



«НЕ ЛЮБОПЫТСТВА РАДИ, А ПОЗНАНИЯ ДЛЯ»



«НЕ ЛЮБОПЫТСТВА РАДИ,
А ПОЗНАНИЯ ДЛЯ...»





**Юрий Борисович
СИМЧЕНКО**

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая

Сибирское отделение РАН

Институт проблем освоения Севера

«НЕ ЛЮБОПЫТСТВА РАДИ, А ПОЗНАНИЯ ДЛЯ...»

*К 75-летию
Юрия Борисовича Симченко*

Москва, Старый Сад, 2011

УДК 39+572
ББК 63,5
Не 38

Не 38 «Не любопытства ради, а познания для...» К 75-летию Юрия Борисовича Симченко / Н.А. Дубова, Ю.Н. Квашнин (Ред.). М.: Старый сад, 2011 – 411 с.

ISBN 5-89930-136-8

В книге, посвященной памяти выдающегося отечественного и всемирно известного ученого-сибироведа Ю.Б. Симченко, нашли отражение его многогранные интересы, охватывавшие вопросы этнографии, этнологии, археологии народов Севера и Сибири, Европейского Севера, русского народа, населения Памира, его подвижническая деятельность по подготовке многотомной этнографической серии «Народы и культуры» и по пропаганде исторических, и шире – гуманитарных наук. Публикуются также воспоминания о нем как о яркой незаурядной личности.

УДК 39+572
ББК 63,5

«НЕ ЛЮБОПЫТСТВА РАДИ,
А ПОЗНАНИЯ ДЛЯ...»

К 75-летию Юрия Борисовича Симченко

Подписано в печать 30.03.2011 г. Формат 60х84 1/16 Усл. печ. л. 25,6 Тираж 300 экз. Заказ №20/04-2Т
Отпечатано в типографии АНОО ВПО «Одинцовский гуманитарный институт».
143000, г. Одинцово, ул. Ново-Спортивная, д. 3

ISBN 5-89930-136-8

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2011
© Институт проблем освоения Севера СО РАН, 2011

СОДЕРЖАНИЕ

Тишков В.А.
О Юрии Борисовиче Симченко..... 7

«ОТЦА ЕГОРИЯ ДЕЯНЬЯ»

Губогло М.Н.
Маяки и кумиры в этнологическом пространстве..... 11
Гетлинг А. В.
Слово о Юрии Борисовиче Симченко 33
Кожин П.М.
По стопам землепроходцев 45
Квашнин Ю.Н.
Моя первая экспедиция (Вспоминая учителя)..... 55
Чурилова Л.А.
Таймырские вехи в научном наследии
Ю.Б. Симченко и Г.М. Афанасьевой..... 67

ПРОСТОРЫ РОДНОЙ СТОРОНЫ

Симченко Ю.Б.
Ревитализация традиционных верований
народов Северной Азии..... 76
Соколова З.П.
«Рыбоядцы» с реки Вах 98
Карлов В.В.
Ю.Б. Симченко и некоторые проблемы
этногенеза самодийцев 151
Алексеева Л.М.
Реконструированные Ю.Б. Симченко
древнейшие арктические мифы
как источник сведений по истории
естественных наук и истории культуры 167

<i>Тульцева Л.А.</i> Василий Суриков: образы и символы «Утра стрелецкой казни»	191
<i>Милова О.Л.</i> Социальные и демографические проблемы принудительной миграции в регионах Русского Севера (конец 1920–1930-е годы)	204
<i>Дубова Н.А.</i> Народ на «Крыше мира» (К антропологии шуганцев дол. р. Шахдары)	218
<i>Напольских В.В.</i> Миф о нырянии за землей (A812) в Северной Евразии и Северной Америке: двадцать лет спустя	245
<i>Христофорова О.Б.</i> Охотник и два медведя: о возможном источнике эскимосского мифа	273
<i>Квашнин Ю.Н.</i> Енисейские ненцы: этнографические исследования спустя полвека	283
<i>Воробьев Д.В.</i> «Диковка» в Чиринде – промысел дикого северного оленя в XXI столетии	313
<i>Лабанаускас К.И.</i> Судьба нганасанского народа в XX веке	340
<i>Луговской С.С.</i> Этнодемографическая ситуация в Нижнеколымской этноконтактной зоне в 1930–1990-х гг. Проблема этнической идентичности и развитие репродуктивных процессов в группах коренного населения	350
<i>Бетту Е.С.</i> Имена долган	381
<i>Ненянг Л.</i> Ходячий ум народа. (Отрывок из книги)	387
СПИСОК НАУЧНЫХ ТРУДОВ Ю.Б. СИМЧЕНКО	397

О ЮРИИ БОРИСОВИЧЕ СИМЧЕНКО

Это было неожиданное знакомство, короткое и плодотворное сотрудничество и даже почти мимолетная дружба.

Знакомство произошло в связи с выборной кампанией директора Института этнографии АН СССР в конце 1988 г., когда академик Юлиан Владимирович Бромлей тяжело заболел и перешел на должность почетного директора с объявлением выборов на собрании коллектива. Это был период «демократического натиска», когда именно коллективы выбирали своих директоров (сейчас коллективы только высказывают свое мнение через рейтинговое голосование по выдвинутым кандидатурам, а выбирает директора института профильное Отделение и утверждает Президиум РАН). Мое выдвижение было достаточно неожиданным, ибо по сравнению с другими кандидатурами (М.В. Крюков и С.А. Арутюнов) я был новичком в науке этнографии и в коллективе института. Хотя до этого я работал в институте уже более пяти лет как заведующий сектором народов Америки (после кончины Ю.П. Аверкиевой), а с 1987 г. был также заместителем директора института, с Юрием Борисовичем мои контакты были эпизодическими.

Нас сблизила сама избирательная кампания и мои выборы в директора института. По кампании не было никаких особых разговоров-обсуждений и тем более – договоренностей, которые можно было бы ожидать в такой ситуации. Просто Ю.Б. сказал мне, что будет поддерживать мою кандидатуру и всячески агитировать за меня тех, кого хорошо знает в институте, включая тогда нашу Ленинградскую часть (Кунсткамеру). Судя по результатам выборов, Ю.Б. Симченко оказал воздействие на их итог, ибо в Ленинграде я получил большинство голосов, а в Москве – больше, чем другие кандидаты. Однако я не помню, чтобы он когда-то выделял эту свою возможную роль или чтобы я выражал ему особую признательность за избрание директором именно меня. Как коллектив проголосовал, так и проголосовал. Это было принято как подлинное волеизъявление воли сотрудников без каких-либо манипуляций или давления. Кстати, Ю.В. Бромлей также занял

похожую позицию, и с его стороны не было даже намек на то, что «я сделал тебя директором». Это помогло мне занять более свободную позицию с самого начала работы в столь ответственной должности.

А сотрудничество с Юрием Борисовичем началось почти сразу же после моего избрания, ибо Симченко пришел ко мне с интересным большим проектом издать многотомную этнографическую серию по народам СССР. Изначально это была его идея, и на первых этапах только мы вдвоем ее обсуждали, включая нашу совместную двухдневную рыбачью поездку на Волгу в город Кинешму, где проживали его родственники. Название серии «Народы и культуры» было предложено мною, как и формат изданий – совместные коллективные труды ученых разных научных центров. Ю.Б. Симченко был инициатором координационных совещаний ученых по обсуждению этого проекта. Он же предложил начать издание подготовительной серии (названной чуть позже «серебряной серией») сборников статей и отдельных монографий, а также документальных сборников как «Материалов к серии “Народы СССР”». Я поддержал также создание под его руководством Научно-методического координационного центра в институте как самостоятельного подразделения с основной задачей подготовки томов «Народы и культуры», и этот центр существует до сих пор.

Благодаря его неумной энергии и обширным знаниям началась довольно быстрая подготовка публикаций через издательство нашего института. Вышли некоторые залежавшиеся из-за старой цензуры или издательских ограничений авторские работы, материалы переписи населения 1937 г., этнографические источники. Всего в подготовительных материалах к серии вышло около сотни книг, которые сохраняют свою научную ценность до сих пор, несмотря на неважное полиграфическое исполнение и почти отсутствие редактуры. Этот издательский прорыв позитивно настроил коллектив: люди стали писать больше и смелее. И мне кажется, что эта линия сохранилась до сих пор, ибо по объему изданий наш институт занимает одно из первых мест среди гуманитарных институтов РАН. Изданные нами за последние двадцать лет книги, и прежде всего, тома из серии «Народы и культуры» собрали более трети всех наград издательства «Наука» по итогам его участия в книжных ярмарках. При Ю.Б. Симченко не вышел ни один том

серии, но на первом томе серии «Русские» (1999) стоит, увы, в траурной рамочке его имя как одного из редакторов серии. Это было, безусловно, порождение его энергии и ума. Это оказалось достойным завершением его научной карьеры как исследователя-этнографа, крупнейшего специалиста по арктическим культурам, писателя-публициста, путешественника.

А более тесное, почти «боевое» знакомство с Ю.Б. произошло в мае-июне 1992 года, когда одновременно с руководством Института я занимал еще и должность председателя Государственного комитета по национальной политике и министра Российской Федерации. Тогда после перемирия закончился вооруженный югоосетинско-грузинский конфликт, а по сути – это была настоящая война, конец которой положили миротворческие усилия России. Тогда я поехал в Цхинвал, чтобы начать налаживать многосторонний механизм действия миротворческих сил после того, как министр С.К. Шойгу уже своими решительными действиями добился прекращения стрельбы и развода воюющих сторон. Заменить Шойгу мне тогда не удалось в силу слабой готовности Госкомнаца делать такую сложную работу (у комитета не было техники, обученного персонала и тем более бюджета, а сам я был сугубо гражданским лицом). Но первые переговоры и примиренческие акции были нами тогда начаты во время поездки сначала во Владикавказ, а затем через Рокский перевал – в Цхинвал. Уже после меня там долгое время провел мой заместитель сначала по институту, а затем – по министерству – В.С. Шамшуrow (также безвременно ушедший из жизни).

Со мною сам вызвался поехать и Ю.Б. Симченко. Он был моим неформальным советником и почти единственным «личным телохранителем» в той очень напряженной обстановке только что закончившейся войны, среди пострадавших и среди тех, кто еще хотел продолжать стрелять и убивать. Грузины никак не хотели многостороннего миротворчества, т.е. наличия североосетинской и югоосетинских сторон в самом механизме. Были еще кое-какие «подводные камни», особенно с организацией местной власти, налаживанием снабжения населения и возвращением беженцев из Северной Осетии, которые стали оседать во Владикавказе, в Пригородном районе и вызывать там дополнительную напряженность.

Юрий Борисович с его совсем невоенным видом (грузноватая фигура, джинсы, растрепанные волосы, большие очки и т.п.) вел себя как полевой офицер, собирая нужную информацию и помогая принимать решения. Он тогда мне чем-то напомнил знаменитого этнографа-исследователя Средней Азии и Афганистана полковника А.Е. Снесарева – ученого и разведчика на государственной службе в одном лице. А может быть, он и был таковым? Нам совсем необязательно знать все стороны человеческих биографий, чтобы оценить жизнь человека.

Непродолжительная жизнь Ю.Б. Симченко была яркой, мужественной, плодотворной. А что еще нужно мужчине при подведении итогов своего земного пути? Пожалуй, только одного – желательно подольше жить на нашей Земле. Этого у моего друга не получилось. Память о нем будет с нами, как и его труды.

Академик В.А. Тишков

«ОТЦА ЕГОРИА ДЕЯНЦЯ»

Михаил Губогло

МАЯКИ И КУМИРЫ В ЭТНОЛОГИЧЕСКОМ ПРОСТРАНСТВЕ

*Я памятник воздвиг себе нерукотворный,
К нему не зарастёт народная тропа,
Вознёсся выше он главою непокорной
Александрійского столпа.*

А.С.Пушкин

В студенческие годы кумирами большинства молодёжи становились, как правило, талантливые профессора и преподаватели, наделённые замечательной памятью и обладающие огромным запасом информации. В 1960-е – 1970-е годы непререкаемым авторитетом для студентов и аспирантов кафедры этнографии МГУ были профессора С.А.Токарев и Н.Н. Чебоксаров. Их энциклопедические знания, готовность щедро делиться своими знаниями, потрясали и вводили в ступор. По историческому факультету ходили легенды и байки о невероятной памяти и эрудиции А.В. Арциховского и А.К. Бокщанина, которые, по рассказам свидетелей, соревновались в мгновенном запоминании целых страниц телефонной книги.

Однако наряду с кумирами-учителями в элитном этнологическом пространстве всегда были наши ровесники: кумиры-коллеги, кумиры-друзья. Сегодня, на склоне лет, бессонными ночами, я часто задумываюсь, каким памятником наделила бы моя душа двух моих самых талантливых друзей – Юрия Израэловича Мкртумяна и Юрия Борисовича Симченко.

Бесценные воспоминания, посвящённые С.А. Арутюновым моему другу Юре Мкртумяну (01.01.1939–12.11.2005) (Арутюнов, 2006), и некролог, посвящённый Юре Симченко (22.08.1935–30.01.1995) (Савоскул, Соколова, 1995), не заглушают горечь утраты и не вполне выражают огромные масштабы личности каждого из них, вклада, внесённого ими в отечественную этнологию. Они навсегда рядом в моей памяти и поэтому я не могу писать об одном из них, не упоминая другого. В данной статье, посвящённой в основном памяти выдающегося учёного, писателя, общественно-политического деятеля Ю.Б. Симченко, я начинаю, тем не менее, свой рассказ-воспоминание поклонением памяти Ю.И. Мкртумяна, с которым я был дружен с 1959 г. С Юрой Симченко я познакомился позднее, в начале 1970-х годов.

Весь 1959–1960 учебный год я провёл в знаменитом общежитии МГУ на Стромынке. Вместе с нами с Юрой в большой и просторной 485-й комнате с отдельными тумбочками возле каждой панцирной кровати, проживали семеро гуманитариев вместо четверых: Вольдемар Дмитриев, будущий знаменитый тележурналист, превосходно владевший французским языком едва ли не со студенческих лет; Володя Илюшин, блестящий знаток «Капитала» Маркса, конспектировавший этот фолиант даже в новогоднюю ночь, активный участник напумевшего философско-социологического семинара Б.А. Грушина при «Комсомольской правде»; Геннадий Варюхин – ставший позднее кумиром студенческой молодёжи Чебоксарского госуниверситета; Игорь Гришин – со студенческих лет грезивший стать специалистом по истории Швеции и, наконец, Боря Ветров – к тому времени единственный среди нас аспирант, поражавший нас, второкурсников, свободным владением китайским языком.

После окончания МГУ я ни с кем из обитателей той 485-й комнаты не встречался на научных меридианах, хотя часто бывал в гостях у Г. Варюхина в Чебоксарах, пока он не переехал в Нижний Новгород. В 1987 г. во время III Международного конгресса фольклористов, посвящённого жизненному циклу и состоявшемуся в Цюрихе, я побывал дома у знаменитого тележурналиста Вольдемара Дмитриева. Он жил и работал тогда в Женеве.

Редко кого судьба одаривала одновременно двумя такими друзьями, каковыми были для меня Юра Симченко и Юра Мкртумян.

И хотя они заканчивали разные ВУЗы – один – Историко-архивный институт, а другой вместе со мной – кафедру этнографии Исторического факультета МГУ, оба были этнографами «от Бога». Полевая этнография была их судьбой. Они были совершенно разными людьми, но они были едины в своей приверженности к этнографии, к изучению культур и народов, к их происхождению, этнической истории и культуре. Ничем иным, как сакральной любовью к своей профессии и озабоченностью судьбами народов, нельзя объяснить ряд типологических сходств их общественных практик и в их творчестве, в их публикациях и в инвестировании конкретных рекомендаций в директивные органы с целью улучшения условий жизни изучаемых народов.

Вряд ли можно стать истинным этнографом-профессионалом, если не любить науку этнологию или не любить народы, независимо от их этнической, религиозной или расовой принадлежности. Оба были преданы науке о народах.

Чтобы быть этнографом надо не только обладать этим искусным ремеслом. Надо родиться с навыками и особым чутьём на значения. Оба моих друга и Юра Мкртумян, и Юра Симченко обладали таким чутьём. У одного из них это чутьё коренилось в его непоколебимой жизненной позиции, для которой высшим эталоном служил принцип справедливости. Другому, обладавшему музыкальным слухом (учился в консерватории), этнографическое чутьё было даровано самой природой. Перефразируя классика, можно сказать, что никто не должен жаловаться на отсутствие тонкого слуха, необходимого настройщику пианино, или на недостаток особой вкусовой чувствительности, без которой трудно быть дегустатором изящных вин. Точно так же нельзя лить слёзы, если нет чутья на этнографическое значение, без которого трудно быть этнографом.

Ещё в ранние студенческие годы, увлекшись идеями М.О. Косвена, Ю.И. Мкртумян посвятил свой первый научный доклад «Матриархату», как особой стадии в истории первобытного общества, и сохранившимся его пережиткам у некоторых народов Кавказа. Он и остался верен этой теме, как своей первой любви, на всю оставшуюся жизнь, хотя и посвятил ряд своих фундаментальных работ этнографии армянского народа.

Одна из оригинальных публикаций Ю.Б. Симченко, опубликованная в сборнике «Общественный строй у народов Сибири»,

была посвящена проблематике материнского рода. Ю. Мкртумян и Ю. Симченко знали друг друга. И я, конечно, рассказывал каждому из них о другом, но в моей памяти, увы, не зацепилось в какой степени они лично были знакомы.

Приверженность каждого из них, как истинных этнографов, «духу предков» не выступала общим местом, характерным для тривиальных праздничных тостов, а была условием представить народы, которым они посвятили своё вдохновение и творчество, во всём их блеске и величии.

Ещё одна концептуально-этнокультурная параллель в творчестве двух талантливых людей проявилась в том, что Ю. Мкртумян написал ряд ключевых разделов в коллективной монографии «Культура жизнеобеспечения и этнос», увидевшей свет в Ереване в 1983 г., а Ю.Б. Симченко выпустил индивидуальную монографию под одноимённым названием, посвящённую нганасанам (Симченко, 1992).

Со студентами-практикантами в ежегодных этнографических экспедициях Ю. Мкртумян объездил практически все районы Армении. Ю.Б. Симченко вместе с В. Васильевым и А. Линденбергом на собаках и оленях проехал по всей Арктике от Чукотки до Кольского полуострова. Не случайно полушутя-полусерьёзно, но убежденно он называл этот тысячекилометровый маршрут «Великой Северной экспедицией 1964–1965». И гордился тем, что побывал среди нганасан, ненцев, чукчей, коряков, эскимосов, намекая на сходство своих полевых этнографических путешествий и исследований с Великими экспедициями XVIII–XIX вв.

Оба моих друга, о ком идет речь, обладали исключительным даром коммуникабельности. Бесценны в этом отношении собранные ими полевые этнографические материалы, опубликованные и хранящиеся в архивах. Но не только в этом соль. Назову еще одну параллель. На заре своей трудовой деятельности, Ю.Б. Симченко в 1959–1961 гг. работал в системе Министерства иностранных дел. После развала Советского Союза уже в зрелом возрасте Ю.И. Мкртумян стал дипломатом, будучи назначенным Чрезвычайным и Полномочным послом Республики Армения в Российской Федерации.

Трудно перечислить названия общих курсов лекций по этнографии, которые читал студентам заведующий кафедрой эт-

нографии и секретарь парткома Ереванского университета Ю.И. Мкртумян. Это, вероятно, стоило ему нескольких ненаписанных книг, которые, вне всякого сомнения, будут написаны поколениями воспитанных им армянских этнографов.

Разработанное им концептуальное членение культуры на производственную, жизнеобеспечивающую, соционормативную и гуманитарную, озвученное в 1978 г., получило широкое признание в научном мире, и, по словам С.А. Арутюнова, «с тех пор кочует из книги в книгу, из статьи в статью» (Арутюнов, 2006, с. 159).

Точно также невозможно в краткой статье указать все научные публикации, беллетристические и художественные произведения Ю.Б. Симченко, мимо которых сегодня нельзя пройти молодым исследователям, избравшим себе стезю специализации по этнографии народов Севера.

Однако об одной его капитальной идее, на реализацию которой потребовалось около двух лет, нельзя не упомянуть особо. В тревожные, смутные времена на стыке двух роковых десятилетий 1980–1990-х годов, когда на глазах разваливался Советский Союз, и возрождалась новая Россия, потребовались знания и опыт отечественных этнографов для ответа на вызовы этнической мобилизации и взбунтовавшегося этнического самосознания народов. Растерявшиеся чиновники государственных учреждений и ведомств, в том числе силовых структур, в панике бросились к специалистам за объяснениями перипетий и этапов этнической истории и культуры народов, за историческими и этнокультурными справками.

Чрезвычайно востребованными и уместными оказались опыт и знания Юрия Борисовича, выступившего инициатором трех серий материалов и публикаций, посвящённых происхождению и этнокультурному облику народов Советского Союза.

По заказу МВД мы с Юрием Борисовичем подготовили 118 этнографических справок, которые в сжатом виде были опубликованы сначала в еженедельном приложении «Союз» к газете «Известия» (№№ 1–52, 1991, №№ 1–52, 1992), а затем в переименованном приложении «Жизнь» (№№ 1–13, 1992).

Обладая глубокими знаниями и богатым багажом личных наблюдений, Юрий Борисович на одном дыхании мог в течение одного дня написать две–три статьи энциклопедического характера

объёмом до 4–5 страниц о происхождении и особенностях культуры любого из народов Севера и Дальнего Востока. В то время как мне над каждой статьей по Европейским, Среднеазиатским и Кавказским народам приходилось корпеть по 2–3 дня.

Получив копеечные гонорары за своё «изделие» в некоторых министерствах и ведомствах в центре Москвы, в том числе на улице Куйбышева, мы с Юрием Борисовичем, тем не менее, шли в маленький колбасный магазин, что приютился в начале 1990-х на углу Солянки и проезда Серова, напротив храма Всех Святых на Кулишках, и закупали в небольшом количестве редкие в те дни, вкусные, но дорогие сорта колбас и прочих копчёностей. Сказывался пережитый Юрием Борисовичем «синдром голода» в годы Великой Отечественной войны и мною в годы сибирской депортации.

Затем мы поднимались вверх по проезду Серова (сегодня Лубянский проезд) мимо памятника Героям Плевны и ЦК комсомола и далее, огибая Политехнический музей, заходили в уютную забегаловку, где жарили вкуснейших цыплят табака. Поскольку в те годы Юрий Борисович предпочитал воздерживаться от горячительного, мы, съедая по целому цыплёнку, хмелели не от напитков, а от обильной еды. И так каждый раз, когда удавалось предложить наше «Изделие» очередному ведомству.

Опьянение от обильно съеденного мяса было Юрию Борисовичу не в новинку. Ему приходилось наблюдать такие обычаи в молодости во время его этнографических странствий. Приведу отрывок из его частично опубликованных дневников.

«Долганы-старички – по свидетельству Юрия Борисовича – особенно любят подкисшее мясо. Добудут оленя и не разделяют его на части. Только скроют от чаек. Тогда закисает зелень в брюхе оленя. Брюхо раздувается как шар, кишки становятся толстыми, и запах из брюха тянется именно кислый, а не тухлый. Старички наедаются такого мяса допьяна. Образуется какой-то процент спирта при закисании. Старикам этого вполне хватает. Говорят, чтобы согреться, надо наестся кислого мяса. Вроде бы как по нашим понятиям, рюмку пропустить. А ещё старички говорят, что можно запьянеть, если наестся заячьих желудков... У зайца в желудке настоящий самогонный завод» (Симченко, 1993, с. 171).

