуркины, Почины, Сангауровы (5 семей); карагасы Арагачевы, Соктины, Тазаравчевы, Трескуловы (11 семей); хант Лазарев. В д. Малышка и Малышкино Широковского сельсовета – обруслые остыки и карагасы Ермолины, Пангина; в д. Сегондино – семьи остыков Воиновых; карагасов Гришкиных, Каучаковых, Курчаевых, Соктиных, Чингиных, Тазаравчевых, Шестаковых (13 семей); две семьи татар. Три семьи остыков Изармаковых уехали в Новосибирск и Томск. В четырех семьях карагасов жены русские. В д. Тебеняк живет остычка Мурзина в русской семье. Приводили в порядок записи, рисунки, чертежи. Разговаривали с местным населением о жизни и проблемах в районе.

Обрабатывали полевые и статистические материалы. По данным похозяйственных книг, материалам Розова, Дульзона и опроса населения в поселках, где мы побывали, составили фамильные списки остыков-селькупов, живущих на р. Кеть. Это Альмяковы, Арбадаевы, Боркины, Долгуновы, Дружинины, Ермолины, Зубрековы, Изармаковы, Иткуловы, Карелины, Карбины, Кармашкины, Мизуркины, Мунгаловы, Питасовы, Почины, Сайнаковы, Сангауровы, Сегондины, Сербины.

7 августа. Выехали в Колпашево на пароходе «Колпашевец». Дорогой беседовала с работником райкома КПСС (он не представился) об эвенках. Для многих эвенки – непонятные и отсталые люди, кочующие по своей прихоти. Пыталась кое-что разъяснить в связи с этим. Это приходится делать почти постоянно, когда говоришь о них с приезжими людьми.



Эвенк М.Т. Боярин

Деревня Максимкин Яр на р. Кеть. Фото автора



Эвенкийки

Деревня Максимкин Яр на р. Кеть. Фото автора

8 августа. Прибыли в Колпашево. В райисполкоме напомнила о статистических данных по коренным народам. Обещали прислать сведения в Томский облисполком. Колпашево – город, в его пригородной зоне – три сельских совета – Иванкинский (рыбартель), Короткинский (4 селения, три колхоза), Чажемтовский (колхоз).

Селькупские фамилии в этих местах: Иванкино – Былины, Езынгины, Игляковы, Иготкины, Иженбины, Ижучкины, Ино-ковы, Кияровы, Лендогины, Сагандуковы, Сычины, Тоболжины, Тузаковы, Чедигезовы, Чужины; Тайзаково – Кайдаловы, Тайзаковы, Чернышкины; Тискино – Былины, Индаевы, Истеевы, Тагановы, Уразовы; Старое и Новое Сондорово – Аранжины, Кайдаловы, Пидогины, Писаревы, Редкумовы, Сондоровы, Чернышкины, Чигаткины; Костенькино – Истеевы, Падигины (Педогины), Пальдегины.

К вечеру выехали в Александрово, вниз по Оби.

9 августа. В дороге. В Александровском районе живут ханты, которых тоже называют здесь остыками и путают с селькупами. Это группа восточных хантов, близких ваховским, у которых я была в 1957 г. Они, как и ваховские, должны отличаться от северных, казымских, к которым я ездила в 1956 г. О них почти ничего не было написано тогда.

10 августа. Прибыли в **Александрово**. Жить устроились в какой-то пустующей конторе. Спали на полу в спальных мешках.

11 августа. Были в райисполкоме у председателя В.С. Дьякова. Он сообщил данные о численности хантов в районе по сельсоветам, отрекомендовал нас в райотдел ЦСУ. Там ничего более сказать не могли, так как учета национального населения не ведется. Всего в районе 570 хантов. Больше всего – в Назинском сельсовете (199 человек), в Ново-Никольском – 131, в Александровском – 122, Лукашкинском – 62, Стрежевском – 29, Октябрьском – 27. Получила я данные о численности всего населения по сельсоветам и населенным пунктам в районе. Зашли также в сельсовет, отметили там командировки, побеседовали с председателем. Сельсовет пуст – все на покосе («декадник»), похозяйственные книги посмотреть не удалось.

С Ниной составили предварительный план поездок по району, в основном по центрам сельсоветов, так как только там можно найти данные похозяйственных книг: 14 августа – Лукашин Яр (катер), 16 августа – Назино (пароход), 19 августа – зимние Киевские (пароход), 20 августа – Ново-Никольск (пароход), 26 августа – Каргасок (пароход). Был и другой вариант, но жизнь скорректировала наши планы чуть по-иному.

12–15 августа. Где-то я очень сильно простудилась и к утру 12 августа совершенно занемогла – поднялась температура и начался страшнейший насморк, такой, что дышать было невозможно. Хотя у меня и были с собой лекарства, но нужных капель, конечно, не бы-

ло. Когда стало уж совсем невмочь, я применила радикальное средство, на которое потом уже никогда не решилась бы. Я всегда брала с собой пузырек со спиртом для гигиенических целей (в Институте в ту пору участникам Северной экспедиции выдавали и спирт – по 1–2 и более литров. Но я никогда его не брала). Несколько капель спирта я и закапала в нос. Я продышалась, конечно, но слизистую так щипало, что мои глаза вылезли на лоб! Хорошо, что я не была одна, Нина ухаживала за мной. Никогда не забуду, как валялась на полу в спальном мешке, с трудом дыша...

16 августа. На пароходе выехали в **Лукашкин Яр**. Прибыли туда ночью. Ночь провели на пристани.

17 августа (воскресенье). Утром отыскали секретаря сельсовета, устроились в здании сельсовета. Приводили в порядок свои записи.

18 августа. По похозяйственным книгам в сельсовете составили списки хозяйств и семей.

Продолжение следует...

¹ Начало см.: Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН. М., 2002.

² Максимкин Яр – не центр сельсовета, как я написала в первой части путешествия, хотя оно относится к Верхне-Кетскому сельсовету.

³ См.: Соколова З.П. Заметки об эвенках бассейна Кети // ТИЭ, новая серия. М., 1962. Т. 78: Сибирский этнографический сборник. Вып. IV. С. 169.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ГАМО – Государственный архив Магаданской области
- ДГУ – Дальневосточный государственный университет
- ИЭА РАН – Институт этнологии и антропологии РАН
- МАЭ – Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера)
- МГУ – Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова
- ОЛЕАЭ – Общество любителей естествознания, археологии и этнографии
- ПГУ – Пермский государственный университет
- ПМА – Полевые материалы автора
- РАМН – Российская академия медицинских наук
- СПбГУ – Санкт-Петербургский государственный университет
- СЭ – Советская этнография
- ТИЭ – Труды института этнографии
- ХакНИИЯЛИ – Хакасский научно-исследовательский институт языка, литературы и истории
- ЦСУ – Центральное статистическое управление
- ЭО – Этнографическое обозрение

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

- ВАРЗАРЬ Александр Михайлович** – младший научный сотрудник. Института археологии и этнографии АН Республики Молдова (г. Кишинев)
- ВЛАСОВА Ирина Владимировна** – доктор исторических наук, зав. отделом русского народа ИЭА РАН
- ДУБОВА Надежда Анатольевна** – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник сектора этноэкологии ИЭА РАН
- ИВАНОВА Юлия Владимировна** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник ИЭА РАН, редакция журнала «Этнографическое обозрение»
- КАЛАНДАРОВ Тохир Сафарбекович** – соискатель, отдел Средней Азии и Казахстана ИЭА РАН
- ЛОБАЧЕВА Нина Петровна** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела Средней Азии и Казахстана ИЭА РАН
- МАРКОВА Людмила Васильевна** – кандидат исторических наук, ИЭА РАН
- МОНОГАРОВА Лилия Федоровна** – кандидат исторических наук, ИЭА РАН
- НЕЧВАЛОДА Алексей Иванович** – младший научный сотрудник Башкирского государственного педагогического университета (г. Уфа)
- НОСОВА Галина Алексеевна** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник ИЭА РАН, редакционно-издательская группа
- РОЖАНСКАЯ Елена Арильевна** – аспирантка, сектор этноэкологии ИЭА РАН
- СИРИНА Анна Анатольевна** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник отдела Севера и Сибири ИЭА РАН
- СОКОЛОВА Зоя Петровна** – доктор исторических наук, профессор, советник ИЭА РАН (отдел Севера и Сибири)
- СУВОРОВА Наталья Александровна** – аспирантка, отдел антропологии ИЭА РАН
- ТЕР-САРКИСЯНЦ Алла Ервандовна** – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник отдела Кавказа ИЭА РАН
- ХАРИТОНОВА Валентина Ивановна** – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник сектора религиеведения ИЭА РАН
- ЯКУПОВ Риф Исмаилович** – декан исторического факультета Восточного института экономических, гуманитарных наук, управления и права (г. Уфа)