Однако воздержание не всегда было характерно для его буйной, неуёмной натуры. Его страсть и «юношеский пыл» к позна-

нию истории, повседневной жизни и культуры народов не знала границ. Не раз он подвергал себя смертельной опасности «не любопытства ради, а познания для». Так, например, с помощью своего проводника Ашурмамата Логорбоёва в Таджикистане он попробовал единственный раз анашу, а на Чукотке – ядовитый мухоморный отвар. При этом в каждом случае, обладая богатырским телосложением, он добавлял «слабо действующие» на его организм дозы до тех пор, пока наркотик «не проберёт» (Симченко, 1993, с. 140–145).

В начале 1970-х годов, когда я жил на ул. Кравченко, мне иногда привозили в дар от земляков 20-литровые кислородные подушки, наполненные эксклюзивно приготовленным крепким кагором из знаменитых Казаяклийских подвалов, что на юге Молдавии. Однажды мы с Юрием Борисовичем были назначены ответственными от партбюро Института этнографии АН СССР за работу избирательного участка, расположенного, если не ошибаюсь, в школе № 47, где-то во дворах, примыкающих к Ленинскому проспекту. Начало избирательной кампании мы отметили с Юрой рано утром, ещё до начала голосования. Затем во имя успешной работы сотрудников Института этнографии на попроще избирательного дела мы ещё несколько раз возвращались к кислородной подушке. К контрольному сроку, когда по телефону нас проверяла вышестоящая инстанция, мы докладывали в Черёмушкинский райком КПСС о том, что по закреплённому за нашим Институтом избирательному участку, к 16.00 проголосовало досрочно около 110% избирателей. Как мы избежали крупного скандала с далеко идущими последствиями, до сих пор не знаю.

Будучи заведующим Координационно-методическим центром «Народы и культуры» Института этнологии и антропологии РАН и основателем и главным редактором альманаха «Российский этнограф», Ю.Б. Симченко совместно с коллегами разработал крупномасштабную программу выпуска этнографических монографий, посвящённых народам России и евразийского пространства. К настоящему времени уже увидели свет около двух десятков книг этой серии, в том числе по этнографии русских, белорусов, украинцев, татар, молдаван, абхазов, народов Поволжья и Прибалтики, Крыма, Сибири и других.

Тома уникальной серии, в создании которой приняли участие этнографы России и учёные сопредельных стран ближнего зарубежья, можно считать духовным монументом, посвящённым памяти Ю.Б. Симченко – выдающегося учёного археолога, этнографа, писателя, поэта, инициатора серии «Народы и культуры», маяка для своих друзей и кумира народов тундры и тайги, многим из которых он раскрыл тайну их происхождения и, воспев их культурное наследие, даровал основу для национальной гордости.

Прах Юрия Борисовича покоится на Истринском кладбище. Несколько лет мы с женой и с Надеждой Анатольевной Дубовой убирали осенью его могилу, зараставшую за лето травой и бурьяном. Однако два года тому назад, когда рядом с родителями и Юрием Борисовичем лёг прах его младшего брата, могила стала ухоженной, прибранной, и мы ограничиваемся только возложением цветов нашему кумиру.

Щедрость Юрия Борисовича и Юрия Израэловича была сказочной. Однажды в безденежные студенческие годы, ещё не зная особенностей традиций и обычаев народов Кавказа, я случайно обмолвился, что в магазине, из которого мы с Ю. Мкртумяном только что вышли, мне понравился спортивный тренировочный костюм. Вечером этот костюм уже был мне подарен.

Недавно в Интернете я прочитал воспоминания о том, как заметив у близкого друга старую шапку, Ю.Б. Симченко, будучи уже тяжело больным, тут же достал из шкафа и подарил ему красивую, совершенно ещё не ношенную шапку (Гетлинг, статья в этом сборнике; <http://www.forumklassika.ru/php?b=4300>).

К сожалению, только первый том серии «Русские», увидевший свет двумя изданиями (1997, 1998), был опубликован под редакцией двух главных её редакторов – В.А. Тишкова и Ю.Б. Симченко, в котором фамилия Ю.Б. Симченко уже, увы, была в траурной рамке.

Оба моих друга, Царство им небесное, достойны увековечения их памяти монументами высокой пробы и достоинства. Оба сочетали в себе глубокие научные знания, заводной энергичный характер и значительные способности организатора. Три важнейшие грани таланта Юрия Мкртумяна – справедливость, нравственность и щедрость – видятся мне ассоциированными с колоколом, водружённом на древней Новгородской земле, отражающем ты-

сячелетнюю историю России. Сегодня мало кого оставит равнодушным гений юного скульптора Михаила Микешина, адекватно схватившего суть идентичности России, страны, вобравшей в себя к середине XIX в. десять веков истории, непростую судьбу населяющих её народов и суть её свободолюбивой, самодостаточной и самостоятельной государственности.

Рискуя показаться чрезмерно пафосным, могу сказать, что крест на вершине Новгородского монумента, поддерживаемый ангелом и коленопреклонённой женщиной, можно было бы воспринимать как непоколебимую нравственность Ю. Мкртумяна чистейшей пробы. Переход от верхней части колокола сначала в полусферу и далее в шар, символизирующий идентичность российской государственности, в том числе шесть групп, олицетворяющих шесть периодов русской истории, ассоциируется в моём сознании с принципом справедливости, которую непоколебимо отстаивал Юрий Мкртумян в своих произведениях и тогда, когда занимал высокие общественные посты, в том числе от члена ЦК КПСС до Чрезвычайного Полномочного посла Армении в Российской Федерации.

И, наконец, редкая в наше время щедрость Ю. Мкртумяна как в духовном, так и в материальном аспектах, на мой взгляд, ассоциирована с Нижним ярусом Новгородского памятника, изображающего народы, как многоэтническую основу России, обильную на языки, культуры и религии.

В отличие от колокола, изображающего гражданскую историю России без особых этнографических деталей, памятник в честь Ю. Симченко как талантливого учёного-этнографа, романтика-писателя и человека необыкновенной мужественности, мне представляется в виде традиционной колонны, населённой изображениями конкретных людей, событий, фактов, которым посвящены многие страницы его произведений. Его художественно оформленным научным текстам, а также художественным произведениям, созданным на прочной научной основе, предуготована длительная жизнь и неугасаемый интерес и благодарность читателей.

Составные портреты Ю.Б. Симченко, достойные быть высеченными в мраморе – это исключительная природная одарённость, отшлифованная его эрудиция и страсть познания и самопознания,

его щедрость и великодушие, свойственные большим и сильным людям, и, наконец, его неисчерпаемый оптимизм, как составная часть его романтической натуры.

Кумир на то он и кумир, чтобы быть предметом обожания, увековеченным в колонне или в статуе, напоминающей изваяние языческого божества. Для Юрия Борисовича такая статуя или колонна тем более уместна, что ряд своих произведений он посвятил религиозным верованиям и ментальности народов Севера.

Обратимся к сполохам возникающих невольно исторических ассоциаций. Такова, в частности, родоначальница многих колонн в европейских странах, в том числе с этнографической информатикой, Траянова колонна. Она была воздвигнута архитектором Аполлодором Дамасским в 113–114 гг. в честь побед римлян над даками во главе с императором Траяном (53–117), при котором Римская империя максимально расширила свои территории, в том числе инкорпорировав в состав империи земли даков, предков молдаван и румын.

На ленте длиной 190 м, огибающей спиралью 22 раза ствол колонны, помещены рельефы, изображающие эпизоды войны римлян с даками. Изначально колонна была увенчана орлом, позже статуей Траяна. На закате XVI в. вместо Траяна была установлена статуя Петра, которая венчает колонну и по сей день.

Изображения 2500 человек на колонне переданы весьма реалистично, так, что могут служить ценным этнографическим источником для изучения костюмов на рубеже I–II веков н.э., как римлян, так и даков. Важную информацию несут в себе картины действий римской армии, в том числе её передвижения, постройка укреплений, переправы через реки, сражения, истязания пленников.

Автор памятника императору Александру I французский архитектор и Исаакиевского собора в Санкт-Петербурге, О. Монферран, вопреки своей воле, оказался под влиянием таких всемирно известных образцов, как Траянова колонна в Риме и Вандомская в Париже. Однако художник не примирился с рабским повторением Траяновой колонны и, во-первых, отказался от барельефов, которые спирально обвивают стержень античной колонны, и, во-вторых, соорудил колонну из гигантского монолита, сделав ее выше остальных подобных. На вершине колонны фигура ангела с

ликом, напоминающим лицо Александра, а морда змеи, поперанной крестом Ангела, имеет сходство с лицом Наполеона.

Главный смысл Александрийского столпа в том, что ствол его девственно чист и лишён «мельтешения» сражающихся фигур и изображений беспощадной войны. Искусствоведы находят это решение Санкт-Петербургского памятника сильным, в отличие от Вандомской колонны, тривиально копирующей колонну Траяна. Не опасаясь быть обвинённым в плагиате, на колонне в честь Ю.Б. Симченко я бы поместил не сцены войны и сражений, а мирных персонажей из его научных и художественных произведений, в том числе собранные им у народов Сибири и Севера тамги, сюжеты из его капитальной научной монографии «Культура охотников на оленей Северной Европы» (1976), его друзей шаманов, удгейского старика Неадигу, сцены и приёмы охоты на дикого оленя, его разделку, инвентарь, виды промысла, предметы материальной культуры, лица и одежду прекрасных женщин и мудрых мужчин из числа многих народов Севера, исполнение обрядов в соответствии с верованиями нганасан, ненцев и других народов, которых обессмертил в своих произведениях Ю.Б. Симченко и которые заслуживают быть увековечены на колонне, посвящённый его творчеству.

Не обошла культура «столпо-творения» и седую, вечно юную Армению. Окончив в 895 г. постройку Татевского собора во имя Петра и Павла. Епископ Аваннес воздвиг недалеко от церкви, напротив её южных дверей, «удивительный столб, сложенный из мелких камней». Удивительна история этого столба. На исходе X столетия сюда вторглись арабы. Они сожгли собор и хотели было разрушить знаменитый столб, но увидели некое чудо и потому не посмели дотронуться до него. В летописи не раскрывается, какое именно чудо предстало перед арабами, но само чудо, как замечательное произведение инженерного и архитектурного искусства, сохранилось до наших дней. Стройная колонна на постаменте, предстала перед воспевшей её Мариеттой Шагинян, монументально-неподвижной, сделанной с загадочным фокусом. Если дотронуться до колонны, она закачается на своём полукруглом каменном балансе, но обязательно вернется в своё исходное положение. Никто не мог разгадать тайну «чудо-столба». Одно время даже думали, что под колонной положена ртуть и что базис ко-

лонны устроен наподобие коленной чашечки. Однако секрет остался неразгаданным.

Как историк, как профессионал-этнограф Юра Мкртумян был продолжателем славных традиций армянского летописания. К собиранию и к собранным им этнографическим сведениям о системе жизнеобеспечения армян, вполне уместно и заслуженно можно отнести слова известного поэта Аветика Исаакяна, сказанные в 1939 г. в стихотворении «Наши историки и наши гусаны».

В уединенье тёмных келий,
В глухих стенах монастырей,
Историки, от скорби сгорбясь,
Перед лампадою своей,
Без сна, ночами,
Запивая заплесневелый хлеб водой,
Записывали ход событий
На свиток желтый и сухой...

(Шагинян Мариетта, 1957)

Ю.Б. Симченко не только «записывал», но и познавал и постигал, воспевал и одухотворял народы, о которых писал в своих научных трудах и художественных произведениях. Он постоянно хотел узнать, что из чего возникло.

Он умел смотреть и видеть, слушать и слышать, узнавать и понимать. Его исследовательский дар, дополненный тонким музыкальным слухом, гражданское социальное чутьё (готовил докладные записки в директивные органы) позволял ему во время полевых наблюдений записывать уникальные факты из мировоззренческих представлений сибирских народов, скрытый смысл которых становился понятным, пожалуй, лишь позднее в солидных научных фолиантах. Так, например, в середине 1960-х годов, т.е. почти за два десятилетия до выхода в свет знаменитой книги Бенедикта Андерсона «Воображаемое сообщество», Ю.Б. Симченко записал в свой полевой дневник диалог с одним из сибирских шаманов. «Не мир формирует твой взгляд, – поучал умудрённый опытом шаман Вальгиргин, – а твой взгляд делает мир» (Симченко, 1993, с. 171).

Надо ли сегодня специально напоминать, что во времена полувековой давности в лекциях университетских профессоров и в

студенческих мозгах господствовали, казалось, незыблемые постулаты исторического материализма о том, что «бытиё определяет сознание». Словом, мысль мудрого шамана отвергала краеугольный камень марксизма, или, по крайней мере, подвергала его сомнению. Внесение в этнографический дневник крамольного высказывания свидетельствует не только о научной чувствительности молодого этнографа, но и о его гражданской мужественности.

С подачи маститых этнологов России, цитаты, впервые извлечённые из этой книги, а затем весь её основной текст, изданный на русском языке, стали едва ли не Библией неопитов радикализированного конструктивизма. Я также не удержался от магии нового подхода к изложению этнической истории и посвятил одну из своих книг воображаемому предкам гагаузов (Губогло, 2010).

Умышленно изощёренная концепция конструктивизма в отличие от более наивного примордиализма, тем не менее, выступает зеркальным отражением внешне простодушной, но глубокой по сути сентенции сибирского шамана. А, в конечном счёте, не позволяет воздвигать непреодолимую стену между двумя ведущими направлениями в развитии этнологической мысли примордиализма и конструктивизма на рубеже XX-XXI столетий.

Право на такой вывод мне даёт ставшая едва ли не культовой судьба книги уже упомянутого Бенедикта Андерсона (Anderson, 1983), а затем переведённая на русский язык в 2001 (Андерсон, 1991). Подчеркну, что концептуально сходные идеи были высказаны синхронно ещё в 2-х книгах Эрнста Геллнера и Эриха Хобсбаума, увидевших свет одновременно с произведением Б.Андерсона в 1983 году. Все три послужили отправной точкой для поисков и классификаций различных типов наций и этнических общностей: «природных», «воображаемых» и «сконструированных».

Конечно, схожая с мыслью сибирского шамана идеологема о нации, как повседневном плебисците, была высказана ещё в конце XIX в. Но вряд ли собеседнику и самому Ю.Б.Симченко довелось ознакомиться с ней, чтобы согласиться с ней и прийти к типологически сходной метафоре.

У меня на книжной полке стоит его двухтомная «История России» с дарственной надписью, написанная в стихах совместно с его другом О.Г. Сорокиным (Симченко, Сорокин, 1991). В ней поражает блеск художественных метафор и глубочайшее проникновение в

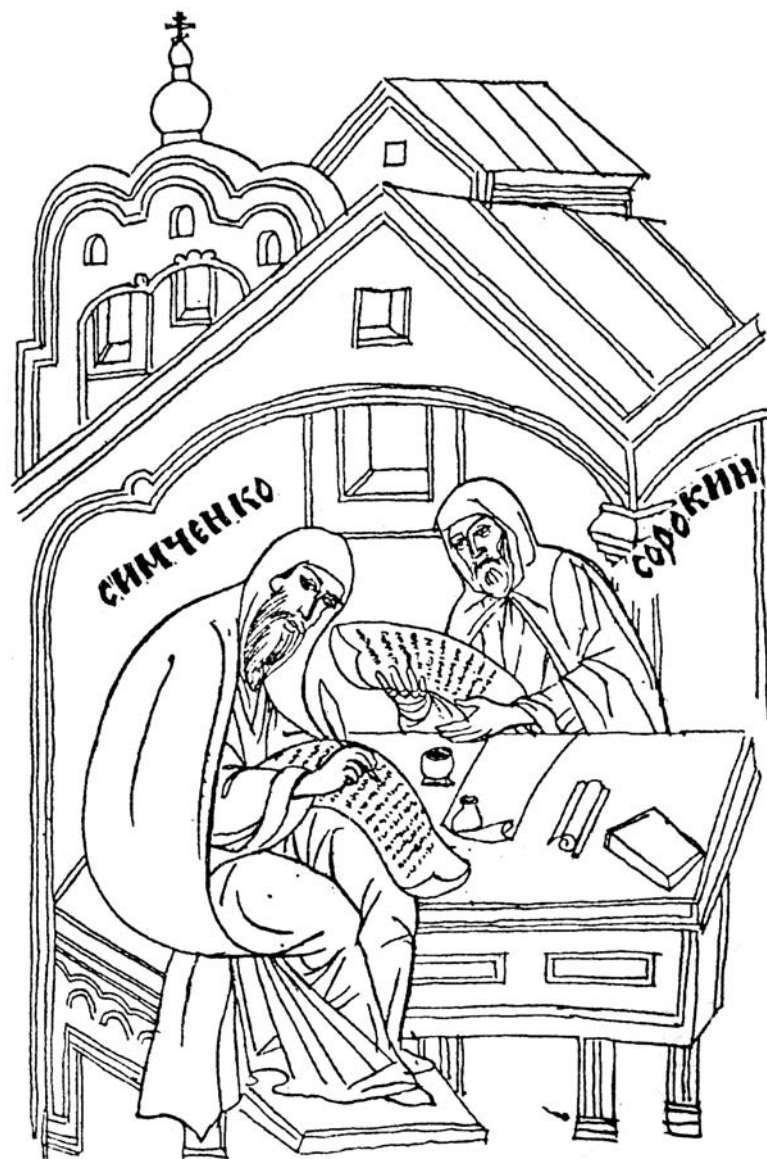


Рисунок Ю.Б. Симченко для оформления книги «Отца Егория деянья»
(Симченко, Сорокин, 1991).

тысячелетнюю историю России, заинтересованное и лояльное отношение к быту тюркских народов, с которыми славянам приходилось жить в мире и родниться, конфликтовать или воевать.

Для того, чтобы написать историческую поэму в 2-х томах, общим объёмом более чем полтысячи страниц Ю.Б. Симченко пригодились редкостная с молодых лет начитанность, в том числе превосходное знание русского фольклора, выдающихся памятников от искромётного «Слова о полку Игореве» до «Повести временных лет» и многих других бесценных летописных сводов.

Этнологи-профессионалы, как и учёные других гуманитарных наук, смею думать, делятся на тех, кто умело владеет ремеслом (в хорошем смысле) придавать значение тем или иным явлениям традиционной культуры, в том числе трезво переосмысливать уже опубликованные тексты и на тех, кто способен скрытое значение находить в реальной жизни, а не в тиши кабинетов и не на библиотечных полках. Так, например, на основе найденной в ходе археологических раскопок подковы, С.И. Вайнштейн сумел предложить целую теорию происхождения скотоводства и написать по этому поводу запоминающуюся статью или монографию. Ю.Б. Симченко относился именно к этой категории учёных, способных на основе того или иного предмета традиционной культуры написать солидный фолиант.

В феврале 1966 г., будучи аспирантом кафедры этнографии МГУ, я приобрёл вышедшую годом ранее книгу Ю.Б. Симченко «Тамги народов Сибири XVII века» (М., 1965). В это время я завершал работу над несостоявшейся впоследствии кандидатской диссертацией, посвящённой кочевому способу производства у тюркских народов, в основу которого, в соответствии с моими тогдашними юношескими представлениями, навеянными трудами научного руководителя, были положены коллективное пользование пастбищем и частная собственность на скот. С автором книги я ещё не был знаком.

Однако его книга, богато иллюстрированная, привлекла меня, во-первых, тем, что в одной из её глав речь шла о тюркоязычных якутах, во-вторых, тем, что в ней содержались интересующие меня сведения о знаках собственности или о «конских пятнах», как называли эти знаки якуты в XVII в. Мой интерес дополнительно подогревался и личными воспоминаниями. До депорта-

ции, в конце 1940-х годов в нашей семье насчитывалось два-три десятка овец, на ушах которых ставились *нишаны* («знаки») для распознавания своих овец и для отличия их от чужих, а также *дамга* – печать с заглавной буквой фамилии владельца.

Интрига состояла в том, что в изрядно проштудированной мной классической монографии В.А. Мошкова «Гагаузы Бендерского уезда», опубликованной на заре XX в. в нескольких номерах «Этнографического обозрения», в специальной главе о скотоводстве содержались очень скудные сведения о нескольких названиях этих знаков без каких-либо комментариев, интересующих меня, о собственнической стороне дела. Видимо, В.А. Мошкова, обладающего удивительным музыкальным слухом, больше интересовали названия и их изображения в лингвистико-фонетическом, чем в социально-экономическом аспекте. Хотя сама по себе коллекция названий *нишанов* представляет до сих пор огромный интерес для сравнительно-исторических исследований в области тюркологии.

Благодаря В.А. Мошкову я знал, в частности, что *зымба* – это круглое отверстие на середине уха, *басамак геридян* (или *илердян*) – прямой угол, вырезанный из края уха, *кырланчаг* («ласточка») – небольшая остроугольная вырезка в вершине уха, *дюскесек* – такая же прямоугольная вырезка, *ерик* («слива») – ухо разрезано пополам вдоль. Не останавливаясь подробно на выявлении всех конкретных *нишанов*, В.А. Мошков всё же подчеркнул, что кроме зафиксированных им форм и названий знаков, дополнительно составлялись многочисленные комбинации» (Мошков, 1992, с. 86).



Собственнические знаки (*нишаны*) существовали у гагаузов Молдовы и Болгарии вплоть до второй половины XX в. и стали исчезать с установлением колхозного строя в Советском Союзе и товарищеских кооперативов в Болгарии. В книге «К изучению быта и культуры турок и гагаузов в Северо-Восточной Болгарии», опубликованной в 1956 г., известный болгарский этнограф, страстный полевик Васил Маринов, приводил ряд названий *нишанов* у га-

гаузов Болгарии, в том числе *дюз кесме* – прямая вырезка в конце уха, *чалма*, *ян кесик*, *юрян кесик*, *ойма*, *зъмба*, *дъмба*, оставив их без переводов и без надлежащих комментариев.

Добавленная им к списку знаков фраза о том, что каждый пастух и каждый хозяин и без того узнает своих овец по «их физиономии» (Маринов, 1956, с. 162), мало проясняла собственническую сторону дела.

Анализ огромного количества родовых и личностных знаков позволил Ю.Б. Симченко сделать ряд важных выводов, не потерявших своё значение до сих пор. Такова, в частности, выявленная им закономерность сужения и расширения функций личных знаков по мере сокращения роли общеродовой собственности и возрастания удельного веса семейной, в том числе личной собственности главы семьи. Особое значение имеет так же его вывод о переходе личной тамги к наследникам, имеющим правовое основание. Умение Ю.Б. Симченко выявить значение в том или ином факте, рисунке, символе, позволило ему конкретизировать внутривидовые и межвидовые отношения на основании динамики родовых и личных тамг.

Закономерны пути научного познания. Прошло несколько лет после выхода в свет книги «Тамги народов Сибири...» Устойчивый интерес Юрия Борисовича к социальному устройству и его связи с условиями и особенностями материального производства у народов Севера, нашёл, в частности, отражение в его рецензии на книгу В.В.Карлова (М., 1982). В этой рецензии, Юрий Борисович, акцентировавший внимание больше на историографической, чем на описательной стороне дела, сочувственно процитировал ключевой тезис В.В. Карлова о соотношении форм коллективной и частной собственности. «С одной стороны, – писал В.В.Карлов, – этнографы отмечали у эвенков коллективную собственность на промысловые угодья, довольно четкую родовую номенклатуру, натуральный уклад хозяйства, относительно низкий общий уровень развития производительных сил. С другой стороны у эвенков существовала, и, вероятно, издавна, индивидуальная собственность на оленей...» (Карлов, 1982, с. 5; Симченко, 1985, с. 153).

Остроумие и юмор Ю.Б. Симченко, казалось, не знали границ. Острозащитные анекдоты он не только во множестве знал, лю-

бил, но и сам порой сочинял экспромтом. При этом он никогда не злоупотреблял низкими и невежливыми словами.

На заседании Учёного Совета Института этнографии АН СССР, происходившем в актовом зале, на 4-м этаже дома № 19 по ул. Дмитрия Ульянова, мы сидели с ним у окна на последнем ряду. В президиуме – три кандидата на должность директора Института – С.А. Арутюнов, М.В. Крюков и В.А. Тишков презентовали свои программы стратегического развития Института и отвечали на полном серьёзе на нехитрые, а порой и заковыристые вопросы сотрудников. С иронией воспринимая первый опыт открытого, демократического избрания директора Института, Ю.Б. Симченко шептал: «Мишаня, давай спросим, как ежи размножаются?»...

За праздничным столом или у таёжного костра Юра Симченко обрушивал на собеседников каскад остроумнейших анекдотов. Некоторые из них, о чукчах, услышанные от самих стариков-чукчей, он включал в свои этнографические очерки.

«Приходит чукча в сельсовет к секретарю регистрировать пятого ребёнка. Говорит: «мальчик родился...» Секретарша спрашивает, когда родился, где родился, всё как полагается, записывает. Доходит до графы «национальность», чукча говорит: «Пиши, китаец»

- Ты, что с ума сошёл? Почему китаец? Ты ведь чукча!
- Чукча.
- Жена чукчанка?
- Чукчанка.
- Почему же сын – китаец?
- Я знаю: каждый пятый из родившихся на земле – китаец»... (Симченко, 1993, с. 122).

Разумеется, Юрий Борисович, объездивший вдоль и поперёк Сибирь и Север, побывавший во многих потаённых уголках тайги и тундры, встречавший немало людей, для которых человек с русской речью без мата, выглядел белой вороной, не всегда, в отличие от Юрия Михайловича Лужкова, заменял экстравагантные слова прозрачными эвфемизмами.

Неудивительно, что интеллигентные люди, редко бывавшие на Севере и в дебрях Сибири, никогда не обходились без застрахованных эвфемизмов. Почти за полвека знакомства с Ю.И. Мкрту-

мянном я ни разу не слышал от него каких-либо нецензурных выражений. В экстравагантных случаях в его речи фигурировали скорее эвфемизмы в квадрате, т.е. эвфемизмы эвфемизмов. Юра, конечно, знал, что даже в республиках, где утверждались самые умеренные нравы, находились лица, для которых определённым видом деятельности и источником дохода выступала практика, не вполне совместимая с широкой оглаской. Он называл предстательниц этой профессии *дэвушками*. Вряд ли эти дамы смогли бы удержаться от смеха, услышав, что их называют девушками, «что было, – как приходилось говорить Сервантесу, – так далеко от их профессии».

Отметим справедливости ради, что употребление эвфемизмов совсем не означает, что заменяемые ими слова-оригиналы не известны собеседникам. Этнографы знают, что большинство прозрачных эвфемизмов, которыми заменяются в разговоре, в диалогах, в художественных произведениях ругательства и грубые словечки свидетельствуют о знакомстве с этими словами, которые в минуты ярости или чрезвычайной возбуждённости невольно срываются с языка говорящего.

В поэме «Отца Егория деянью», написанной как и «Сказ про Федота-стрельца, удалого молодца» Леонида Филатова на рубеже двух завершающих десятилетий XX в., Ю.Б. Симченко «заносило», и он смело включал (или сочинил сам, Бог его знает!) отдельные частушки в основной текст. Таков, в частности, сюжет, когда отец Егор полез спяну на колокольню «... И там, пивной махая кружкой, он пел скоромные частушки, среди которых лишь одна была, пожалуй, что скромна:

Ой, не лайте бабы в юбках,
Сюды в колокол стучать
Ибо разным мужичонкам
Снизу всё как есть видать...

(Сорокин, Симченко, т. 1, с. 148).

В свою очередь Юрий Борисович умел ценить рассказы с лихо закрученной интригой. Ему нравился, к примеру, анекдот, услышанный мной ещё в далёкие аспирантские годы от моего научного руководителя. Встретив огромного мужика из геологической партии, чукчанка спрашивает:

«Еспедисия?» – Да.
 Ивана? – Да!
 Геолога? – Да!
 Насиловат будись? – Нет!
 Достаёт ружьё: «Однако, придёсся!»

Он любил талантливых самородков-информаторов. Заговаривали его рассказы о замечательных людях Севера. Обладая хорошей памятью и чутким музыкальным слухом, он с непередаваемым изяществом передавал или пародировал сочную речь заполярных аборигенов, шаманов, талантливых обитателей тундры и тайги, охотников на оленя и морского зверя. Его устные новеллы о путешествиях по бескрайним просторам Севера и Сибири, порой звучали гораздо живее и интереснее, чем популярные в своё время телепередачи Ираклия Андроникова о своих чудесных литературных раскопках.

Юрий Борисович был не только восхитительным рассказчиком, но мог с лёгкостью необыкновенной поддержать и продолжить разговор на любую тему. Однажды мне довелось упомянуть, как мы – сотрудники Алтайской этнографической экспедиции кафедры этнографии МГУ, работавшей под руководством моего научного руководителя Г.Е. Маркова – собирали лаванду высоко в заоблачных горах на пути к Телецкому озеру, как Юрий Борисович со знанием дела мгновенно огласил длинейший список пахучих и целебных трав, применяемых народами Севера, Сибири и Дальнего Востока для излечения от тех или иных болезней, полезных при различных недомоганиях.

Ссылаясь на старика Неадигу, которому бесконечно симпатизировал, Юрий Борисович легко перечислял полезные дары Тайги: черемшу, дикий лук и чеснок, корни папоротника и дикой лилии, мяту, тысячелетник, голубику, красную смородину, бруснику, клюкву, черёмуху, боярышник и многие другие. Некоторые из названий были мне известны не только из произведений К.В. Арсенева о талантливом Дерсу Узала, но и из моего собственного депортационного детства в Сибири.

Соблюдая законы тайги («Раньше никому нельзя было про травы рассказывать...» – мудро напутствовал его старина Неадига), Юрий Борисович редко публиковал информацию о лечебных

свойствах трав, чтобы не привлечь внимание охотников «взять тайгу» (Симченко, 1993, с. 194).

От многочисленных контактов с информаторами Севера Юрий Борисович унаследовал и включал в московскую речь слова «старик», «старый», «старичок», «старуха», «старина», которые к тому же довольно часто мелькали на страницах его повестей и этнографических очерков (см., например, Симченко, 1993 с. 176 и др.). В одних случаях он вплетал их, обращаясь к собеседнику или рассказывая о собеседнике в соответствии с его возрастом, в других этими же словами он выражал своё душевное расположение к собеседнику. Поэтическое обращение «старик» в соответствии с принятым правилом на Севере, обозначало уважение к человеку, или к человеку старше возрастом, чем сам рассказчик.

Юрий Борисович уходил из жизни исключительно мужественно, подтверждая незыблемое кредо сильного духом полярного путешественника. В концентрированной форме он выразил это кредо в названии одной из своих книг «Тундра не любит слабых» (М., 1968). Накануне Татьянинного дня в 1995 г. моя жена, как повелось, пригласила его на «рюмочку чая». «Извини, старуха, – деликатно ответил он, – как-нибудь в другой раз». Увы, другого раза уже не было. Через несколько дней Юрия Борисовича не стало.

Страна потеряла одного из любимых своих сыновей, этнографа, археолога, путешественника, почетного российского полярника, выдающегося ученого, автора десятка книг о нганасанах, селькупках, манси, чукчах, эскимосах, удэгейцах и других народах Севера, Сибири и Дальнего Востока, доктора исторических наук, академика Российской Академии естественных наук, писателя – члена Союза писателей России, главного редактора «Российского альманаха», одного из инициаторов многотомного проекта «Народы и культуры».

Каждый из этих двух моих великих друзей оптимистов мог бы о себе сказать гениальными словами И.А. Бунина и был бы абсолютно прав:

Этой краткой жизни вечным измененьем
 Буду неустанно утешаться я, –
 Этим ранним солнцем, дымом над селеньем,
 В свежем парке листьев медленным паденьем
 И тобой, знакомая старая скамья.

Будущим поэтам, для меня безвестным,
Бог оставит тайну – память обо мне:
Стану их мечтами, стану бестелесным,
Смерти недоступным, – призраком чудесным
В этом парке розовом, в этой тишине».

(Бунин, 10.10.1917)

А. В. Гетлинг

Литература

- Арутюнов С.А. С.А. Памяти Юрия Исразловича Мкртумяна // ЭО. 2006. № 3. С. 158–166.
- Губогло М.Н. Воображаемая вероятность. Новейшие размышления о происхождении гагаузов. М., 2010.
- Карлов В.В. Эвенки в XVII – начале XX в. (Хозяйство и социальная структура). М., 1982.
- Культура жизнеобеспечения и этнос \ Арутюнов С.А., Мкртумян Ю.И. (Ред.) Ереван, 1983.
- Маринов В. Приносъ към изучаването на бита и културата на турците и гагаузите в Североизточна България. София, 1956.
- Мошков В.А. Гагаузы Бендерского уезда // ЭО. 1992. № 4.
- Савоскул С.С., Соколова З.П. Юрий Борисович Симченко // СЭ. 1995. № 5. С. 168–172.
- Симченко Ю.Б. Тамги народов Сибири XVII века. М., 1965.
- Симченко Ю.Б., В. Любовцев. Тундра не любит слабых. М., 1968.
- Симченко Ю.Б. Культура охотников на оленей Северной Европы. М., 1976.
- Симченко Ю.Б. Рец. на книгу: Карлов В.В. Эвенки в XVII – начале XX в. (Хозяйство и социальная структура). М., 1982 // СЭ. 1985. № 5. С.
- Симченко Ю.Б. Нганасаны. Система жизнеобеспечения. М., 1992.
- Симченко Ю.Б. Обычная шаманская жизнь. Этнографические очерки, М., 1993.
- Симченко Ю., Сорокин О. Отца Егория Деяня. М., 1991. Т.1, 287 с. Т.2, 252 с.
- Anderson B. Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism, L., 1983 – русский перевод: Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об источниках и распространении национализма / Пер. с англ. В.Г. Николаева. М., 2001.

СЛОВО О ЮРИИ БОРИСОВИЧЕ СИМЧЕНКО

Юрию Борисовичу Симченко сейчас было бы 75 лет. Он не дожил и до 60-ти. Я, будучи бесконечно благодарен судьбе за знакомство с этим удивительным человеком и за его дружбу, посчитал написание этих кратких заметок долгом моей памяти о нем.

Уже 16 лет пронеслись без Юрия Борисовича, а я часто ловлю себя на ощущении, будто он незримо присутствует где-то неподалеку. Нет-нет, да и вспомнится, как мы беседовали с ним на самые разные темы в его гостеприимном доме, как дважды вместе летели на Чукотку, всплывет в памяти какая-нибудь рассказанная им история или неподражаемая симченковская шутка.

Какой это был фантастически талантливый человек! Замечательный этнограф, в совершенстве владевший и нганасанским языком, и фарси, писатель, музыкант (ведь в консерватории учился!), поэт, восхитительный рассказчик (казалось, он мог припомнить подходящий эпизод прошлого буквально к любой жизненной ситуации и остроумно обыграть его), мастер прикладного искусства... Нет, перечислить все его таланты и «профессии» просто невозможно.

Как этнографа, посвятившего свою жизнь изучению коренных народов Севера, Юрия Борисовича нередко привлекали к обсуждению хозяйственных и демографических проблем северных территорий. В этих делах он неизменно проявлял себя как истинный гражданин, готовый всегда – в сколько угодно высоких инстанциях – и отстаивать интересы северян, и защищать от безответственных посягательств уникальную природу Севера.

Эпизоды из его рассказов и повестей я нередко передаю своим друзьям и знакомым – ведь эти сценки описаны удивительно живо, с «эффектом присутствия». Прочитав их, чувствуешь себя если не прожившим годы среди коренных жителей Севера, то, по

крайней мере, побывавшим у них в экспедиции вместе с самим автором.

Меня всегда поражала его удивительная способность находить контакт с самыми разными людьми и располагать их к себе. Вспоминаю, как мы, восемь участников одной из экспедиций, во главе с Юрием Борисовичем, прилетели в чукотский поселок – районный центр Беринговский (это название в тех краях все произносят с ударением на второй слог). Оттуда мы должны были разлететься и разъехаться по четырем маленьким поселочкам (официально именуемым селами), где и начать работу – по два человека в каждом поселке. Тогда, едва лишь мы вышли из самолета и получили вещи, Юрий Борисович стал звонить из аэропорта местным должностным лицам. Совсем скоро он позвал всех нас следовать за ним, и через считанные минуты мы уже сидели в кабинете главврача районной больницы. Во время разговора у меня было такое чувство, будто Юрий Борисович и главврач давно и хорошо знакомы – а между тем я точно знал, что они только что впервые встретились. (Помню еще, в какую-то минуту врача попросили ответить радисту одного из судов, находившихся в Охотском море, – там, на судне, был больной, и врачу надо было немедленно решить, как этому человеку помочь.) В результате нашей беседы мы заручились обещанием врача отправить нас на места так скоро, как только удастся, и в последующие дни, пока мы дожидались транспорта, он содействовал нам всеми мыслимыми способами.

Я намеренно обхожу здесь молчанием талант Юрия Борисовича как этнографа – его коллеги расскажут о нем неизмеримо более полно и убедительно, чем мог бы высказаться я. Отмечу другое.

Если говорить о литературном даре Юрия Борисовича, то, кроме сборников его интереснейших, прекрасно написанных рассказов и повестей на экспедиционные темы, нельзя не вспомнить блестяще-остроумную поэму «Отца Егория деянья» – своеобразную юмористическую версию «Слова о полку Игореве», которую Юрий Борисович сочинил вместе со своим другом Олегом Сорокиным.

Как не восхититься той изобретательностью и тем художественным мастерством, с которым Юрий Борисович изготовил «старинное» рукописное издание этой поэмы! Он переписал ее

всю от руки, имитируя старославянское письмо (а поэма довольно большая – в печатном виде она заняла две отнюдь не тоненькие книжки), и заключил в изготовленный им самим удивительно красивый переплет из резных деревянных дощечек. Он ведь был великолепным резчиком по дереву! А какие оригинальные предметы, полезные для работы или в быту, он изготавливал своими руками – будь то блокнот в деревянной обложке, обтянутой кожей, или удобные в дороге, необычного вида вместительные сумки... Когда ни придешь к нему домой – обязательно увидишь какие-нибудь художественные изделия, находящиеся в процессе изготовления. И это не только на фоне напряженной научной работы, но и – в последние годы – на фоне постоянных забот о выживании своей жены Галины Михайловны, которая получила в экспедиции тяжелую травму позвоночника и оказалась прикованной к инвалидной коляске.

Отдельного рассказа заслуживает та самоотверженность, с которой он эти несколько лет, день изо дня, непрерывно заботился о Галине Михайловне, помогал ей делать специальные упражнения, заказывал необходимые для этого приспособления, отыскивал нужных специалистов-врачей, многократно возил жену на занятия к знаменитому Валентину Ивановичу Дикую (его «реабилитационный центр» в то время располагался в цирке на проспекте Вернадского и включал одного-единственного сотрудника – самого Валентина Ивановича).

При всем этом Юрий Борисович был поразительно отзывчив к людям – и друзьям, и просто хорошим знакомым (которые впрочем, очень часто становились его друзьями – обаяние этого человека не могло не вызывать ответных токов добра). И сейчас, когда Юрия Борисовича уже нет, чувствуешь себя перед ним вечным должником – всегда кажется, что со своей стороны недодал ему тепла и заботы.

И еще – один «несерьезный» штрих к его портрету. Веселый и остроумный, Юрий Борисович иногда походя бросал малозначащую реплику, которая потом снова и снова вспоминалась и которая каждый раз заставляла тебя улыбаться, смеяться или даже «покатываться со смеху». Вот один такой эпизод – конечно же, не самый смешной из всех, что случались, но невзначай поселившийся в моей памяти навсегда.

Однажды я включил телевизор и увидел: передают фортепьянный концерт (уже забыл, какой), и в оркестре время от времени солирует духовой инструмент, кажется, гобой. Режиссер в такие моменты показывал этого (условно) гобоиста наплывом на фоне рояля – получалось, будто гобоист внезапно вырастал из недр рояля, прямо перед носом у играющего пианиста. Увидев такое, я немедленно схватил телефон, позвонил: «Юра, я сейчас видел такое...» – и рассказал о «режиссерской находке». Почти мгновенно от Юрия Борисовича последовал ответ: «Ух ты... А дед не сбивался?» (имелся в виду пианист).

...Последний раз я видел его в январе 1995 года. Я, остро переживавший в те дни потерю своей мамы, приехал к нему и к Галине Михайловне. Знал, что он болен. Но насколько серьезно – не догадывался. И только увидев его резко переменившимся, сильно похудевшим и физически ослабевшим, почувствовал, что дело неладно. А он... он заметил, что у меня старая и поношенная шапка. И, не вставая с дивана (чувствовалось, что вставать ему было очень трудно), настойчиво велел мне достать из шкафа и примерить другую, новую и очень красивую. Шапка подошла. И тогда он с каким-то особенным значением произнес слова, которые отозвались во мне болезненной тревогой: «Носи и помни!». Это прозвучало, как прощание. Через десять дней его жизнь оборвалась.

Сказать, что Юрий Борисович живет в нашей памяти – значит сказать слишком мало. Он был из тех людей, которые и после физической смерти продолжают освещать нашу жизнь необыкновенным светом. И с годами этот свет не ослабевает: большое видится на расстоянии.



1960-е годы

Таймыр, 1978 г.
Фото из архива Ю.Б. Симченко.





Женщина за выделкой шкуры. 1960-е гг.
Фото из архива Ю.Б. Симченко.



Семейный портрет местных жителей. 1960-е гг.
Фото из архива Ю.Б. Симченко.



Нганасанские женщины. Полуостров Таймыр, 1960-е гг.
Фото из архива Ю.Б. Симченко.



Таймырские девушки. 1960-е гг.
Фото из архива Ю.Б. Симченко.



Полуостров Таймыр, 1960-е гг.
Фото из архива Ю.Б. Симченко.



Жители северного поселка. Полуостров Таймыр, фото 1960-х гг.
Фото из архива Ю.Б. Симченко.



На полуострове Таймыр, 1960-е гг.
Фото из архива Ю.Б. Симченко.



Девушка в процессе строительства дома. 1960-е гг.
Фото из архива Ю.Б. Симченко.



Декабрь 1994 г. с лечащим врачом

П.М. Кожин

ПО СТОПАМ ЗЕМЛЕПРОХОДЦЕВ

*Но вечно надо отлучаться по делам –
Спешить на помощь, собираться на войну.
В. Высоцкий. Белый вальс.*

Юра Симченко появился у В.Н. Чернецова на рубеже 50-х и 60-х годов XX в. «Студент из Историко-архивного, который читает в ЦГАДА сибирские столбцы. Много мансийских знамен собрал, однако» – так мимоходом представил его нам Чернецов. А уж дальше этот внешне спокойный, внимательный, вдумчивый молодой человек (конечно, для меня он был не «молодым человеком» – ровесником: всего на год моложе!), стал все ярче проявлять свой артистический темперамент, незаурядное жизнелюбие и бешеную работоспособность. У нас не было каких-то постоянных дружеских отношений: общались, когда встречались. И никогда не договаривались о встречах. Зато, встречаясь, всегда говорили об обоюдно интересных научных проблемах, но Юра умел перемежать эти разговоры и с остроумным веселым трепом, анекдотами, впечатлениями от бесконечных северных (да и не только северных!) поездок. И всегда находил возможность вовлечь в беседу всех присутствующих, так что скучно никому не было. И круг его знакомств казался буквально безграничным.

Вскоре стали появляться книги. Интересно было наблюдать, как сюжеты разговоров воплощались в серьезные и очень содержательные тексты. Я рецензировал для ученого совета Института этнографии и издательства книгу Ю.Б. Симченко «Культура охотников на оленей Северной Евразии» (в те времена это еще не отмечали на обороте титула). Как и первая его книга «Тамги народов Сибири XVII века» (М., 1965) – это сочинение незаурядное. Однако, если первое – всего лишь результат тщательного сбора архивных данных и проработки мнений предшественников о некоторых особенностях использования личных знаков, соотно-

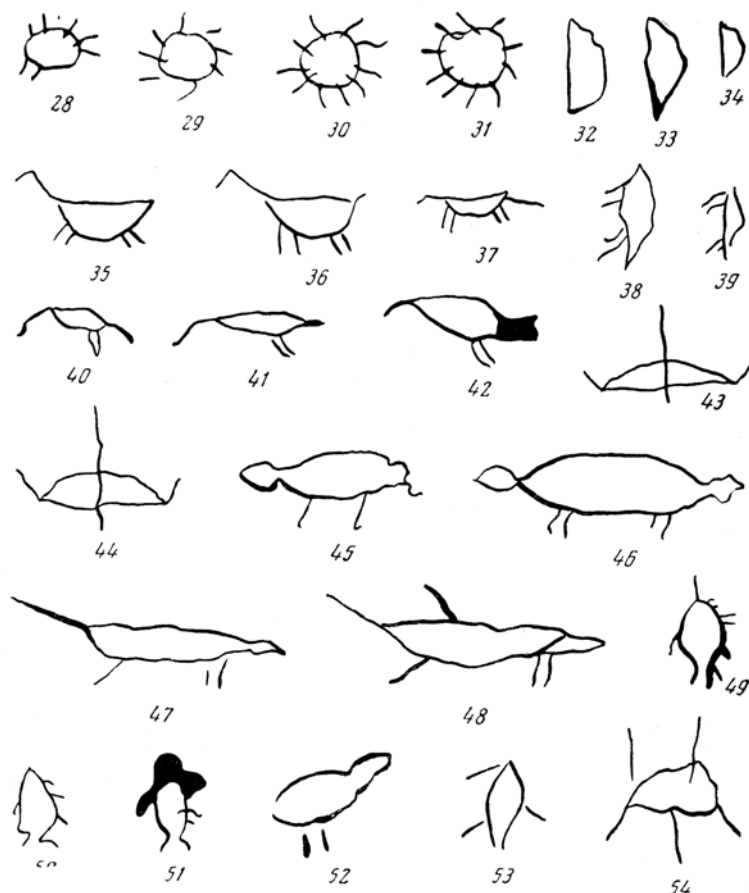


Рис. 1. Тамги остяков Белгородской области Березовского уезда
(по: Симченко, 1965, с. 101).