СОДЕРЖАНИЕ

ОТ РЕДАКТОРА	3
<hr/>	
I. ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ СОТРУДНИКОВ ИНСТИТУТА ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ РАН ПОСЛЕДНИХ ЛЕТ	
<hr/>	
<i>A.E. Тер-Саркисянц.</i> Полевые исследования в Армении в 2002 г.	5
<i>В.И. Харитонова.</i> Устами шамана глаголет... дух? К вопросу о шаманской психофизиологии и возможностях экспериментального изучения личности шамана	24
<i>А.А. Сириня.</i> Неразмыкаемый круг жизни (по материалам экспедиции 2002 г. в Магаданскую область)	43
<hr/>	
II. ИССЛЕДОВАНИЯ ПРОШЛЫХ ЛЕТ	
<hr/>	
<i>И.В. Власова.</i> Брачно-семейные традиции у населения Русского Севера (по материалам экспедиций конца 1980-х – начала 1990-х годов)	57
<i>Н.А. Дубова, А.И. Нечвалода, Е.А. Рожанская, Н.А. Суворова, Р.И. Якупов.</i> Комплексные этнолого-антропологические исследования в Башкортостане	71
<i>Н.А. Дубова, А.М. Варзарь, Н.А. Суворова, Е.А. Рожанская.</i> Антропологические исследования на юге Молдавии	87
<i>Ю.В. Иванова, А.И. Маркова.</i> Этнографические заметки о болгарах и албанцах Северного Приазовья (по материалам экспедиций 1993–1994-х годов в Приморский и Приазовский районы Запорожской области Украины)	102
<i>Т.С. Каландаров.</i> Зоолатрия у народов Западного Памира	117
<i>Н.П. Лобачева.</i> Этнографический экскурс из экспедиционного прошлого (Лечение бесплодия на мазаре Султан-бобо в Хорезме. К характеристике народного ислама)	128
<i>Л.Ф. Моногарова.</i> Брак и развод у таджиков и арабов Самаркандской области Узбекистана (полевые материалы 1960–1962 гг.)	133
<i>Г.А. Носова.</i> Народные верования и традиционный фольклор Владимирской деревни (1963–1969 гг.). Из архива автора	138

III. НАУЧНЫЕ ОТЧЕТЫ СОТРУДНИКОВ ИНСТИТУТА ЭТНОЛОГИИ И АНТРОПОЛОГИИ РАН

<i>З.П. Соколова.</i> Отчет об экспедиционной работе мл. научного сотрудника сектора по изучению социалистического строительства у малых народов Севера З.П. Соколовой летом 1965 г. в Ханты-Мансийском национальном округе Тюменской области	169
<i>Н.П. Лобачева.</i> Научный отчет о полевых исследованиях Ферганской Среднеазиатской экспедиции 1972 г. (все административные данные даются на 1972 г.)	182

IV. ИЗ ПОЛЕВЫХ ДНЕВНИКОВ

<i>З.П. Соколова.</i> Поездка в Томскую область в 1958 г. (продолжение)	192
СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ	204
СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ	205

Научное издание

**ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
ИНСТИТУТА ЭТНОЛОГИИ
И АНТРОПОЛОГИИ РАН, 2002**

*Утверждено к печати
Ученым советом
Института этнологии и антропологии РАН
им. Н.Н. Миклухо-Маклая*

Зав. редакцией *Н.Л. Петрова*

Редактор *И.В. Клюшкина*

Художник *В.Ю. Яковлев*

Художественный редактор *Т.В. Болотина*

Технический редактор *Т.В. Жмелькова*

Корректоры *А.Б. Васильев, Р.В. Молоканова*

Подписано к печати 10.03.2004. Формат 60 × 90¹/16

Гарнитура Таймс. Печать офсетная

Усл.печ.л. 13,0. Усл.кр.-отт. 13,3. Уч.-изд.л. 14,0

Тип. зак.

Издательство «Наука»
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

E-mail: secret@naukaran.ru

Internet: www.naukaran.ru

Санкт-Петербургская типография «Наука»
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12