шений их с этнической и семейной группировкой населения, то второе – это уже создание сложной полифакторной модели специфической этнической культуры. Автор свободно оперирует данными и методами археологических, этнологических (тогда их обозначали исключительно как этнографические), антропологических и лингвистических исследований. В итоге уровень этого исследования во много раз превышает те обобщения, которые с начала XX в/ стали публиковать в качестве «историй первобытного общества» (это книги Г. Кунова, Левин-Дорша, Г. Шурца, А.Л.

Монгайта, А.И. Першица, В.П. Алексеева и многие другие). Этот новый уровень исследований, охватил только культуры Крайнего Севера. Ясно становилось, что аналогичные обобщения нужно создавать для культур лесной зоны, степных просторов, горных и пустынных территорий. Но, к сожалению, наши гуманитарные науки с начала 1960-х годов оказались в состоянии резкого упадка, обусловленного созданием массы новых для них научных отраслей, которые заполнялись непрофессионалами, чаще всего по первоначальному образованию как-то причастных к точным и техническим наукам. Они стремились внести во **всестороннее изучение человека** все известные и понятные им методы точных, инженерных и технических наук. Они соединяли эти методические основания со своим небогатым личным социальным опытом и слабым знанием фактической и теоретической проблематики исторических и, в целом, гуманитарных наук.

Поэтому историография наших отраслей все больше склонялась к тиражированию достаточно однообразной научно-популярной и словарной литературы, демагогически недружественно оценивающей марксизм, но механически воспроизводящей большинство его догм, часто наименее научно обоснованных. Марксизм оказался, по преимуществу, вовсе не научной методологией, философской основой определенных социальных учений, а политическим манифестом, утверждающим в новых социально-экономических условиях традиционную утопическую футурологическую программу, долженствующую обеспечить нарастающее всеобщее благоденствие масс, сопровождающееся непрерывным подъемом массовой культуры, научной организации жизни и труда, свободу, равноправие и содружество для всего человечества. Пути достижения этих высоких целей подавались туманно, неясно и формулировались, исходя из сиюминутных соображений очередных правителей СССР.

Поэтому научная и методологическая разработка, выполненная Ю.Б. Симченко, осталась уникальной. К тому же аналогичный анализ культур более южных природно-климатических и хозяйственно-экономических поясов был значительно более сложной системой задач, разработка которых распределялась на огромную временную перспективу и включала многообразные популяционно-демографические и этнокультурные единства.

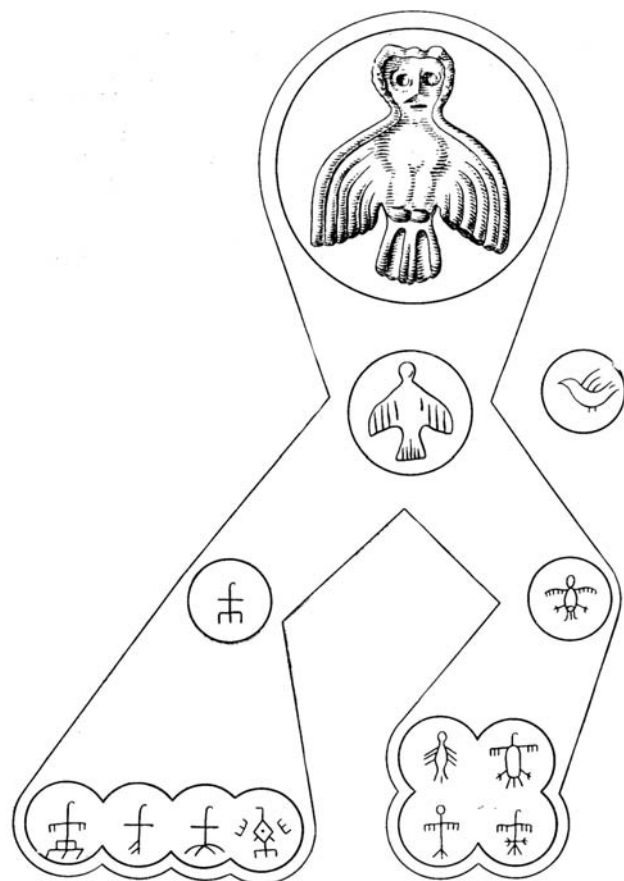


Рис. 2. Знаки птиц у обских угров
(по: Симченко, 1965, с. 160).

Изучение этой проблематики требовало согласованных коллективных разработок. Ведь, если на Севере нужно было обобщить данные о развитии и взаимодействии не более чем трех изначально самостоятельных и самобытных культурно-исторических очагов, действовавших от эпохи неолита до этнографической современности, то на Юге те же процессы распределялись на сотни тысяч лет и касались многих десятков подобных очагов. К тому же в методологическом плане в гуманитарных исследованиях еще долго ощущалось давление установок, отвергавших роль гео-

графического детерминизма в исторических и этнокультурных процессах (отказ от этих идей и их бесповоротное отрицание были обусловлены чисто политическими соображениями: ничто не должно было препятствовать произрастанию апельсинов и огурцов в электрифицированных оазисах, возникших среди вечной мерзлоты, а раз таких препятствий нет сегодня, то их не должно было быть и в прошлом, иначе могут возникнуть сомнения в фундаментальных идеях). Конечно, утверждавшаяся с середины 50-х годов XX в. концепция М.Г. Левина и Н.Н. Чебоксарова о региональном делении ойкумены в соответствии с распространением разных хозяйственно-культурных типов и существованием относительно устойчивых историко-этнографических областей, постепенно развеивала это оголтелое мракобесие, но очень много времени требуется для приведения в соответствие и упорядоченное состояние **всей системы гуманитарных знаний**, чтобы дальнейшее развитие их обрело уравновешенный рациональный характер.

Конечно, есть проблемы общие для всех вышеуказанных очагов. Или, во всяком случае, для многих из них. К таким общегуманитарным проблемам принадлежат организация труда и особенно его ведение в природной среде, где жизненные условия ставят человеческие коллективы в положение сообществ, чье существование находится на грани возможностей выживания. Проблему труда некоторые слои грамотных обывателей умудрились полностью ассоциировать с марксизмом, хотя **труд** в большинстве регионов земного шара является настоящей жизненной необходимостью и только его интенсивный, целеустремленный и рациональный характер может обеспечить нормальное существование человеческих коллективов в большинстве регионов земли. Успешность и качество труда в ранние периоды человеческой истории легко осознавались и оценивались всеми членами соответствующих коллективов, т. к. его результаты сказывались непосредственно на каждом из совместно проживающих родственников-общинников. Усложнение же и численное разрастание трудовых и социальных коллективов, создание многоступенчатых систем управления ими, механизация труда, появление подсобных отраслей, не создающих продукты для непосредственного потребления, а лишь способствующих, в частности, расширению

выработки, повышению качества и распространению подобных изделий (совершенствование техники ремесел, организация торговли, создание законодательной базы регулирующей не биологические, а гуманитарные формы человеческих отношений), – все это постепенно затрудняло для рядового обывателя понимание своего реального места в трудовом процессе и значения своего труда в той цепочке множественных трудовых усилий, которые обеспечивали для общества и каждого его члена определенный позитивный общий результат деятельности. Человек переставал видеть и понимать значение своего (да и вообще индивидуального труда) в этой цепочке. От такого подхода прямой шаг вел к **безответственности**, равнодушию к чужим судьбам, алиенации человека в обширной, относительно благополучной человеческой среде (бедствия часто сплывают людей).

Природная среда за полярным кругом, в **циркумполярной области** (этот вполне правомерный термин породил претенциозно нелепый термин **циркумпонтийской области**, не отражающий никакого реального единства, но обозначивший для определенной эпохи народы, проживающие вокруг Понта Евксинского – Черного моря), была такова, что, пребывая в ней, человек оказывался **на грани возможностей выживания** и коллективизм, взаимопомощь становились объективными факторами, повышавшими возможность выживания. Среда становилась фильтром, через который с большими усилиями и потерями просачивались немногочисленные наиболее стойкие и жизнеспособные коллективы, не нашедшие в более южных регионах доступного места для благополучного проживания. Их, в конце концов, вытесняли на Север. Здесь вырабатывали они какой-то оптимальный образ жизни, наиболее успешно обеспечивающий коллективное выживание, а не преуспев в этом, распадались, погибали. Последнее было немудрено. Ведь по соображениям и расчетам исследователей, итог которым подвел Ю.Б. Симченко, Север Евразии в раннюю послеледниковую эпоху мог обеспечить проживание не более чем 11 тыс. человек, чей образ жизни поддерживался регулярной охотой на северного оленя, обеспечивающей около 70% основных пищевых потребностей этого населения. В свою очередь предельная численность поголовья оленей ограничивалась тремя миллионами особей (Симченко, 1976, с. 65-86).

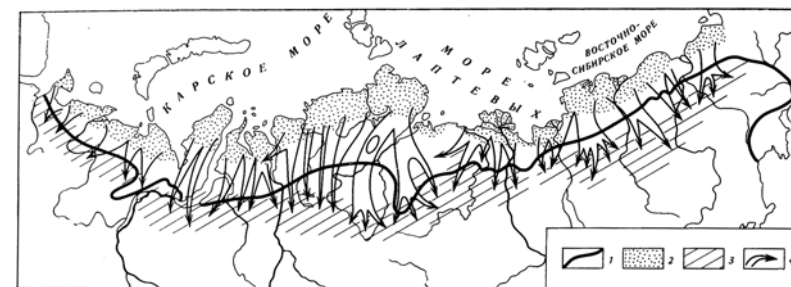


Рис 3. Миграционный пути северного оленя в Северной Евразии

(по: Симченко, 1976, с. 85).

1 – граница леса; 2 – летние пастбища; 3 – зимние пастбища; 4 – миграционные пути.

К числу проблем, наряду с теми, которые относятся к различным сторонам жизнеобеспечения (а это наиболее важные и неизменно присутствующие в любом сообществе проблемы), является тематика различного вида миграций. Ю.Б. Симченко в своей разработке о населении тундрового пояса Старого Света наибольшее значение придал сезонным миграциям, осуществлявшимся группами охотничьего населения вслед за сезонными перекочевками оленей. Причем, широко анализируя опыт коллег, Ю.Б. Симченко обнаруживает наблюдения, позволяющие выявить своеобразное явление, связанное с поведением оленьих стад. Оказывается, человек способен в определенных ситуациях занимать в них место вожака. В частности, он может руководить передвижениями стад, направляя их движение в желательные для человеческих коллективов местности (Симченко, 1976, с. 77). Так палеолитическое изображение «шамана» (рисунок человека «ряженного» зверем). Сходные изображения встречаются уже неоднократно в пещере Труа Фрэр – это, возможно, древнее воплощение идеи человека как вожака стада промысловых животных (Абрамова, 1966, с. 95, 101, 102, 58 [табл. XXVII, 1], 202 [№ 342]; Кожин, 2007, с. 32). Регулярность таких передвижений, постоянство их маршрутов и неизменные формы их организации, указывают на то, что их проведение было типично и обычно для периодов стабильного состояния этнокультурной среды в регионе. Если следовать логике исследователя, такое состояние сложилось вскоре после формирования этой среды и сохранилось до наших дней. Это – одна из крайне специфических и ярких особенностей жизни популяций

тундрового и лесотундрового поясов, отличающая этот регион от более южных. Она объясняется крайне сложным и длительным процессом выработки региональных способов жизнеобеспечения и создания устойчивых традиций, неизменность которых обеспечивается постоянством культурной среды.

«Культура охотников на северного оленя» – это самый сложный системный этнокультурный комплекс черт и особенностей в Старом Свете, охватывающий тундровую, лесотундровую и северную лесную зоны. Его создание в период отступления ледника обеспечило выживание достаточно небольшого человеческого контингента, вынужденного силой обстоятельств расселиться в экстремальных природных условиях и найти при этом оптимальные формы материальной культуры, производственных орудий, приемов охоты. Исследователю удастся реконструировать некоторые формы предметов материальной культуры, общие для урало-зыбчанского населения евразийского Севера в рассматриваемый им период. Показательно, что, подробно характеризуя природные условия, обеспечивавшие сложение этой единой зоны обживания, автор довольно сдержанно оценивает степень физического антропологического изначального единства всего людского контингента, составившего, в конечном итоге, единую популяцию

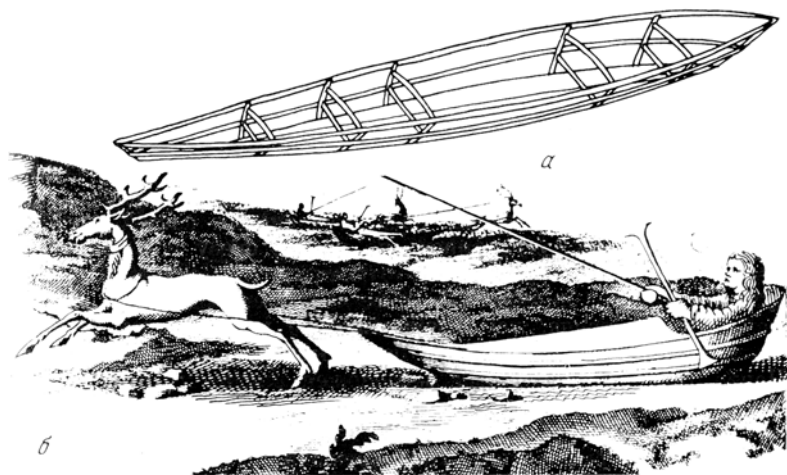


Рис. 4. Лопарская кережа
(по: Witsen, 1705; цит. по: Симченко, 1976, с. 140-141).

охотников на северного оленя (Симченко, 1976, с. 19, 31, 39). Практическую же основу единства этой культуры охотников обеспечили два вида сезонных миграций. Одна – ранее отмеченная – ее можно назвать **сезонно-промысловой, переселенческо-симбиотической**, т.к. жилища населения весной выносились далеко в тундру, куда устремлялись в этот сезон олени стада, а осенью, опять же следуя за стадами, с которыми они оказывались в тесном симбиозе (Кожин, 2007, с. 33), охотничьи коллективы перемещали свои жилые стоянки в лесотундру и к границам леса (Симченко, 1976, с. 86, 73–75, 102 и карта на с. 85) (рис. 1). И вот здесь по гладкому снежно-ледовому покрову в течение всего зимнего сезона, видимо, осуществлялись непрерывные передвижения различных групп населения по различным отдаленным широтным маршрутам. Видимо, «каркасная лодка с кожаной обтяжкой», древнейший вид которой умело реконструирует Ю.Б. Симченко (1976, с. 138, 142–145), действительно была универсальным транспортным средством, «лодкой-нартой» (с. 150–151). «Практически появление лодки у автохтонов Арктики произвело не меньшую революцию, чем появление лыж и нарты. ... На большей территории Севера с распространением оленеводства древняя каркасная лодка-нарты вытесняется нартами различных типов и деревянными лодками» – подытоживает автор главу монографии об основных орудиях и средствах промысла (с. 151). Такая легкая лодка, очевидно, служила своему владельцу не только необходимым антуражем для индивидуальной зимней охоты, но и позволяла ему достаточно свободно передвигаться по бесконечным просторам зимней, «ночной» Арктики на необычайно дальние расстояния. Такую лодку можно считать **орудием зимних «посетительских» миграций**, одним из надежных и необходимых инструментов взаимного дистанционного общения, обеспечивавшего в условиях Севера устойчивость, стабилизацию и унификацию **культурного единства охотников на оленей**. Думаю, что этого небольшого обзора, касающегося лишь части открытий и наблюдений, сделанных всего лишь в одной из монографий Ю.Б. Симченко, вполне достаточно для того, чтобы оценить значимость его многогранных исследований и тот круг возможностей, которые могут быть развиты на основе его упорной подвижнической научной работы.

И еще, не стоит забывать, что Ю.Б. Симченко был одним из энтузиастов, пропагандистов наших исторических, и шире – гуманитарных наук. Наряду с огромной по значимости и объему работой по подготовке многотомной этнографической серии «Народы мира», он взял на себя труд издания многочисленных работ коллег. И, думаю, многие археологи, этнографы, историки обязаны ему внеочередными публикациями своих трудов.

Литература

Абрамова З.А. Изображение человека в палеолитическом искусстве Евразии. М., 1966.

Кожин П.М. Расселения, переселения, миграции в культурологическом освещении // *Orientalia et classica*. Труды Института восточных культур и античности. Вып. XI. Аспекты компаративистики 2. М., 2007, С. 32.

Симченко Ю.Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии. Этнографическая реконструкция. М., 1976.

Witsen N. Noord en Oost Tartarye; tweed deel: Behelzende de Lanfchappen Georgia, Mongolia, Cirkassia, Crim, Altin, Tungoesia, Sibiria en Samojedia. Amsterdam, 1705.

Ю.Н. Квашнин

МОЯ ПЕРВАЯ ЭКСПЕДИЦИЯ (ВСПОМИНАЯ УЧИТЕЛЯ)

Вот уже почти два десятка лет я занимаюсь этнографией коренных народов Западной Сибири. Сейчас живу в Тобольске – древней сибирской столице, а начиналось все в Москве. Первым человеком, приобщившим меня к сибирской этнографии, стал Юрий Борисович Симченко. С этим замечательным человеком я познакомился в январе 1992 г. К этому времени он уже был доктором исторических наук, членом Российской Академии естественных наук, членом-корреспондентом германского Института исследований иностранных систем мышления и форм организации, главным научным сотрудником, заведующим Координационно-методическим центром прикладной и аудиовизуальной этнографии Института этнологии и антропологии РАН, членом союза писателей, почетным полярником. Он пользовался уважением многих коллег, был веселым, общительным и отзывчивым человеком.

Я устроился на работу в сектор Юрия Борисовича, называвшийся для краткости просто КМЦ, на волне возрождения казачества и намеревался заниматься изучением проблем истории и этнической культуры казаков. Однако по прошествии полугода, когда я попутно с рутинной лаборантской работой пытался собирать материал по казакам, Юрий Борисович усадил меня в кабинет напротив себя и серьезно спросил, какой научной проблемой я хочу заниматься.

– Конечно этнографией казаков, – восторженно ответил я.

– В ближайшее время, – сказал Юрий Борисович, – эту тему будет разрабатывать большое количество людей, там негде станет повернуться.

После короткой паузы, видя мои раздумья, он спросил: А не хотел бы ты слетать на Чукотку?

Очень медленно до меня стало доходить, что мне предлагают за казенный счет слетать на край земли. О таком можно было толь-

ко мечтать. Сразу вспомнилось, как в школьные годы, на уроках географии я любил рассматривать географические карты и атласы. Уже тогда меня привлекало загадочное название поселка на восточной оконечности Чукотки – Уэлен. Уже тогда возникали мысли, смогу ли я когда-нибудь побывать в тех местах. У меня перехватило дыхание, но все-таки я смог сказать, – Да, хочу.

С Чукотки я вернулся другим человеком. Я «заболел» Севером. Потом мне доводилось неоднократно наблюдать, как «заболевали» Севером другие, мои друзья и коллеги, с которыми мы ездили в экспедиции. Есть в Севере что-то завораживающее, манящее...

– Ну, как впечатления? – спросил меня Юрий Борисович по возвращении.

Я рассказал ему о сопках, заливах, тундре, туманах, ветре и дожде, о замечательных людях, с которыми общался, о своих «открытиях».

– Буду изучать культуру чукчей и эскимосов, – твердо и решительно завершил я свой рассказ.

– Понимаю тебя. Первая любовь – она самая крепкая, – сказал Юрий Борисович. – Однако Чукотка довольно хорошо изучена. Я говорю тебе это как специалист. Займись-ка ты лучше этнографией ненцев.

– Но ведь по ненцам тоже достаточно научных исследований, – резонно возразил я.

– Вот, для начала, ты и просмотри всю литературу по ненцам, а ближе к полевому сезону поговорим.

* * *

До следующего полевого сезона было еще далеко, а пока я был полон впечатлениями от Чукотки.

Полет до столицы Чукотки – Анадыря – длился почти 10 часов. По прилету сбились мои биологические часы, я проспал весь день в гостиничном номере, а ночью бродил по аэропорту в ожидании утреннего рейса в поселок Лаврентия. Утром женщина-диспетчер объявила, что Лаврентия не принимает по погодным условиям, сильный туман.

Чтобы как-то провести время, я отправился в Анадырь. Аэропорт отделяет от города Анадырский пролив. Я доехал на автобусе до причала и сел на тихоходный паром, который, не спеша, пошел

к другому берегу. Стоя на палубе, я рассматривал окрестности. Вот удаляется от меня здание аэропорта, а справа от него видны дома поселка Угольные Копи. Впереди открывается панорама Анадыря: жилые двухэтажные дома, еще какие-то строения...

Ветер дул не очень сильно, поэтому в проливе почти не было волнения. Вдруг я увидел, как в волнах, почти рядом с паромом замелькали спины каких-то животных. Морды из воды не высывались, поэтому можно было только догадываться то ли это моржи, то ли тюлени, а может белухи. Они сопровождали наш паром почти до самого берега. Меня охватило чувство восторга. До этого я видел моржей и тюленей только в зоопарке.

Город Анадырь произвел на меня несколько удручающее впечатление. Будучи столичным жителем, почти не выезжавшим в провинцию, я привык к тому, что город – это что-то ухоженное и благоустроенное, с красивыми домами и хорошими дорогами. Красивым мне показался только один пятиэтажный дом из серого кирпича, напомнивший мне дом моего детства. Остальные дома были двухэтажные, деревянные. Многие из них – какие-то перекошенные. Позже я узнал, что у этих домов, построенных на вечной мерзлоте, не продумана система канализации. Стоки горячей воды, сливаясь под дом, растапливают мерзлоту, дом начинает «ломаться» посередине или его «уводит» в сторону.

Зашел в местный магазин, больше из любопытства, чем из желания что-то купить. Да и купить особенно было нечего. В основном на полках стояли банки с консервами, да лежала расфасованная в целлофановые пакеты красная икра, явно не первой свежести. Что удивило, так это обилие чая, причем такого, который уже тогда было не достать в Москве – индийского со слонем и цейлонского в упаковках в виде кубиков.

Побродив еще немного, я отправился на причал и на том же пароме переправился на аэропортовский берег.

Утром прилетел самолет из Москвы, на котором прибыли Артем Шейнин и Александр Резяпкин, студенты кафедры этнографии МГУ, приглашенные, как и я, Юрием Борисовичем для работы в экспедиции. Они должны были отправиться в залив Креста, в поселок Эгвекино.

В этом году Юрию Борисовичу удалось «выбить» деньги на финансирование пяти этнографических отрядов, для работы в раз-

ных поселках Чукотки. Еще три отряда работали в это же время в Ханты-Мансийском автономном округе. Если бы не авторитет Юрия Борисовича в Государственном комитете по делам национальностей и Государственном комитете по делам народов Севера, эти экспедиции вряд ли бы состоялись.

Чтобы не терять времени на ожидание самолета Артем с Александром пошли на грузовой причал, нашли судно, отправляющееся в залив Креста, и попросили капитана взять их с собой. Капитан согласился и сказал, что будет ждать их вечером к отправке.

Времени у нас было достаточно, мой самолет вылетал только после обеда, и мы все вместе пошли прогуляться по окрестностям. Дошли до поселка Угольные Копи. Набредли на какую-то избушку, оказавшуюся воинской телефонной станцией. Попросили у молодого лопухого телефониста в мешковатой солдатской форме разрешения позвонить в Москву. Угостили его сигаретами.

После обеда я попрощался с ребятами, пожелал им успешной работы и улетел в Лаврентия. Одним рейсом со мной летела большая сборная экспедиция биологов из Москвы и Ленинграда. Помимо рюкзаков с вещами они сдавали в багаж тяжелые мешки с консервами, макаронными изделиями и крупами. Я познакомился с биологами еще в аэропорту. Они мне сказали, что будут жить в Лаврентия на частной квартире и планируют вылетать на вертолетах в тундру для забора анализов почвы, воды и других работ. Поэтому они везут с собой так много продуктов.

В полете я все думал, почему поселок называется так странно – Лаврентия. В этом названии сразу видна какая-то половинчатость, недосказанность. Потом, местные жители мне сказали, что раньше, до революции, поселок назывался Святого Лаврентия, как и залив, в глубине которого он располагается. Позже, по прилету в Москву, я пересмотрел все имевшиеся в Институте этнографии географические карты и перекопал все справочники. Оказывается, залив, впервые нанесенный на карту первопроходцем Тимофеем Переваловым в конце 1740-х годов, обязан своим названием Джеймсу Куку, который 10 августа 1778 г., в день Святого Лаврентия, увидел залив с борта своего судна и дал ему название святого. Залив Креста также назывался раньше Заливом Святого Креста. В советское время все названия, так или иначе связанные

с религией, были переделаны. Таким образом, на карте появились поселки с непонятными для простого обывателя названиями.

Поселок Лаврентия – центр Чукотского района Чукотского автономного округа. Буквально за две недели до моего прилета округ вышел из административного подчинения Магаданской области. «Взял суверенитета, сколько смог унести», как говорил Б.Н. Ельцин.

В Лаврентия несколько кирпичных домов, клуб, большая школа-интернат, довольно приличная гостиница, в которой я и поселился. Почти рядом, в километре ходьбы по берегу залива, расположился поселок Катрыткино (по-чукотски Кытыртыкын) или Лаврентия-2. Другие национальные поселки, где живут чукчи и эскимосы, отстоят от Лаврентия далеко – Энурмино, Нешкан, Инчоун и моя школьная мечта Уэлен – на севере, на берегу Чукотского моря, Лорино – южнее Лаврентия, на берегу Берингова моря. Другие поселки, такие как Нунямо или Аккани, уже давно перестали существовать. Их ликвидировали в 1960-е годы как бесперспективные, а население переселили в крупные поселки.

Помню, Юрий Борисович рассказывал, какие последствия принесло это переселение. Береговые чукчи и эскимосы, – говорил он, – издавна научились взаимодействовать с окружающей средой. Они селились вдоль берега небольшими стойбищами, добывали по мере надобности моржей, тюленей, китов. При этом не брали от природы ничего лишнего, стараясь поддерживать экологический баланс. Особо оберегали они моржовые лежбища, так как моржи давали им мясо, жир, а, кроме того, прочную кожу и клыки. Если на моржовом лежбище в брачный период в драке за самок погибали самцы, люди старались убрать их туши как можно дальше в тундру. Дело в том, что, разлагаясь, туша моржа источает сильный запах гниения, который не выносят даже сами моржи. Они уходят с этого места и устраивают себе лежбище на другом берегу, и людям становится труднее их добывать. После переселения в поселки «санитарную обработку» моржовых лежбищ стало делать некому, и численность моржей стала уменьшаться.

Некоторые поселковые чукчи и эскимосы мечтают возродить старые промыслы и поселки, где жили их отцы и деды. – В боль-

ших поселках жизни нет, коренное население спивается, – говорят они, – поэтому надо возвращаться к традиционным занятиям предков.

Население в Лаврентия неоднородное, как и в любом районном центре на Севере. Кроме чукчей и эскимосов здесь живут представители многих национальностей бывшего Советского Союза. Интересны две чукотские семьи. Одна из них ведет свое происхождение от норвежского матроса Бенгта Бенгтсона (здесь их называют просто – Бенсон), а другая от американского матроса-негра. Известно, что иностранные суда вплоть до 1930-х годов, пользуясь тем, что советским властям трудно было контролировать отдаленные территории, вели на Чукотке хищнический промысел моржей и китов. Попадая в шторм, некоторые суда терпели крушение и выброшенные на берег матросы оставались жить среди чукчей.

Сведения об этих семьях я почерпнул, когда стал работать с материалами районного архива. Надо сказать, что работа была долгая и утомительная, сначала с похозяйственными книгами сельского совета, а затем с материалами ЗАГСа. Я выписывал сведения о составе семей, местах работы и учебы их членов, сведения о рождении, браках, смерти и прочие статистические данные. У некоторых чукчей и эскимосов очень труднопроизносимые, длинные фамилии, производные от имен. Например, мужские – Тагрыгыргын, Раньаквыргын; женские – Ытынэвыт, Аймылынав и другие. К этому добавлялся не всегда разборчивый почерк делопроизводителя, что усложняло задачу вдвое. Попытеть пришлось много... Попытки обратиться за помощью к заведующей архивом (украинке по национальности) не дали результата. Когда я просил помочь мне прочитать некоторые фамилии, она говорила, что хотя и давно живет на Чукотке, никогда не интересовалась фамилиями местных жителей и не знает, как правильно их читать, писать, произносить. И, вообще, у нее «чемоданное настроение», она скоро уезжает на «большую землю».

Интересные документы удалось обнаружить среди материалов районного ЗАГСа. Это заявления чукчей и эскимосов с просьбами о присвоении им имен и отчеств. Видимо, труднопроизносимые имена раздражали советских чиновников, и они стали принудительно вводить трехчленную русифицированную формулу записи, при которой чукотское или эскимосское имя становилось фа-

милей. Так появились, например, Иван Васильевич Вуквукай, Мария Ивановна Кэргына (а проще Кергина) и другие.

Все мои мучения с именами и фамилиями были вознаграждены сторицей удивительной, завораживающей местной природой. Я впервые увидел тундру, раскинувшуюся прямо за поселком, наелся до отвала черники, голубики и брусники. Погода в августе и, особенно, в сентябре не балует Чукотку. Черные тучи, нависающие над заливом Святого Лаврентия, красят волны в темно-синий, почти черный цвет. Туман, белый-белый, ложится на сопки как парик на лысые головы великанов. Проезжая в сентябре по тундре можно насладиться осенним солнышком, а через пять минут попасть в снежную бурю.

«Открытия» ждали меня практически на каждом шагу. В один из выходных дней, меня пригласили посетить школу-интернат. Первое, на что я обратил внимание, были картины, развешенные в коридорах по стенам. На них были изображены в основном тундровые пейзажи. Мне понравилось, как четко прорисованы на рисунках фигуры людей, оленей, жилищ, переданы не просто цвета, а оттенки неба, моря, тундры. Картин было много, поэтому я спросил одну из воспитательниц, что за художники подарили им это великолепие. Каково же было мое удивление, когда мне сказали, что эти рисунки выполнены учащимися интерната. Видимо, надо родиться в тундре, чтобы уметь так воспринимать природу и передавать всю ее неподражаемую красоту на картинах.

В интернате, силами опять же самих учащихся, под руководством преподавателей-энтузиастов, создан небольшой, но достаточно информативный, краеведческий музей. Дети, приезжая осенью после каникул, привозят из тундры поделки из меха, моржового клыка, элементы национальной одежды, различные хозяйственные приспособления, которые вышли из употребления. Здесь есть даже самодельный кожаный мяч, которым мальчишки играли в тундровой футбол. Экспонаты, отражающие жизнь и быт тундровиков, развешены и расставлены на фоне нарисованного на стене тундрового пейзажа. Вдоль стен на полу устроена экспозиция тундровой флоры и фауны. Мох и ветки кустарников принесены из близлежащей тундры, а животные – полярная сова, канюк, заяц, песец и другие, сделаны профессиональным таксидермистом, приезжавшим когда-то на Чукотку из Москвы. Надо сказать,

что поселковый музей, устроенный в доме культуры, сильно проигрывает в сравнении с музеем школы-интерната.

Воспитатели из школы-интерната посоветовали мне на выходные съездить на горячие ключи, что располагаются в живописном месте между сопками на полпути от Лаврентия до Лорино. Там когда-то был организован небольшой оздоровительный пионерский лагерь. Из-под земли там бьет ключ с горячей целебной водой, а для купания сделаны два бассейна, закрытый и открытый. Говорят, как-то туда приехали японцы со специальной аппаратурой. Они определили, что уровень газа-родона, выделяемый водой, сильно превышает допустимые нормы. После этого лагерь закрыли, но люди продолжают сюда приезжать купаться и зимой, и летом.

В субботу на горячие ключи отправлялась вахтовка (машина «Урал» с пассажирским кунгом, автобусов здесь нет) с сотрудниками ЖКХ. Я попросился поехать с ними. Путь показался мне недолгим. Ехали по хорошей грунтовой дороге, проложенной по тундре. Когда доехали до места, я увидел два небольших здания, барачного типа. Мы устроились в одном из них, в спальном корпусе бывшего лагеря. Тут же, в тундре, мы насобирали грибов, и нажарили их на костре в большой банке из-под сельди. После трапезы дружно окунулись в открытый бассейн. Вода была довольно горячей, и долго находиться в ней было невозможно. После купания мы немного обсохли и пошли бродить по тундре и сопкам, собирая ягоды. Утром мы отбыли в Лаврентия.

Довелось мне побывать и на берегу Берингова моря, в поселке Лорино. Я уехал туда в начале сентября, пытаюсь обнаружить недостающие в районном архиве похозяйственные книги. Там их тоже не оказалось. Зато я познакомился с жизнью национального поселка. Жизнь там текла размеренно и чинно. Люди занимались своими обычными делами. Кто чинил сети, кто рубил дрова. Молодые ребята ездили на мотоциклах с колясками на берег моря, видимо проверяли сети.

Я прошелся по берегу моря. На берегу то там, то здесь лежали огромные позвонки, оставшиеся после разделки китовых туш в прошлые годы. Вдруг я увидел небольшого рыжего зверька, снующего между ними. Это был евразка – арктический суслик, о ко-

тором я читал в рассказах Юрия Борисовича. Я хотел рассмотреть его поближе, подошел, а он юркнул от меня в отверстие пустой бочки из-под бензина. Сколько я не стучал по бочке, выгнать евразку оттуда так и не удалось.

Перед моим отъездом на Чукотку Юрий Борисович настоятельно советовал мне записывать все, что я увижу и услышу. «Для этнографа, – говорил он, – важны любые, пусть даже самые мелкие детали. Из них постепенно складывается цельная картина жизни и быта народа».

Время было уже далеко за полдень. Я взошел на высокий прибрежный холм и стал наблюдать, как волны с шумом накатывают на берег и отступают, оставляя на нем мелкие камешки, ракушки и морскую растительность. По словам местных жителей, каждый год вода подмывает здесь крутой песчаный склон, постепенно забирая у людей часть их земли.

– Вон там когда-то стояла моя яранга, – говорил старик чукча, показывая рукой далеко в море.

В хорошую погоду, как мне сказали, лоринские старики часто собираются на берегу, садятся на лавочку, курят, высматривают в бинокли вельботы и вспоминают прошедшие годы. Вот и сейчас они сидели и вели неспешную беседу.

– В прошлом году китобой пришли в августе, а сейчас уже сентябрь. Что-то случилось!? – говорит один.

– Может киты ушли далеко? – вступает в разговор другой.

– Да, раньше китов много было. Хорошо было. Каждую зиму кита ели, – поддерживает третий.

Так, за незатейливым разговором, они, наверное, могут сидеть часами, и вспоминать, вспоминать...

Присев с ними рядом, я попросил рассказать мне о том, как жили здесь чукчи и эскимосы раньше. Один из стариков сказал, что его дед был богатым оленеводом, а советская власть отняла у него оленей, и он считает, что это не справедливо, нехорошо. Другой сказал, что советская власть и со своими была очень строга. В 1930-е годы расстреляли председателя местного сельсовета, а за что, уже никто и не помнит.

Я спросил, остались ли еще здесь шаманы. В ответ на мой вопрос один из стариков повернулся в сторону поселка и указал рукой на стоявший за зданием котельной дом.

– Во-о-он там, видишь, рядом с домом сидит старик, сети чинит? Он и есть последний шаман нашего поселка. Правда, сейчас он не камлает, бросил.

Мне надо было возвращаться в Лаврентия. Вахтовка отправлялась рано утром, и мне пришлось заночевать в Лорино. Мои знакомые поместили меня в доме у одной старой чукчанки. Звали ее бабушка Тоя. Разговорившись с ней за вечерним чаем о жизни, мы не заметили, как время приблизилось к полуночи. Однако бабушка была еще бодрой, и все вспоминала и вспоминала былое.

– Вот расскажу я тебе, – продолжила бабушка разговор. В молодости я была глупая, ничему не верила, что старики говорили. Я раньше в поселке Нешкан жила, замуж вышла, в Лорино переехала. Потом у родни долго не гостевала. Как-то раз собралась в гости. Приехала к своему дяде в тундру. Оленины поели, чаю попили, стали спать укладываться. Хорошо в яранге, тепло, а сон меня не берет. Я с боку на бок ворочаюсь, никак уснуть не могу. Дядя мне говорит: «Постелю я тебе в другом месте, тебе, наверное, жарко в пологе». Вот легла я на шкуры, и, чувствую, меня в сон так и клонит. Однако что-то внутри меня говорит мне: «Не спи». Я веки даже пальцами держала, чтобы глаза не закрывались. Вдруг вижу, покрышка у входа в ярангу поднялась, и вошел маленького роста человечек. Весь сон с меня сразу слетел. Я лежу, смотрю, что он будет делать. Человечек подошел к моему дяде и разговор завел. «Почему, – говорит, – твоя гостья так долго в тундре не была, а приехала и нам никаких подарков не привезла?» Дядя стал его уговаривать, чтобы тот его гостью не тревожил, что она перед отъездом обязательно что-нибудь подарит. Человечек ничего не сказал, повернулся и вышел. Тут глаза у меня сами закрылись, и я уснула. Вот настало время мне домой собираться. Дорога долгая, на оленях надо ехать. Дядя мне и говорит. «Духи тундры на тебя обижены, подарков ты им не привезла. Будешь уезжать, оставь им свои красивые рукавички, а я тебе другие дам». Не послушалась я, так уехала... Молодая была, глупая, ничему не верила...

Я давно обратил внимание, что у бабушки нет обеих кистей рук. Удивительно было смотреть, как она, зажав нож, похожий на сапожный, между костяшками правой руки, ловко резала мороженого лосося. Я был так заинтригован ее рассказом, что

как-то не решился сразу спросить, что случилось с ее руками. На следующий день, перед отъездом, ее родственники, провожавшие меня, рассказали, что еще в молодые годы она отморозила руки, и кисти пришлось ампутировать.

Погода в день отъезда из Лорино выдалась на редкость хорошей. Было морозно, но ярко светило солнце. Пока мы ехали, налетел ветер, солнце закрылось тучей, и пошел снег. Буря кончилась через пять минут и снова тундра заиграла осенними красками в солнечных лучах.

В сентябре тундра постепенно меняет свой наряд с зеленого на желто-бурый. То там, то здесь среди кустов и мха мелькают шкурки каких-то зверьков. На камнях сидят полярные совы.

Приехав в Лаврентия, я снова устроился в гостинице, стал подводить итоги своей работы и собираться в Москву. Я рассказал своему соседу по номеру историю бабушки из Лорино. Сосед, оказавшийся водителем из поселка Уэлен, сказал, что, действительно чукчи и эскимосы очень уважительно относятся к духам тундры и даже приезжим советуют соблюдать чукотские обычаи. Сам он считал рассказы про духов просто сказками, пока не попал в одну переделку.

– А было это так, – стал рассказывать сосед. – Ехали мы с другом на вездеходе по тундре, везли груз из Уэлена в Лаврентия. Вдруг, на полпути, мотор у вездехода заглох. Сколько мы не бились, а завести его так и не могли. Открыли мотор, стали осматривать каждую деталь. Все вроде на месте, все в исправности, а мотор не заводится. Так прошел час, потом еще один, за ним еще... Друг предложил отдохнуть и немного перекусить. Сели мы возле вездехода на мох, на газетке припасы разложили. И тут друг вспомнил, как чукчи его учили перед едой в тундре «кормить» духов. Отломил он по маленькому кусочку от хлеба, колбасы, другой снеди, покрошил все это на мох, и мы принялись за еду. Немного отдохнув, мы снова занялись мотором. Снова потрогали все соединения, проверили все детали. Не прошло и пяти минут, как мы, в очередной раз, включив зажигание, завели мотор. С тех пор мы с другом всегда перед дорогой «кормим» духов тундры, – закончил он свой рассказ.

Через два дня я был в Анадыре. Мой рюкзак распух от тетрадей с записями, а голова была полна впечатлениями. Еще через день я

был уже в Москве. Улетал я с Чукотки с чувством легкой грусти, все думалось, когда смогу снова увидеть эту красоту и окунуться в мир самобытной культуры людей, которые здесь живут.

За эту первую экспедицию я останусь навсегда благодарен Юрию Борисовичу Симченко. С 1992 г., с его легкой руки началось мое погружение в удивительный мир этнографии народов Севера и Сибири. С той поры я объездил добрую половину Ямало-Ненецкого автономного округа, побывал на Печоре и в низовьях Енисея, на Оби и Иртыше, занимался этнографией ненцев и энцев, хантов и коми-ижемцев, сибирских татар и русских старожилов. Но все же, прав был Юрий Борисович, первая любовь – самая крепкая. И я надеюсь, что когда-нибудь еще раз побываю на Чукотке.

Л.А. Чурилова

ТАЙМЫРСКИЕ ВЕХИ В НАУЧНОМ НАСЛЕДИИ Ю.Б. СИМЧЕНКО И Г.М. АФАНАСЬЕВОЙ

В блистательной когорте отечественных североведов XX в. имена Юрия Борисовича Симченко и Галины Михайловны Афанасьевой занимают выдающиеся места. Их публикации и солидные монографические исследования давно стали библиографической редкостью «на северах». Автор никогда не забудет необычайного волнения, с которым она препровождала на Таймыр редкий и долгожданный груз, вывезенный из лаборатории Института этнографии на улице Вавилова – часть тиража трехтомного исследования Г.М. Афанасьевой.

Юрий Борисович Симченко выделяется среди отечественных североведов как исследователь, в совершенстве владеющий методами комплексного анализа, обладающий тонким художественным чутьём, угадывающий во внешне мало примечательных предметах скрытые связи и смысловые закономерности. Юрий Борисович отдал таймырскому полю в общей сложности около десяти лет, его хорошо знали во многих нганасанских семьях. «Вживание в среду» традиционной культуры позволяло ученому точно воссоздать её «анатомическое» строение, отрефлексировать на научном уровне процессы, в ней происходящие.

Если бы сегодня мы занялись разработкой сценария документального фильма, рассказывающего о специфических особенностях организации охоты нганасан на дикого оленя, промысла рыбы, песка или гуся, то лучшей, этнографически точной основой для него, чем исследования Андрея Александровича Попова и Юрия Борисовича Симченко, вряд ли нашлось бы.

В Таймырском краеведческом музее при подготовке тематико-экспозиционных комплексов, их переработки или частичного обновления, каждое новое поколение музейщиков или «старики», «съевшие не одного оленя» на экспозиции, в обязательном порядке заново прочитывают, заметим, не без удовольствия, вечный

таймырский бестселлер Ю.Б. Симченко «Культуру охотников на оленей Северной Евразии» (М., 1976).

Главы этой своеобразной энциклопедии нганасан дают представление о механизме взаимозависимости всех сторон жизни нганасанского социума, синкретичном характере его мировоззренческих основ.

Оказавшись в эпицентре развернувшихся преобразований культуры нганасан, еще сохранявшей некоторые архаические особенности и черты в середине XX в., Ю.Б. Симченко выстроил аналитическую концепцию этой культуры, структурирующим стержнем которой стала методология, основанная на стыке наук.

Редкие, но продуктивные встречи с Ю.Б. Симченко в Москве и Дудинке (Таймыр) всегда сопровождались его тонкими остротами и живейшим интересом к новостям из «земли матерей» (Симченко. 1976, с. 52).

Галине Михайловне Афанасьевой, вслед за Б.О. Долгих, А.А. Поповым, Ю.Б. Симченко, посчастливилось в научных изысканиях по генеалогии дойти до истоков появления и формирования нганасан, исключить некоторые ошибки, ставшие штампами в этнографической литературе, в отношении, в частности, наименований нганасанских родов или отождествления предков современных нганасан с современными экзогамными группировками.

Для написания объемной монографии «Традиционная система воспроизводства нганасан. Проблемы репродукции обособленных популяций» (Афанасьева, 1990) исследователь использовала в основном неопубликованные источники, хронологические рамки которых обнимают три века. Достоверные источники царской администрации дали возможность провести исследование, не только проливающее свет на происхождение, формирование, исчезновение родов нганасан, нганасанский ономастикон, возникновение системы зимовий, но также востребованное в контексте актуальной историко-этнографической проблемы формирования автохтонов севера Средней Сибири.

Происхождение нганасан, энцев как научная проблема давно вышла за пределы дисциплинарного изучения в рамках археологии, этнографии или генеалогии. Современные автохтоны переживают не самое лучшее время своего исторического существования. Отсутствуют институты, которые могли бы предотвращать

кризисные явления во всех сферах социума, восстанавливать механизм межпоколенных связей. Практически единственный социальный институт – музей – в силу выполнения предназначенных ему историей функций способен заинтересовать нганасан «возвращенной» им наукой генеалогией, соединяя рвущуюся связь поколений.

В создаваемой ныне экспозиции краеведческого музея в Дудинке, получившего, наконец, в 2009 г. специализированное здание, нам представляются четко выступающими в экспозиционном пространстве конструкции, воспроизводящие генеалогические схемы, таблицы, карты расселения всех известных сегодня семей таймырских нганасан, художественно оформленный «проект» структуры традиционного мировосприятия, механизма устойчивости нганасанских родов и воспроизводства этноса, мифологический контекст генеалогии родов нганасан на базе типичных мифов, этнотопонимические карты Таймыра. Монографического экспозиционного показа достойна тема шаманского феномена Таймыра. В современном северном музее может быть организовано ритуализированное пространство для посетителей, комната психологической разрядки для тундровиков, научный кабинет для встреч с учёными, мини-обсерватория...

Множество, без преувеличения, актуальных тем, идей, научных концептов могут быть воплощены экспозиционно при опоре на глубокие научные результаты изысканий Ю.Б. Симченко и Г.М. Афанасьевой.

* * *

В музее время ощущается иначе, чем за его стенами. Иные артефакты «вмещают» множество временных пластов. К таким семантически ёмким артефактам относятся культовые предметы.

Культовая атрибутика нганасан Таймыра является предметом исследования на протяжении почти трёх столетий. Закономерным и наиболее плодотворным результатом изучения основных составляющих традиционного миропонимания являются исследование периода всего двадцатого и начала двадцать первого веков (Иванов, 1970; Симченко, 1976; Грачева, 1983). Особенности процесса комплектования были исследованы нами ранее (Чурилова, 2006, с. 346–349).

Подчеркнём, что комплектование центральных и региональных музеев России предметами культового характера, особенно в период двух–трёх десятилетий, завершающих XX век, существенно восполнило имевшиеся пробелы (в частности, и по шаманской тематике). Это дало импульс для углублённого, междисциплинарного осмысления феномена шаманов (Харитонов, 2006), и тех артефактов, которые являются материальным выражением стремительно разрушающегося феномена традиционной культуры народов Севера.

Культовая (семейная, промысловая, шаманская) атрибутика в известной степени – неисчерпаемая тема. Интересно, что сегодняшний «шаманский ренессанс» не обязательно сопряжён с российской и зарубежной исследовательской тематикой по артефактам, связанным с сакральной практикой. Между тем, «нива» артефактов по традиционному мировоззрению не истощена и ей суждено давать научные всходы. Так судьба одного артефакта коснулась судеб многих людей, в том числе Ю.Б. Симченко и Г.М. Афанасьевой, о чем речь пойдет ниже.

В 1970–1990-е годы сложились, в определённой степени благоприятные условия для продолжения формирования и изучения в российских музеях уникального, по сегодняшним оценкам, фонда вещественных материалов по культовой тематике, реставрации и консервации особо ценных предметов. Параллельно шёл процесс пересмотра и обновления экспозиционных планов и экспозиций по культуре народов Севера, разработки новых музейных концепций, свободных от идеологических оценок и штампов (Чурилова, 1993).

Ярким свидетельством поисков и обобщений явилась работа по аннотированию предметов семейного и шаманского культов народов Севера и самодийцев Таймыра в частности, проводившаяся научными сотрудниками Музея антропологии и этнографии (Кунсткамеры) им. Петра Великого РАН (г. Санкт-Петербург) и региональных музеев. Результаты этой работы позволили точнее обозначить контекстные связи артефактов. Речь, в частности, идёт об изучении коллекции скульптуры малых форм, деревянных масок, шаманских комплексов (Грачева, 1980, 1989; Чурилова, 2001).

Начало изучению уникального артефакта, характеризующего семейный и шаманский культы нганасан, было положено в шес-

тидесятые годы прошлого века. Случилось так, что шаманский идол (койка), состоящий из маскетки, установленной на развилке из дерева, оказался без одежды, сам же был потерян. Фотоснимки одежды идола оказались в МАЭ. Собственно одежда без маскетки (парка, нагрудник, обувь) экспонировалась в Дудинском краеведческом музее (Таймыр), начиная с семидесятых до начала восьмидесятых годов XX в.

Фото этого комплекта (одежды) воспроизведено в буклете музея «Нганасаны (XVI – начало XX в.)» выпуска 1974 г. под названием «Куйка – изображение духа, считавшегося покровителем жилища» (Научный архив Таймырского...).

Учётные записи в инвентарных книгах, в актах приёма–сдачи, в картотеке указывают на приобретение предмета на основе трудового соглашения от 18.07.56 у охотника В.Н. Калужного за десять рублей под названием «накидка», затем «пелёнка». В 1980 г. Г.Н. Грачёва опубликовала описание комплекта одежды койка без рисунка упомянутой накидки («пелёнки»), основываясь на фотоотпечатках П.П. Сиротенко (материалы А.Н. Липского). Также ею был опубликован фотоотпечаток маскетки (Грачева, 1980). В Дудинском музее комплект вообще не стали экспонировать, а «накидка» была зарегистрирована под новым номером.

В 1980-х годах сотрудники Дудинского музея Л.Г. Доровских и автор публикации активизировали работу по углублённому изучению находившегося в фондах уникального экспоната, был составлен также акт на предметы, требующие немедленной реставрации. Комплект одежды койка, разумеется, был указан там. К сожалению, планы не были реализованы, однако чистка и частичная консервация экспоната были проведены.

Что касается непосредственного изучения репрезентативного, изящно выполненного артефакта, то здесь мы пошли по пути выявления типологически однородных черт, сходства семантики с уже имеющимися в музее комплексами шаманской атрибутики нганасан, расширения контактов с информантами с целью выявления сведений о подобных предметах. Практически ничего не было сказано о койке теми, у кого она находилась всё это время безуспешных многолетних поисков.

Этническая принадлежность комплекта заявляла о себе однозначно. Более ранние источники (Роров, 1959) убеждали в

предположении о том, что у комплекта должен быть хозяин (в нашем случае – маскетка), а также бубен, колотушка, мешок для хранения всех перечисленных атрибутов. Таким образом, весь комплект не мог мыслиться иначе, как койка-шаман, тем более что у нганасан были распространены подобные идола-койка в контексте семейного (Соваловы, Момде) и шаманского (Костёркины, Турдагины) культов. Изучение комплекта одежды койка указывало на то, что он предназначался для путешествия в нижний мир, для охраны жилища и защиты всех членов семьи от болезней. Об этой полифункциональности койка свидетельствовала и семантика кафтана (парки), нагрудника, бакарей.

При подготовке советско-французского проекта «Шаманы Сибири» опыт описания сотрудниками МАЭ и Дудинского музея уникального предмета планировалось отразить в его публикации. Но, вероятно, не только стечение трагических обстоятельств (гибель Г.Н. Грачёвой), но и длительное загадочное путешествие идола-маскетки не позволили реализоваться и этим планам. Предстояло дожидаться хозяина одежды, который вернулся из мира людей в мир «живых» предметов.

Очевидно, музейный контекст существования комплекта одежды нганасанского койка не омертвил его функции. Обретение Дудинским музеем шаманского идола, принадлежащего шаману Сеймы Турдагину, состоялось в марте 2006 г. Из краткого описания уникального предмета стало известно, что в 1962 г. Сеймы передал его известному отечественному этнографу Ю.Б. Симченко, затем койка-маскетка побывал в Финляндии, после – в США. В 2005 г. Билли Брант возвратил койка представительнице рода Турдагиных – Наталье Хундуптеевне, она же передала его в музей.

Важнейшим атрибутом койка-маскетки является изображение сердца-души-птички из магнитного железа. Сравнительно недавно нганасанки старшего поколения носили на шее подобного вида обереги с целью укрепить своё сердце. Отмечено также, что нганасаны считали какую-то часть умершего, превращающейся в птичку. Так перед владельцем койка представал, в сущности, живым, у него можно было испрашивать здоровья, удачи в промысле, благопожеланий семье.

Уникальный предмет является носителем обширной информации о семейном культе у нганасан, семантически обозначен и требует дальнейших исследований и обобщений. В новой экспозиции Таймырского музея этот койка и его одеяние возможно гармонично воссоединятся.

Литература

- Афанасьева Г.М. Традиционная система воспроизводства нганасан. (Проблемы репродукции обособленных популяций). Вып. 1–3. М., 1990.
- Грачёва Г.Н. К материалам по духовной культуре нганасан и энцев. Духовная культура народов Сибири. Томск. 1980. С. 80–94.
- Грачёва Г.Н. Таймырские коллекции МАЭ // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1980. Т. 35. С. 57–64.
- Грачёва Г.Н. Культовый комплект нганасан. // Сборник Музея антропологии и этнографии. Л., 1981. Т. 37.
- Грачёва Г.Н. Традиционное мировоззрение охотников Таймыра (на материалах нганасан XIX – начала XX в.). Л., 1983.
- Иванов С.В. Скульптура народов Севера Сибири XIX – первой половины XX в. Л., 1970.
- Концепция развития Таймырского окружного музея. Российский институт культурологии, Таймырский окружной краеведческий музей. М. Дудинка, 1993.
- Научный архив Таймырского краеведческого музея. Главная инвентарная книга. Запись под № 9726 от 10.03.06.
- Симченко Ю.Б. Культура охотников на дикого оленя Северной Евразии. М., 1976.
- Харитонов В.И. Феникс из пепла? Сибирский шаманизм на рубеже тысячелетий. М., 2006.
- Чурилова Л.А. Особенности формирования культурно-исторического наследия народов Севера Красноярского края в XIX – начале XX вв. // Вестник КрасГАУ. Красноярск. 2006. № 11. С. 346–349.
- Чурилова Л.А. Деревянная культовая атрибутика энцев. Химико-лесной комплекс: проблемы и решения. Материалы Всероссийской конференции. 9–11 апреля 2001 г. Красноярск. 2001.
- Galina N. Gracheva. Nganasan and Enets shaman's wooden masks. SHAMANISM: Past and present. M. Hoppal, O.J. von Sadovsky (Eds.). Budapest; Los Angeles/Fullerton, 1989.
- Popov A.A. Die «kuojka» // OEM. Budapest. 1959. S. 23-37.



Рис. 1. Кафтан семейного койка Турдагиных (ТКМ)

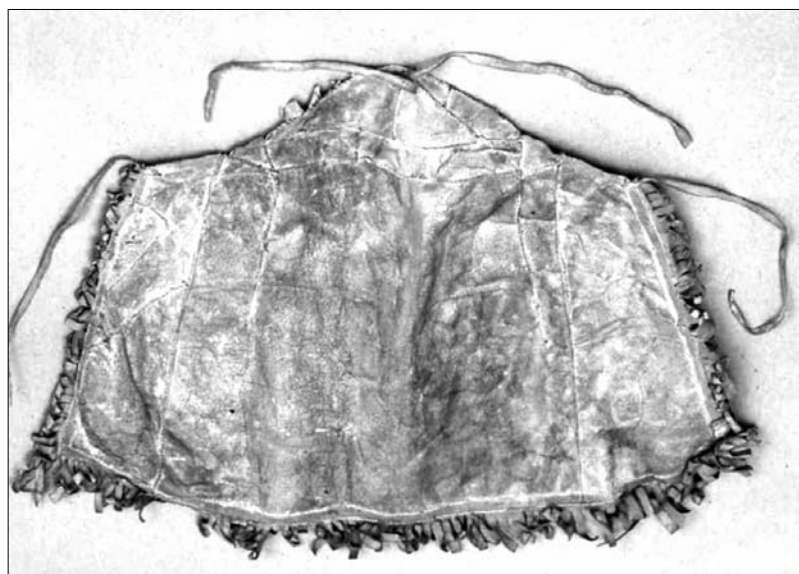


Рис. 2. Накидка к кафтану семейного койка Турдагиных (ТКМ)

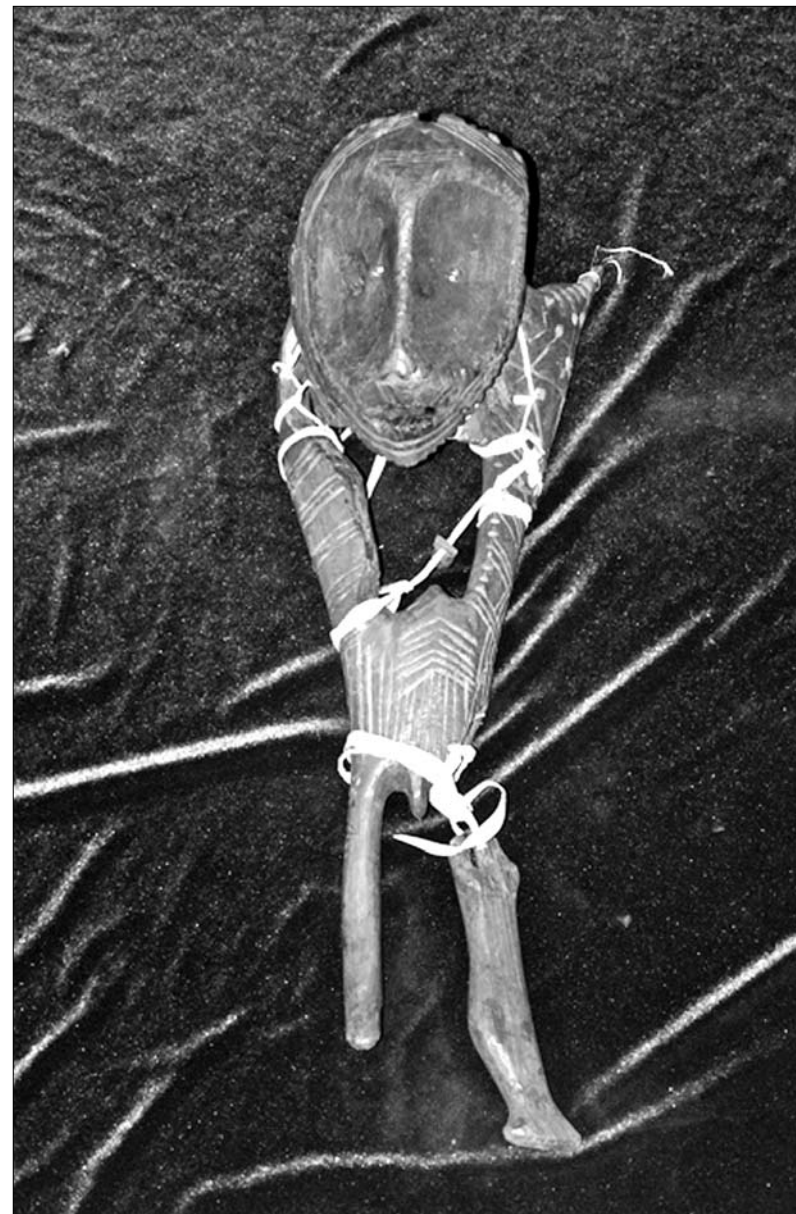


Рис. 3. Семейный койка Турдагиных (ТКМ)

ПРОСТОРЫ РОДНОЙ СТОРОНЫ

Ю.Б. Симченко

РЕВИТАЛИЗАЦИЯ ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЙ НАРОДОВ СЕВЕРНОЙ АЗИИ¹

В последние десятилетия у народов Крайнего Севера СССР, Центральной и Южной Сибири проявляется общая тенденция повышения национального самосознания. Как следствие этого процесса, существенные сдвиги обнаруживаются и в сфере духовной культуры, в частности, в области традиционных культов.

В целом эти процессы можно считать ревитализацией исконных религиозных установлений и форм религиозного поведения. Однако у разных народов в различных регионах явления ревитализации различных форм традиционной идеологии происходит по-разному: различен масштаб происходящих изменений, отличные черты имеют сами тенденции, различаются и области проявления идеологических установок. Вариабельность эволюционных течений в идеологии народов Северной Евразии в настоящее время в значительной степени обусловлена особенностями исторического процесса, условиями развития национальной культуры, характером влияний мировых религий, государственной политикой в этой области до и после установления советской власти.

Традиционная позиция царской администрации, в русле которой осуществлялись все мероприятия православной церкви, заключалась в ненасильственном распространении христианс-

тва и в полной веротерпимости по отношению к «иноплеменным» – т.е. к коренным жителям Северной Азии. Особенно эта тенденция выявляется на примере деятельности Российского Библейского общества, рассматривавшегося официальными властями в качестве некоего центра по распространению христианства православного толка. Это общество было основано в 1812 г. Его возглавлял обер-прокурор Святейшего Синода, а опекал – царь (Православный благовестник, с. 17–18; Вдовин, 1979, с. 4–8). Это общество, кроме центрального столичного, имело отделения в большинстве губернских городов России. Возглавляли отделения представители и духовных, и гражданских властей. В Сибири, применительно к нуждам коренных жителей, отделения Библейского общества были созданы в Тобольске и в Иркутске. Эти отделения занимались в основном переложением Нового Завета на языки коренных народов. Кроме работы, проводившейся в отделениях Библейского общества, переводами Священного писания были заняты и отдельные миссионеры, изучавшие языки своей паствы. Главным доводом о необходимости подобной работы служило убеждение, что Христово учение должно восприниматься через родной язык. Самый широкий размах упомянутые работы приобрели в первой четверти прошлого века. Тогда некоторые части Нового Завета – главным образом, Евангелие от Матфея, а также молитвы, символ веры и заповеди, были переведены на хантыйский и мансийский языки, диалект сибирских татар, диалект тазовских селькупов, европейских ненцев, подкаменно-тунгусских эвенков, бурят, чуванцев и чукчей (Пыпин, 1916, с. 51–62). Однако все попытки распространить канонические тексты, даже изложенные на родных языках новообращаемых, не имели ни малейшего успеха. Общее мнение миссионеров сводилось к тому, что распространение православия возможно лишь при коренном изменении образа жизни аборигенов Сибири и приближении их жизненного уклада к русскому, точнее – к христианскому. В некоторых миссиях христианско-просветительская работа стала принимать именно такие черты. Это и послужило причиной закрытия Библейского общества в 1826 г. и даже уничтожения его трудов. Деятельность его стала выглядеть особенно неприемлемо после выхода в 1822 г. «Устава об иноплеменниках», где со всей определенностью был провозглашен принцип религиозной

¹ Данная работа была написана Юрием Борисовичем Симченко в самом конце 1980-х – начале 1990-х годов и опубликована в виде отдельного очерка в книге: Симченко Ю.Б. Обычная шаманская жизнь. Этнографические очерки / Российский этнограф. Вып. 7. М. ИЭА РАН; КМЦ, 1993. С. 5–36.

терпимости. Весьма примечательно, что наиболее дальновидные церковные деятели приняли весьма активное участие как в разработке самого устава, так и в закрытии Библейского общества. Труды миссионеров, занимавшихся переводческой деятельностью, всё же не пропали даром – многие из них перенесли усилия на создание местных словарей, грамматик, создание простейшей письменности и т.п. языковедческие труды.

Таким образом, христианизация в Северной Азии не имела характера государственной политики.

Этим, отчасти, объясняются и более чем скромные успехи православной миссионерской деятельности за XIX столетие. По степени влияния христианства на Европейском Севере и в Сибири можно выделить несколько провинций.² По убывающим характеристикам их можно распределить следующим образом: североευропейская (территория расселения саамов, европейских ненцев и северных групп коми), обско-иртышская (территория расселения южных групп обских угров и селькупов, а также тобольских татар), даурская или забайкальская (территория расселения забайкальских тунгусов и бурят), южносибирская (Алтай, Тува и Хакасия), северосамодийская (территория расселения азиатских ненцев, северных селькупов, энцев, нганасан), североякутская (территория расселения юкагиров, северных якутов, эвенов, северных групп эвенков), чукотско-корякская (Чукотка и Камчатка, кроме её центральной части), нижеамурская (территория расселения нанайцев, ульчей, орочей, ороков, удэгейцев, нивхов). Эти подразделения, разумеется, до крайности условны и предлагаются только лишь для удобства рассмотрения региональных и этнических различий и идеологических процессов.

Кроме христианства, на традиционные культы народов Южной Сибири оказал ощутимое влияние ламаизм, проводниками которого были буряты и тувинцы различных групп. Мусульманство, распространившееся у значительной части татарских групп в Сибири, ощутимого влияния на общую картину традиционных верований не оказало.

² Термин был предложен Б.О. Долгих применительно к фольклору народов Сибири.

Зоной наиболее протяжённого контакта языческого и христианского населения был *Европейский Север*, населённый саамами и ненцами. Большинство саамов, как и другие финно-язычные немногочисленные народы этой зоны, было крещено ещё во времена образования Новгородских пятин и сохраняло при этом весь комплекс традиционных религиозных представлений, включающих обций культ сил природы, территориальные и промысловые культы, шаманизм³. Однако эти традиционные черты уже к началу нынешнего столетия у саамов приобрели характер пережитков на общем христианско-православном фоне. Такое положение возникло не столько за счёт усилий официальной церкви, сколько за счёт постоянного наращивания присутствия христиан среди коренных саамов. Значительное количество смешанных браков – образование разнорасовых семей, куда входили христиане, привели к скорейшему распространению христианских основ и их доминированию в кругу верований. С другой стороны, и пришлое население переняло от саамов целый ряд установлений сакрального характера, вошедших в качестве составной части местных верований и оказавших самое непосредственное влияние на все формы религиозного поведения. Так, пришлое население в большей части переняло саамские установления – почитание *сейдов* – священных мест и подавляющее большинство обрядов, связанных с охотничьим культом.

Советское время было отмечено преследованиями любых форм сакрального поведения. Гонениям подверглись в равной степени как христианство, так и шаманизм. Христианская церковь подверглась большому разгрому вследствие большей организованности и упорядоченности религиозно-культовой системы. Были закрыты церкви, упразднены церковные штаты и прекращены какие-либо службы. Традиционные религиозные установления оказались менее уязвимы, хотя постоянно подвергались критике со стороны всего советского и идеологического аппарата. Перманентное давление, несмотря на смену поколений, не привело к

³ Правильнее считать все перечисленные детали мировоззрения единой системой, рассматривающей устройство мира и положение в нём субъекта в зависимости от его природных качеств; способности непосредственно общаться с представителями идеального мира (шаманы) и общающихся с этим миром по принципу односторонней связи у шаманов.

полному исчезновению в идеологии как дохристианских, так и христианских форм. Сейчас трудно говорить о восстановлении во всём объёме прежней идеологической системы, но можно отметить, что тенденция к ревитализации её основ постоянно проявляется в форме жанров самодеятельности, связанных с прежними культами, в литературе, поэзии и пр.

Похожая, хотя и несколько отличная, картина духовного возрождения наблюдается и у европейских ненцев. Как известно, европейские ненцы были первыми из самоедоязычных народов, с которыми русское население вступило в контакт. Христианизация их шла совершенно другим, нежели у саамов, путём. Практически церковь не занималась обращением ненцев в христианскую веру в массовом порядке, вплоть до начала XIX в. Несмотря на давнее и тесное взаимодействие с русским поморским населением, ненцы не образовывали в значительных количествах смешанных с русскими семей и не перенимали основ оседлой жизни, идеологическим элементом которого было православие. На Канинском полуострове, в самоедских тундрах Европейского Севера ненецкие общности и русские поселения образовывали достаточно интегрированные коллективы, которые можно объединить в некий хозяйственно-культурный тип. Между поморами и ненцами протяжённое время существовал чётко регламентированный обмен, обеспечивавший более или менее комфортный симбиоз представителей разных народов. Так, ненцы снабжали русское население продуктами оленеводства. Следует иметь в виду, что именно в Заполярье и Приполярье олень меховое сырьё играет важнейшую роль, являясь почти единственным источником материалов для одежды. И поныне, в высоких широтах Русского Севера одежда из оленьих шкур является наиболее предпочтительной. Без оленьей меховой одежды был бы немыслим любой зимний промысел как на Канине, так и в Тиманской, Малоземельской и Большеземельской тундрах. В одежде из оленьего меха поморы уходили на морской промысел, охотились на льдах и ловили из-под льда рыбу. В свою очередь, ненцы получали от русских инструменты из металлов, хлеб, рыбу и различные бытовые изделия. Автору данной работы доводилось в деталях зафиксировать весь цикл симбиотической хозяйственной деятельности канинских ненцев Несской группы и нескольких коренных поморских семей посёлка

Несь, которая была строго согласована по времени, ассортименту и количеству обменных продуктов, а также распорядку основных христианских праздников и различных религиозных отправлений. Эти сведения можно считать достаточно корректными, т.к. они касаются сравнительно недавнего времени, подвергшимися в народной памяти незначительному искажению.

Первые европейские ненцы были окрещены лишь в 1822 г. (Хомич, 1979, с. 12–28) Незначительное количество крещёных ненцев послужили побудительной причиной для создания целого проекта внедрения христианства на Севере Европейской России. В 1824 г. Сийский митрополит Вениамин получил специальные полномочия и наставления в миссионерской деятельности. Одним из обязательных моментов действий двух специальных священников в Канинской, Тиманской, Большеземельской и Малоземельской тундрах было: «... войти в общение с самоедами и кротостью, благоприветливостью и другими пасторскими добродетелями снискать их доверенность, вникнуть в образ жизни, мыслей и наклонностей к обращению самоедов, раскрывая им ложность и тщету их веры, открывать им свет Евангелия и крестить по добровольном наставлении в вере...» (Вениамин архимандрит, 1855, с. 112). Миссия архимандрита Вениамина шесть лет путешествовала по ненецким тундрам и окрестила к этому времени 3303 человека, т.е. подавляющее большинство кочевого населения, построив три великолепных деревянных церкви, одна из которых в посёлке Несь дожила до нашего времени. Сведения, сообщаемые как самим Вениамином, так и подчинёнными ему священниками, полны свидетельств о том, что крещение носило чисто формальный характер. Никакого глубокого проникновения в христианские глубины философии ненцы не обнаруживали. Напротив, многие факты о приобщении их к православию носили несколько комический оттенок – большая охота звонить в колокола, например, и многое другое. Следует отметить, что архимандрит Вениамин и его духовное воинство строго придерживалось той программы, которая была им предписана Синодом. Они никогда не принуждали ненцев креститься без выражения ими собственного желания, хотя причины такового зачастую и были легковесны. Особенно в этой связи весьма примечательно, что русское православное духовенство не оказывало никакого давления на ненецких шаманов и

не препятствовало всем традиционным культовым отправлениям людей (Максимов, 1987, с. 61–63). Вместе с тем, представители церкви вели себя непоследовательно, сталкиваясь с объектами языческого культа. Так, миссия Вениамина уничтожила жертвенные места на Кийской вершине Канинского полуострова, священном урочище, носившем русское название «Козьмин перелесок», святилище на острове Вайгач и т.п. В то же самое время русское население этих мест проявляло совершенное уважение к местным ненецким святыням, подключаясь к сакральным актам, связанным с промысловыми культами. Русские промышленные люди вели себя по отношению к ненецким священным местам совершенно также как и ненцы. Они во многих случаях обращались за помощью и покровительством к шаманам, почитая их за равноправных с христианскими священниками духовнослужителей. Консistorские материалы по Архангельску полны сообщениями о всевозможных ересь и вольнодумствах русских, бросавшихся в глаза всем приезжим чиновникам из духовенства.

Советский период на Русском Севере с самого начала был отмечен принципиальной борьбой со всеми проявлениями веры. Были разорены все церкви, как это уже говорилось, кроме Несьской. Замечательная церковь в селе Пеша была разрушена, а Колвинская церковь превращена в клуб. Шаманы, открыто действовавшие и во времена самой интенсивной миссионерской деятельности, рассматривались в качестве специфических эксплуататоров, паразитирующих на невежественном народе. Именно шаманы подверглись жесточайшим репрессиям, что привело, в конечном итоге, к делегализации традиционных культов, замыканию ненецких общин и сокрытию национальной религиозной жизни от официальных властей. Все эти явления были характерны до недавнего времени. Последнее десятилетие, отмеченное отсутствием репрессий по отношению к религии, отмечается некоторым оживлением в области традиционных верований ненцев. Наиболее примечательным является тот факт, что по принципу наиболее сильного противодействия восстанавливаются именно христианские элементы синкретической духовной культуры. В настоящее время в ненецких чумах в оленеводческих бригадах можно увидеть христианские иконы и прочие атрибуты православия – лампы, северные кресты «со святыми на полях», бронзовые складни и т.п.,

хранившиеся до настоящего времени потаённо. Интересно и то, что старшее поколение, возившее этот сакральный инвентарь в специальных хранилищах, где возились и идолы, продолжает относиться к ним, как к фетишам, в то время как молодёжь, более осведомлённая в христианских принципах, ведёт себя по отношению к ним, как неверующий в православии, т.е. не богохульствуя, но и не проявляя духовного рвения. Среди молодёжи большим вниманием пользуются традиционные установления, касающиеся местных культов и шаманизма. Так, культурная жизнь Ненецкого автономного округа, отмечена борьбой за сохранение в качестве заповедных всех священных мест территории. Многие элементы шаманских действий восстановлены в ненецкой самодеятельности – народном искусстве. Полевые материалы автора свидетельствуют о том, что уважительное отношение к местным святыням и шаманистическим установлениям проявляют и северные группы коми, выпасающие олени стада на территории европейских ненцев.

Обско-иртышская провинция, населённая различными группами хантов, манси, южных селькупов и тобольских татар, подверглась миссионерскому воздействию гораздо ранее европейско-ненецкой. Усиленная работа христианских церковников практически началась ещё в XVIII в., затронув обширные земли по всему течению Иртыша и среднему течению Оби (Огрызко, 1941; Соколова, 1971; Из истории шаманства, 1976; Кулемзин, 1976, с. 3–118; Валеев, 1976, с. 320–331; Кулемзин, Лукина, 1977; Гемуев, Сагалаев, 1986). Особый толчок эта деятельность получила с появлением в Тобольске большой группы ссыльных, прибывших туда по Указу царя Петра I из пленных шведов и их союзников. Наиболее известными из них в наши дни являются швед Табберт (Страленберг), оставивший замечательное описание народов Сибири своего времени, и зять Мазепы, выпускник Киево-Могилянской Академии Григорий Новицкий, оставивший выдающееся этнографическое сочинение «Краткое сказание о народе остяцком». После победы Петра Первого под Полтавой значительно оживилась жизнь в Тобольске. В это время начинают строиться здания, подчёркивающие значение Тобольска в качестве Сибирской столицы (рентерей и пр.), увеличивается количество деятельных людей города, оживляется миссионерская и прочая деятельность.

Однако с самого начала церковные власти взяли направление на подавление местных культов и местных верований. В короткий срок уничтожаются древние святилища (Белогорье и др.), почитаемые фетиши свергаются и духовные пастыри начинают борьбу с самим институтом шаманизма.

Все эти резкие и необдуманные меры сразу же встретили отпор со стороны коренного населения региона. Известны случаи вооружённого сопротивления Христианскому воинству, в котором последнее терпело поражение. Вместе с тем, устанавливается традиция отдаления, сокрытия духовной жизни обских угров и южных самоедов от официальных властей. Постепенно формируется положение, которое можно охарактеризовать, как взаимную изоляцию. Церковные власти формально занимались миссионерской работой при неприятии и непротивлении коренных жителей. Эта ситуация практически сохранялась до установления советской власти на Тобольском Севере. Первые годы установления советской власти в данном регионе ознаменовались подавлением различного рода выступлений коренного населения, в которых зачастую лидировали шаманы – охранители интересов своих кровнородственных групп. Поэтому главные репрессии были обрушены именно на адептов традиционных культов, которых в принципе рассматривали в качестве классовых врагов, противников социалистического строя. Тем не менее, истребление шаманов не имело абсолютного успеха.

Первые советские просветители, приезжавшие в этот регион ещё в двадцатых годах, отмечали удивительную сохранность традиционных культов. Вытеснение исконной идеологии в послеволюционный период здесь шло по всем направлениям официальной системы. Традиционные верования порицались в местной печати и на радио, большую лепту в этот вопрос внесла школа. Однако и обские угры, и южные самоеды и притобольские тюрки не утратили основ традиционной веры. Всё это время у отдельных групп коренного населения оставались люди, обладающие шаманским даром, передавались основные принципы сакрального поведения по отношению к священным местам и другим культовым объектам, сохранялись знания о традиционных праздниках. В настоящее время отмечается ряд существенных утрат в духовной культуре Иртышско-среднеобской провинции. Однако

в качестве примера стойкости народных сакральных установлений можно привести бытование медвежьего праздника у хантов и манси, знания шаманской атрибутики и действий, а также полное сохранение промысловых обрядов (Прокофьева, с. 54-74). К этому следует прибавить, что в последнее десятилетие у обских угров, селькупов и тобольских татар постоянно нарастает интерес к своей традиционной культуре. Особенно это ярко проявляется в репертуаре самодеятельных ансамблей, где доминируют фольклорные номера, в литературе, которая всё более и более приближается по сюжетике и форме к народным жанрам, а также в сакральном повседневном поведении – восстановлении почитания священных деревьев, камней и прочего, в бережном отношении к священным местам и твёрдой позиции молодежи по вопросу восстановления родного языка и культуры.

Забайкальскую или Даурскую провинцию по степени христианизации весьма условно можно поставить на третье место после вышеупомянутых. Бурятское и местное тунгусское население провинции, бывшее шаманистами, испытало влияние двух мировых религий – христианства и в большей степени ламаизма (Михайлов, 1987).. Попытки христианизации бурят делались ещё в XVIII в., когда в 1681 г. была основана Даурская миссия. Менее чем через половину столетия была создана Иркутская епархия, которая и явилась организатором миссионерской христианской деятельности в Добайкалье и Забайкалье. Успехи христианизации в данном регионе за половину столетия выразились в нескольких десятках крещёных бурят и тунгусов, которые в основном жили при Даурской миссии или же при хозяйствах православных церковных чинов. Почти двадцать лет – в 1819–1840 гг. – христианство у бурят пытались распространять и английские миссионеры, которые, снискав общее расположение коренных жителей Селенгинского и Хоринского ведомств, всё же не смогли достичь сколько-нибудь ощутимых успехов. Миссионерская работа православных деятелей усиливается в 30-40 годах XIX столетия (Михайлов, 1979, с. 167). Церковь применяет новый приём, привлекая родовую верхушку к распространению православия, наделяя её при крещении рядом привилегий и получая от официальных властей поощрения за распространение главной религии империи. Иркутская и Забайкальская миссии действовали через

четыре десятка «станов», состоящих из церкви и церковного причта. Деятельность этих станов привела к тому, что к концу прошлого – началу нынешнего века имелось 85 тыс. крещёных бурят Идинского, Аларского, Тункинского и Кударинского ведомств.

Следует иметь в виду, что крещение бурят имело совершенно формальный характер и что новокрещённые люди считали всю православную церковную атрибутику простыми бурханами русских богов, к которым они относились с уважением, как ко всем богам вообще. Буряты никогда не теряли одного из главных культов – почитания *эжинов* – священных мест. Даже когда на этих местах поселились русские, они продолжали производить обрядовые действия, имевшие целью почитание традиционных святилищ. Буряты, оставаясь шаманистами, восприняли некоторые внешние формы христианства. Так, сохраняя сакральное отношение к культовой системе тайлаганов – обрядовых празднеств, буряты стали приурочивать их к христианским датам – к Петрову дню, в июне, к Ильину – в июле и к Покрову – в осенний период. В эти и другие праздники буряты ходили в русские церкви и ставили свечки «русскому бурхану», производя при этом традиционные шаманистические действия. Эти календарные тайлаганы были связаны и с тем значением, которое всё более и более приобретало земледелие, заимствованное от русского населения. В бурятском пантеоне появился образ Николая-чудотворца, покровителя земледелия. При этом верующими было высечено изображение Св. Николая в Тунке, где христианский святой имел типично монголоидный облик и пользовался почитанием в качестве традиционного бурятского бога (Астырев, 1891, с. 236). Христианские установления проникли в некоторые бурятские погребальные и прочие обряды. Однако христианство в Забайкалье и Прибайкалье имело мощного соперника в лице ламаизма. Буддизм, как и христианство, начинает проникать в бурятскую среду ещё в XVII в. Буддизм в форме тибетского ламаизма был зафиксирован у бурят ещё в 1689 г., когда из Монголии с ними пришли ламаисты с двумя ширетуями. В начале XVIII века из Монголии прибыли сюда 150 лам, которые были расписаны по различным бурятским родам. В последней четверти XVIII в. на территории бурят имелось уже 10 больших и 6 малых кумирен с 617 ламами, а в первой четверти девятнадцатого века число дацанов увеличилось до

18, а число лам – до 2600. В последующие годы число дацанов и лам удвоилось. До установления советской власти у бурят было уже 36 дацанов и 16 тыс. лам. Как и христианство, ламаизм не мог глубоко проникнуть во все сферы духовной и общественной жизни бурят. Особенностью бурятского ламаизма было то, что он включил в себя многие шаманистические культы, «обратив» в свою веру главных персонажей шаманского пантеона и включив в сакральные действия многие шаманистические установления.

Этот гибкий подход обеспечил бурятскому буддизму значительный успех. Он, конечно, не вытеснил шаманизм с его основных позиций, но он стал неотъемлемой частью той синкретической системы, которая сейчас представляет религиозную идеологию большинства бурят. Так, ламы включили в свою сферу культ родовых *обо* – святилищ в честь духов мест, а шаманские *эжины* получили ламаистские имена, стали особенно почитаться также видные божества шаманистов, как хан Шаграй и т.д. таким образом, к нашему времени у бурят в целом составила довольно пёстрая картина традиционных верований. Для Эхирит-Булагатских, Баяндаевских, Ольхонских и Качугских бурят, до которых мало доходили христианские и ламаистские веяния, основой верований продолжали оставаться шаманистические установления. Этноконфессиональное положение бурят нижнеудинских, аларских, балаганских и боханских отличается значительное проникновение христианских элементов на общем шаманистическом фоне. И, наконец, у бурят Забайкалья проявляются центрально-азиатские и индо-тибетские идеологические влияния. В этой ситуации и проявляются общие тенденции оживления различных религиозных форм людьми различных поколений. Известный исследователь бурятского шаманизма Т.Г. Михайлов отмечает, что наиболее социально действенная часть бурятского населения с возрастом, уйдя от официальной общественной жизни, начинает играть роль восстановителей традиционных форм религиозного поведения, традиционных культов и обрядов (Михайлов, 1987, с. 250). Они становятся организаторами культово-обрядовой стороны различных тайлаганов – празднеств и обычных действий, связанных с посещением примечательных мест. Обнаруживается совершенно определённый интерес со стороны молодёжи к подобным действиям, в настоящее время являющимися вехами

годового производственного цикла. Ревитализируется обрядовая сторона и многих гражданских актов – свадеб, рождений, смертей и прочих событий. Большим вниманием стали пользоваться и священные места, почитание которых также приобретает для местного населения обязательный характер.

Аналогичные процессы наблюдаются и в условно выделяемой *южносибирской провинции*, охватывающей территории Алтая, Хакасии и Тувы. Как в Забайкалье и Предбайкалье, у тюркоязычных народов Южной Сибири и тувинцев получил распространение ламаизм. Ламаистские религиозные центры в Туве возникли ещё в конце XVIII в. (Дьяконова, 1979, с. 150-178). В начале XX в. в Туве числилось около 22 ламаистских центра и приблизительно четыре тысячи лам. Как и у бурят, у тувинцев в то же время сохранялся институт шаманов и целый ряд дошаманистических культов, обряды которых (напр., *оваа дагыр* и др.) могли осуществляться и без участия религиозных функционеров (Вайнштейн, 1960, с. 173–175). В последние годы в Туве общенародный характер приобрели выступления в защиту священных мест (горы Хайракан и пр.), исторических памятников, имеющих сакральный характер. В значительной степени оживилась деятельность шаманистов.

Весьма похожие процессы происходят и в хакасском обществе, хотя иновлияния в традиционной духовной культуре у хакасов глубже, чем у тувинцев и алтайцев. Хакасы были, по большей части, принудительно крещены ещё в начале XVIII в. С расселением значительных по численности групп русского населения на территории Минусинской котловины возникает разветвлённая церковная сеть, осуществившая поголовное крещение хакасов уже к концу XIX – началу XX вв. (Шибеева, 1979, с. 150–179). Исключение составляли шаманы, которые считали, что христианство и шаманизм являются антагонистами. В начале нынешнего века оказались крещёнными и шаманы. Религиозный синкретизм утвердился окончательно. Народные верования рассматривали христианских священников и шаманов в качестве посредников между мирами христианских божеств и традиционных персонажей тюркского пантеона. В обычной жизни шаман подлежал власти христианской стороны, а когда снимал с себя крест – миру традиционных божеств. Считалось, что если православный священник снимает крест, то и он станет доступен действиям языческих духов.

В последние годы среди хакасской молодёжи усилился интерес, как к христианским, так и древнетюркским идеологическим установлениям.

Следующей по степени трансформации под влиянием инородных воздействий идёт *северосамодийская провинция*, куда относятся аборигены Таймыра, Гыдана и Ямала – разные группы азиатских ненцев, северные селькупы, энцы, нганасаны и кеты среднего Енисея.

Относительно перечисленных народов можно вполне обоснованно утверждать, что их религиозная система не была затронута в основе инновациями типа христианства. Христианизация Тухаранского севера мыслилась адептами церкви в качестве последовательного распространения идей через систему церковных учреждений. Попытки христианизации аборигенов Таймыра предпринимались ещё в XVIII в., когда были построены первые церкви в селе Дудинском и в зимовье Хатангском. Тогда же сформировались их причты – примерно, в последней трети века. Эти церкви изначально преследовали цель духовного обслуживания христианского населения, возникшего на линии Дудинка на Енисее – устье Хатанги (Грачёва, 1979, с. 29-49). Имеются данные о том, что Хатангский Введенский приход существовал ранее 1707 г., который является самой ранней датой его упоминания. Это положение было обусловлено событиями конца XVII в. на Севере, когда была упразднена знаменитая Мангазейский русский форпост на реке Таз. Как можно судить по архивным данным, большинство русского населения Мангазеи перешло на соседний Таймырский полуостров, где и возникла ощутимая прослойка новопоселенцев – христиан. Можно предполагать, что именно они перенесли в устье Хатанги и церковное строение вместе с духовнослужителями, что и послужило дальнейшей базой для создания церковной сети на полуострове. Эти церкви, равно как и миссионерская деятельность, оказали ничтожное влияние на духовную жизнь коренного населения.

1. Вокруг русских промышленников, расселившихся по «дороге» от Дудинки до Хатанги, оседали другие пришельцы (соседи самоедоязычных автохтонов Таймыра: якуты и эвенки). Противопоставление этих людей коренным жителям привело к постепенному перемешиванию этих трёх этнических компонентов, в

результате чего уже к середине XIX в. здесь возникло население, называвшее себя по имени эвенкийского рода – Долганы (кроме этого, из эвенков на Таймыре жили представители родов Донгот и Эдян), говорившее на диалекте якутского языка и исповадовавшее синкретичную веру, состоявшую частью из христианских установлений, а частью – из представлений языческих культов якутов, эвенков и соседей – нганасан (Долгих, 1963, с. 92–141). Если и можно говорить о каком-то достаточно эффективном взаимовлиянии в области мировоззрения, то, пожалуй, традиционные языческие установления здесь сыграли большую роль, нежели христианское вероучение со всем его церковным аппаратом. Долганское и русское старожильское население, быстро растворившееся в долганском, несмотря на принятие внешней христианской атрибутики, исповедовали в полном объёме те верования, которые были у коренного населения ко времени появления новых людей. Из числа и русских старожилов, и долган формируется институт шаманов. Эти шаманы восприняли весь комплекс шаманский действ, привнеся свои элементы, укладывающиеся в рамки общих принципов. Наконец, в той же полной степени исповедовались и все местные культы промыслового, анимистического характера, повсеместное распространение имел фетишизм. Здесь весьма наглядно сказался довольно распространённый эффект приоритета автохтонных культов. В Северной Сибири особенно ярко проявляется этот эффект при частых и постоянных передвижениях людей (Кулемзин, 1984, с. 82–103). При формировании новопришлого населения на какой-то территории, занимаемой прежде другим народом, или же при дисперсном расселении иммигрантов не происходило замены одних культовых установлений другими. Прежде всего, пришлое население воспринимало круг верований, связанных с почитанием разных мест данной территории. Практически все собственные установления в этой области верований пришлое население переносило на новые условия. Как правило, иммигранты принимали и автохтонные формы сакрального поведения, по больше части совпадавшие с аборигенными.

Через сравнительно непродолжительное время на определённой территории, занятой пришлыми людьми или же населением, перемешавшимся вследствие прихода новых групп, образовывалась система сакральных установлений, основу которой состав-

ляли автохтонные элементы и в значительно меньшей степени – новые, пришлые. Для Таймыра проводником христианских идей оказалась не столько официальная церковь, сколько вновь сформированный долганский народ, основу верований которых всё же составляли языческие культы. Через долган, точнее – через долганских и старожильческих шаманов в нганасанско-энецкий шаманизм проник культ православного святого Николая Мирликийского. Как известно, культ Святого Николы в православной церкви имеет некий «народный» оттенок. Традиция считает его покровителем всех тружеников и в особенности путешествующих по суше и воде. На Русском Севере Святой Николай почитался превыше прочих святых и даже главных персон христианского пантеона, т.к. считался способным принимать конкретные решения без согласования с Богом Отцом. Народное поверье гласило, что ему «вперёд божья милость дарована» и поэтому от него и можно ждать быстрой помощи, в которой так нуждаются постоянно и мореходы, и промышленники, и путешествующие по таким землям, как Арктика. Николай Мирликийский стал вполне «штатным» духом-покровителем таймырских шаманов. Он получил нганасанское имя «Микулуска (в долганском произношении) – баса-динта», т.е. Николай – Железный Лук и постоянно призывался во время шаманских камланий. Несмотря на постоянные попытки официальной церкви распространить христианское вероучение, воздействие этих людей, пожалуй, и ограничивались этим единственным фактом (Фигуровский, 1903; Рычков, 1915; Макарий, 1907; Костров; Кривошапкин, 1865; ЕЕВ, 1885, №№ 9, 10, 11, 20; 1907, № 7 и др.). Автору данной работы известны случаи, когда нганасаны выходили к миссионерам креститься каждый раз, когда те посещали тундры, называясь новыми именами и получая каждый раз подарки, положенные при крещении.

Гонения традиционных верований начались с установлением советской власти на Таймыре и Туруханском Севере вообще. Различного рода просветители занимались уничтожением долганских, нганасанских и энецких фетишей, отбирали идолы у тундрового населения и жестко преследовали местных шаманов. Шаманы старшего поколения, действовавшие в тридцатые годы, стали скрывать свою деятельность. Шаманы более поздней формации – Дюмнюме Костеркин, его брат Тубяку – сыновья извес-

тного в прошлом шамана Дюходэ, не избежали тюрьмы и преследований вплоть до начала шестидесятых годов. Именно с этого времени на Таймыре власти практически прекратили давление на адептов традиционных культов. Собственно говоря, исполнение традиционных установлений, как и шаманские акты, благодаря укладу жизни и верованиям предков никогда не прекращались в тундре. Положение попросту легализовалось и сразу же получило отзыв у молодого поколения. Так, многие долганские молодые люди стали открыто проявлять интерес не только к языческим элементам веры, но и к христианству. Это связано, в первую очередь, с тем, что легализовалось хранение и почитание христианских культовых аксессуаров – икон на дереве и бронзовых крестов, евангелий, различных самоделок, принадлежавших ещё русским землепроходцам по самым приблизительным датировкам.

Шаманские акты стали неременным атрибутом главных мероприятий в художественной самодеятельности. Нганасанские шаманы выезжали даже в Москву для участия в разного рода фестивалях, где они устраивали самые настоящие камлания (Симченко, 1989, с. 19–22). Действия же шаманов в тундре и в посёлках обрели роль неменных периодических действий. Известно, что шаманской деятельностью начали заниматься несколько молодых людей, сделав для этого бубны и все необходимые атрибуты. Повсеместное распространение у молодёжи, особенно занятой в промысловых отраслях хозяйства, получили традиционные фетиши.

Приблизительно ту же степень христианизации, что и коренное население Таймыра, обнаруживают и аборигены Ямала и близлежащих территорий – азиатские ненцы, северные селькупы и др. Нижнеобские ненцы в своё время проявляли меньше терпимости по отношению к христианизации, нежели их восточные воинственные соседи – энцы и нганасаны. В самом начале XVIII века азиатские ненцы даже совершали воинственные набеги на крещёных хантов (поход под предводительством Нарты и Питичи в Ляпинскую волость и др.). Мероприятия миссии Вениамина на Европейском Севере вызвали лишь обособление ненцев за Уралом и их постоянное противодействие Обдорской православной миссии. Начиная с 1841 г., церковные власти стараются набирать в училища ненецких и хантыйских детей. Однако и это не возме-

ло ожидавшегося эффекта – взрослые ученики духовных школ, как правило, возвращались к традиционному укладу жизни и верованиям предков. Практически азиатские ненцы вплоть до нашего времени сохраняли весь комплекс традиционных верований северных самодийцев-оленьеводов. Сейчас, как и повсеместно на Севере, национальное общественное движение направлено на сохранение прежних культовых мест и легализацию национальных культовых систем.

Североякутская провинция, включающая условно разные по происхождению народы Севера Восточной Сибири – юкагиров, северных якутов, эвенов, северные группы эвенков и русских старожилов – отличается более или менее одинаковым характером процессов ревитализации традиционных религиозных форм, несмотря на этническую неоднородность и явные отличия в области христианизации. Большинство якутов было крещено. Юкагиры также в основном крестились без какого-либо сопротивления под влиянием русского старожильского населения, составившего значительные группы на Индигирке и в устье Колымы. Для русских групп было весьма характерно достаточно быстро ассимилироваться группами коренного населения. Так, слились с северными якутами некоторые небольшие русские общности на Вилюе и Лене, группы русских людей на Яне были поглощены эвенками. Русские в Походске, Русском Устье, Крестах Колымских и пр. поселениях на Севере Якутии сами ассимилировали часть коренного населения. Для них и был характерен крайний религиозный синкретизм, сочетавший в равной степени элементы христианства и шаманизма (Биркенгоф, 1972; Курилов, 1975, с. 307; Попова, 1981, с. 233–257; Мазин, 1984; Алексеев, 1984). Были известны случаи, когда православные священники, проведя несколько лет в тундре в качестве миссионеров, слагали с себя сан и полностью натурализовались.

Восстановление прежней веры в последнее время здесь выражается в активизации деятельности последователей традиционных культов. Многие шаманы занимаются открытой практикой. В центральном медицинском учреждении г. Якутска создано специальное подразделение по изучению лечебных приёмов шаманов. Описание отправок языческих культов постоянно фигурирует в произведениях современных национальных писателей.

В этнографической научной литературе публикуются фольклорные материалы, отражающие традиционные верования, которые пользуются большой популярностью у самой широкой общественности. Процессы, происходящие на севере Якутии, отличаются как бы освобождением от христианских заимствований и самостоятельном процессе реконструкции традиционных установлений в идеологической сфере.

Чукотско-корякский ареал отличается, прежде всего, крайней самобытностью, полной независимостью от каких-либо влияний со стороны официальной церкви в дореволюционный период. Практически с христианскими церковными деятелями сталкивались лишь западные чукчи, жившие в контакте со смешанным населением низовьев Колымы. Из них отмечено лишь несколько человек, крестившихся в детстве и впоследствии вернувшихся к традиционному состоянию. Чукчи и коряки в целом и в советское время сохранили независимый комплекс сакральных воззрений и действий. Интерес к исконным сакральным установлениям в наши дни проявляется во всех сферах деятельности как оленеводов, так и морских зверобоев. Автору данной работы приходилось наблюдать поведение людей различных возрастных групп в обыденной жизни и во время специальных обрядов, совершаемых в традиционно установленном порядке. Так, обычный забой оленей для повседневных нужд и сейчас оставался (в соответствии с верованиями оленеводов-чукчей и коряков) как сакральный акт: олень традиционно закалывался ножом или копьем в сердце, под тушу подстилались ветки полярной ивы, обладающие магическими качествами, оленя традиционно «поили», устраивался жертвенник из оленьих рогов и т.п. Полный круг действия при забое домашних оленей, описанный ещё в середине прошлого века, исполнялся людьми разного возраста. При общественных работах в стаде приносились в жертву собаки, перед работой в корале по разбивке стада перед отёлом совершались трапезы – елась обрядовая пища (колбаса «рорат» и т.п.), осуществлялись моления, посвящённые общему благополучию стада и т.п. У морских зверобоев приходилось видеть круг обрядов, связанных с расконсервацией байдары, магические действия с головами добытых моржей и т.п. (Вдовин, 1976, с. 217–254). Наконец, в этой зоне восстановился традиционный

цикл годовых праздников. В целом чукотско-корякский ареал по степени сохранности традиционной идеологии и процессов её ревитализации стоит на одном из первых мест среди аборигенов Северной Азии.

Относительно единые черты носят явления конфессиональной ситуации в зоне, которую можно условно назвать *нижнеамурской*. К ней относится целый ряд тунгусоязычных народов (нанайцы, ульчи, удэхэ, ороки, орочи, негидальцы), а также нивхи низовьев Амура и Сахалина. Воздействие христианской церкви на коренное население Приморья началось ещё в XVII в., когда русские беглые крестьяне и другие переселенцы в Даурию приводили с собой священников, нередко силой. Так был приведён в Албазин основатель двух монастырей Гермоген (Смоляк, 1976, с. 123–160; Сем, 1979, с. 197; Таксами, 1976, с. 203–216). Впоследствии по Нерчинскому договору 1689 г. проникновение русских людей в Приамурье вообще было ограничено на длительное время. Царские же указы местной администрации строго запрещали оказывать на коренных жителей какое-либо давление, особенно во всех вопросах веры. В первой половине XIX в. в Приамурье и в Приморье появляются не только православные миссионеры, но и католические проповедники, пытавшиеся привлечь на свою сторону население столь богатого края. В 1856 г. по представлению знаменитого архиепископа Камчатского Вениамина учреждается Амурская миссия, на которую и были возложены все заботы по христианизации аборигенов зоны. К началу семидесятых годов эта миссия имела уже четыре стана: Верхнеамурский, Среднеамурский, Нижнеамурский и Южноуссурийский. С наибольшей лёгкостью осуществлялось крещение нанайцев. Священники при этом отмечали, что христианские каноны Амурские автохтоны принимали как добавление к существующим традиционным культам, хотя крещены были к концу века более 80% нанайцев и значительное количество представителей других народов. При этом в полной мере сохранялись и шаманские установления, традиционные празднества и прочие отправления исконных культов. Более того, христианская символика – кресты, металлические иконки и пр. становятся непременными предметами шаманских действий.

Синкретизм народов Амура в отличие от синкретических черт верований других народов Сибири отличается и тем, что он включил многие элементы и буддизма, и моизма, проникавшие в аборигенную среду от южных соседей.

В настоящее время амурские народы также переживают период известного возрождения интереса к традиционным формам религии, религиозного поведения, как важнейшим элементам национальной культуры вообще.

Литература

- Алексеев Н.А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1984.
- Астырев И. На таёжных прогалинах. М., 1891.
- Биркенгоф А.Л. Потомки землепроходцев. М., 1972.
- Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы. Л., 1960.
- Валеев Ф.Т. О религиозных представлениях западносибирских татар // Л., 1976. С. 320-331.
- Вдовин И.С. Природа и человек в религиозных представлениях чукчей // ПИЧВРПНСИС. 1976. С. 217-254.
- Вдовин И.С. Предисловие // ХИЛУКНС. 1979. С. 4-8.
- Вениамин архимандрит. Самоеды мезенские // Вестник Российского Географического общества. 1855. Ч. 14. С. 112.
- Гемуев И.И., Сагалаев А.М. Религия народа манси. Новосибирск, 1986.
- Грачёва Г.Н. К вопросу о влиянии христианизации на религиозные представления нганасан // ХИЛУНКС. 1979. С. 29-49.
- Долгих Б.О. Происхождение долганов // Сибирский этнографический сборник V. М., 1963. С. 92-141.
- Дьяконова В.П. Ламаизм и его влияние на мировоззрение и религиозные культы тувинцев // ХИЛУНКС. 1979. С. 150-178.
- ЕЕВ – Енисейские епархиальные ведомости. 1885. №№ 9, 10, 11, 20; 1907. № 7. Из истории шаманства. Томск, 1976.
- Костров И.А. Очерки Туруханского края. Западносибирское отделение Российского Географического Общества. СПб, 1857. Кн. 4.
- Кривошапкин М.Ф. Енисейский округ и его жизнь. СПб, 1865.
- Кулемзин В.М. Шаманство васюганско-ваховских хантов // Из истории шаманства. Томск, 1976. С. 3-118.
- Кулемзин В.И. Природа и человек в верованиях хантов. Томск, 1984.
- Кулемзин В.М., Лукина Н.В. Васюганско-ваховские ханты в конце XIX – начале XX вв., Томск, 1977.
- Курилов С.И. Новые люди. М., 1975.

Мазин А.И. Традиционные верования и обряды эвенков-ороченов. Новосибирск, 1984.

Макарий. Голос с северного полярного круга // Енисейский церковный вестник. 1907. № 48.

Максимов С.В. Годы на Севере. Ч. 3. М., 1987.

Михайлов Т.М. Влияние шаманизма и христианства... // ХИЛУКНС. 1979.

Михайлов Т.М. Бурятский шаманизм. Новосибирск, 1987.

Огрызко И.И. Христианизация народов Тобольского Севера в XVIII в. Л., 1941.

ПИБВРПНСИС – Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976.

Попова У.Г. Пережитки шаманизма у эвенов // Проблемы истории общественного сознания у аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 233-257.

Православный благовестник. 1898. № 2. Приложение

Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов о мире // Сб. МАЭ. Т. XX. М.:Л., 1961. С. 54-74.

Пыпин А.И. Религиозное движение при Александре I. Пг., 1916.

Рычков К. Поездка в северо-восточные тундры Туруханского края из села Дудино. М., 1915.

Сем Ю.А. Христианизация нанайцев, её методы и результаты // ХИЛУНС. 1979.

Симченко Ю.Б. Компьютер для шамана // Северные просторы. 1989. № 1.

Смоляк А.В. Представления нанайцев о мире // ПИЧВРПНСИС. 1976. С. 123-160.

Соколова З.П. Пережитки религиозных верований у обских угров // Сб. МАЭ. № 27. Л., 1971.

Таксами Ч.М. Представления о природе и человеке у нивхов // ПИЧВРПНСИС. 1976. С. 203-216.

Фигуровский А. Туруханская миссия // ЕЕВ. 1903. № 23.

ХИЛУКНС – Христианство и ламаизм у коренного населения Сибири. Л., 1979.

Хомич Л.В. Влияние христианизации на религиозные представления и культы ненцев // ХИЛУКНС. 1979. С. 12-28.

Шибаета Ю.А. Влияние христианизации на религиозные верования хакасов // ХИЛУНКС. 1979.

З.П.Соколова

«РЫБОЯДЦЫ» С РЕКИ ВАХ¹

Мне посчастливилось работать с Юрием Борисовичем Симченко в одном секторе на протяжении нескольких десятилетий. Он был очень ярким, жизнерадостным, остроумным и творческим человеком. В нашу среду он буквально ворвался со своей интересной и талантливой книгой «Тамги народов Сибири XVII века» (М., 1965). В ту пору издать собственную книгу было не просто; существовал определенный лимит на академические издания, а издаваться где-либо в ином месте, чем издательство АН СССР, мы и помыслить не могли, это была привилегия очень немногих избранных. У нас в секторе, кроме старейшего сотрудника – Б.О. Долгих, ни у кого тогда еще не было опубликованных книг. А через 11 лет Юрий Борисович издал своих «охотников на оленей»,² книгу, которая, как и «тамги», до сих пор будоражит мысль исследователя. Вообще он был щедр на идеи, постоянно фонтанировал ими, занимался широким кругом проблем на примере всех народов севера Евразии. Он много ездил в экспедиции, практически ежегодно, в том числе проехал с запада от Кольского полуострова на восток до Чукотки, собрал интереснейшие материалы. К сожалению, эта грандиозная северная экспедиция научно не была описана, материалы ее рассыпаны в основном в его блестящих научно-популярных книгах («Тундра не любит слабых», «Ачайваямская тундра», «Зимний маршрут на Гыдане»), остались в памяти тех, кто слышал его рассказы, а рассказчик он был великолепный! Рассказывал он так мастерски, артистично, что сюжеты вставали перед слушателями как живые картины. Это нашло отражение в его научно-популярных работах, написанных хорошим художественным языком.

¹ Публикуется в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России».

² Симченко Ю.Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии: Этнографическая реконструкция. М., 1976.

В память о нем я хотела бы вернуться к своим экспедициям, в том числе и запечатленным в научно-популярных работах, которые я писала не без влияния Юрия Борисовича и его непосредственной помощи в их издании, когда он тесно был связан с издательством «Мысль». Самая первая такая моя книга «Страна Югория» (1976) была переиздана в расширенном варианте на немецком языке в 1982 г.³ В нее вошла новая глава о моей поездке на р. Вах в 1957 г. Здесь я представляю один из вариантов той главы, несколько более широкий, чем опубликованный (данной главе книги предшествовала глава, посвященная моей поездке на р. Казым в 1956 г. в составе экспедиции Ханты-Мансийского окружного музея).

Как спрямить путь по реке?

Моя первая самостоятельная этнографическая экспедиция состоялась на следующий год. Маршрут к ваховским хантам снова пролегал через Тюмень и Ханты-Мансийск, но далее не на север, а на восток, в Нижневартовский (тогда Нижне-Вартовский) район, на правый приток Оби реку Вах. Тогда этот район назывался Ларьякским и его центр находился в старинном селе Ларьяк.

Нас двое – я и моторист, житель г. Ханты-Мансийск Александр Михайлович Сумкин. Как и на Казыме, мы собираемся подняться вверх по реке – до поселка Корлики на попутном транспорте, а оттуда спускаться вниз по реке на своей мотолодке. Но лодку нам еще предстоит найти.

Как всегда, много времени уходит на подготовительную работу. Из Ханты-Мансийска мы отплываем только через две недели после моего прибытия из Москвы. Два дня пути вверх по Оби до Нижневартовска пролетели незаметно. Остались позади Сургут, маленькие пристани с встречающими и провожающими, и вот вдаль показался Нижневартовск. Сейчас это город-новостройка, с современными улицами, блочными домами со всеми удобствами, а в то время это был небольшой, неуютный и пыльный поселок, мало кому известный, состоящий из нескольких улиц, застроенных малоинтересными однообразными деревянными домами. Почти все его население было русским. Квартировавшая в

³ Sokolowa S. Das Land Jugorien. Moskau-Leipzig, 1982. S. 66-97.

поселке Новосибирская геофизическая экспедиция вела в окрестностях поиски нефти и газа.

В районный центр Ларьяк из Нижневартовска регулярно ходил небольшой пароходик с оригинальным названием «Баррикадист». На нем мы и отправились дальше, уже по реке Вах.

Пожалуй, пейзажи на обских притоках, будь то Северная Сосьва или Казым, Юган или Вах, мало чем отличаются друг от друга. То же извилистое русло реки, бесконечное чередование поворотов то вправо, то влево, берегов – или низких, заросших тальником, или высоких, покрытых хвойным лесом, или песчаных боровых террас, то же безлюдье и лишь изредка встречающиеся на берегах следы пребывания человека – остовы чумов или небольшие селения. Но в чем им не откажешь – так это в живописности и прелести лесных видов. И хотя каждый пейзаж, открывающийся за новым поворотом реки, кажется чем-то уже знакомым, он все же не тот, что только что остался позади...

Меня по-прежнему в этой поездке интересует проблема истории развития поселения и жилища хантов. Но передо мной стоят и другие задачи, в частности, изучение современного хозяйства, культуры и быта хантов. Поскольку в прошлом они, наряду с другими народами Крайнего Севера, были наиболее отсталыми в социальном плане и эксплуатируемыми, Коммунистическая партия и Советское правительство большое внимание уделяли мероприятиям, способствующим тому, чтобы в короткий срок помочь этим народам выровняться в своем развитии с остальными народами Советского Союза. В этом отношении много сделал существовавший в 1924–1936 гг. при Советском правительстве Комитет содействия народам Севера (Комитет Севера). Благодаря его деятельности хозяйству народов Севера была оказана помощь, были приняты меры к развитию на Севере здравоохранения, просвещения, учеными создана письменность для народов Севера, в том числе для хантов и манси. Большую помощь работе Комитета Севера оказывали этнографы. Эта традиция сохранилась.

В год моей поездки на Вах вышло специальное постановление ЦК КПСС и Совета Министров СССР «О мерах по дальнейшему развитию экономики и культуры народностей Севера». В нем предусматривался ряд мер для дальнейшего подъема хозяйства, развития культуры и реконструкции быта коренного населения

Крайнего Севера. В подготовке его принимали участие и этнографы нашего Института.

В те годы мы, этнографы, занимающиеся изучением народов Севера, не только изучали их современную и традиционную культуру, но и занимались чисто практическими делами – изучением бюджетов хозяйств, материального положения населения, определением рентабельности отраслей хозяйства, естественным приростом населения, состоянием медицинской помощи этому населению, вопросами образования, проблемами снабжения промышленными и продовольственными товарами и т.п.

Поселок Ларьяк расположен на невысоком левом берегу р. Вах. В те времена он был небольшим и сплошь деревянным. Сразу же на окраине поселка начинался лес. В Ларьяке была конечная остановка парохода, дальше река была узкая и мелкая.

Мы остановились в школе. Во дворе поставили палатку для ночлега, а вещи и оборудование сложили в одном из классов. На поиски лодки и подготовку к отъезду ушла еще одна неделя. Лодку пришлось покрасить, краска оказалась бордовая, яркая – лодка хорошо смотрелась на воде. Мотор у нее – подвесной «Стрела», скорость у него маленькая, но это все же лучше, чем идти на веслах. Мы получили бензин и были готовы к отплытию. Но до самого дальнего поселка Корлики мы должны подняться с попутным транспортом, чтобы сэкономить бензин и время. Таким оказался катер, который вел две баржи с продовольствием и горючим по реке. Погрузив лодку на баржу, мы тронулись в путь.

На барже мы оказались не одни: из районного центра в Корлики возвращались несколько жителей поселка: с учебы в Ханты-Мансийске, Тобольске на каникулы ехали студенты, в верховья Ваха поднималась группа геологов. Баржа – вместительная, ее каюта, расположенная в центре, забита продуктами, и все мы едем на палубе, расположившись живописными группами, кто где сумел. Одни дремлют, другие играют в карты, шахматы, domino, третьи читают, а некоторые, как и я, любуются природой, причудливыми изгибами реки, нависшими над водой деревьями и кустами. Река петляет, извивается по низине. Ее петли так глубоки, что пройдя несколько километров от одного поворота до другого, мы тем не менее мало удаляемся от того места, откуда начали свой путь по дуге.

Катер совсем небольшой, но его мощи хватает на то, чтобы вести вверх по течению две сильно нагруженные баржи. Моторист – молодой местный парень. Он один за рулем, а позади него едет кампания молодых шумных парней. Очевидно, от скуки на одной из маленьких остановок он согласился посадить рядом с собой одного из геологов, заскучавшего в своей кампании. На беду у него оказалась карта речного бассейна Ваха. Надо сказать, что местные мотористы ходят по Ваху без карт, они на память хорошо знают основное русло реки и никогда не сбиваются с пути. По известным им одним приметам они правильно выбирают путь. Надо думать, и наш моторист неплохо знал свое дело, но сила печатного слова взяла верх. Они с геологом решили спрямить путь по реке и пройти его не по основному руслу, а по протоке.

Река Вах, как и многие речки, впадающие в Обь, имеет много притоков и проток – старых или параллельных русел реки, прорезающих острова. Некоторые из них действительно короче основного русла в два–три раза. Ханты-рыбаки часто пользуются ими – на них и течение спокойнее, они уже и безопаснее в сильный ветер. А если рыбак идет на легкой весельной лодочке-калданке, он берет ее на плечо и переходит через перешеек в основании петли реки, экономя время и силы.

Нашим попутчикам тоже, очевидно, надоели бесконечные изгибы реки и они решили пройти путь быстрее. Проточка, в которую мы зашли, совсем узкая, не более 10 м. Берега сразу же обступили нас, а комары с жадностью набросились на пасажиров. Но чего не вытерпишь ради ускорения пути! К тому же вокруг необычайно красиво: свежая зелень побережья, в которой мелькают незабудки и лютики, лесистые берега и дремучие чащи с исковерканными бурей деревьями-великанами... Погода дивная – чистый воздух, тепло яркого солнца, прохлада прозрачной воды, первозданная тишина вокруг – все это завораживало.

Через 10–15 минут все пассажиры, налюбовавшись природой и похвалив геологов за находчивость с картой, занялись своими делами. Однако хвалить их было не за что: не прошло и трех часов пути, как перед нами возник большой залом – так здесь называют место на реке, перегороженное упавшими деревьями. Видно, недаром эта протока нигде не значилась как судоходная. Оказалось,

что геологи не умнее местных жителей, пользующихся основным руслом реки.

Пришлось поворачивать обратно. Но это было гораздо труднее, чем войти в протоку: она крайне узкая, а на хвосте у катера две баржи и одна из них – с горючим. Перспектива столкнуться с ней никого не обрадовала. Тут уж никто не торопился. Вдоволь накричавшись и отдав добрую порцию советов бедному мотористу, потихоньку-полегоньку мы все-таки кое-как развернулись и пошли по протоке, а потом снова по Ваху. Передвижения с попутным транспортом всегда сопряжены с подобными приключениями.

Итак, 8 июня я выехала из Москвы, 11 прибыла в Ханты-Мансийск и лишь 14 июля мы достигли поселка Корлики, где должна была начаться настоящая полевая работа. Больше месяца ушло на дорогу до места, подготовку и организацию поездки, поиски мотолодки и ожидание попутного транспорта. Особенно сложно найти лодку: те, у кого она есть, и сами в ней нуждаются, а кто мог ее дать нам – сам не имеет...

Конечно, этот месяц не прошел даром. Я много поработала в музее г. Ханты-Мансийска, окружных и районных организациях над экономическими и статистическими материалами, но все это была не полевая работа, ради которой предпринята экспедиция.

Сейчас почти все населенные пункты в Сибири можно добрать с помощью авиатранспорта за два-три дня. Но погода бывает нередко капризна, и снова приходится ждать, ждать, ждать...

Кочуют ли рыбаки?

Поселок Корлики находится в нижнем течении, почти в самом устье притока Ваха Коралькы-йоган (в просторечии Корлик). Названия речки и поселка – селькупские, а не хантыйские. На самодийских языках – а к ним принадлежит и селькупский – это слово означает «журавлиный». Журавль считался предком одной из групп селькупов.

Здесь, в верховьях Ваха, еще сравнительно недавно, несколько столетий назад, рядом с хантами жили селькупы, переселенцы из теперешней Томской области, с рек Тым и Кеть. Часть их ушла затем на север, на реки Таз и Турухан, другая часть смешалась с хантами. В облике ваховских хантов, в их культуре есть сходство с селькупками.

Корлики – селение, раскинувшееся на песчаной боровой террасе, покрытой хвойным лесом. Лес начинается сразу же за последней линией домов. В 1918 г. здесь стоял всего один дом, в котором жил приезжий купец. Ханты жили в юртах, разбросанных в окрестностях. В 1936 г. в поселке было уже несколько домов, заготовительный пункт пушнины, приемный (засольный) пункт рыбы и магазин.

В 1950-х годах поселок заново распланировали и застроили типовыми срубными домами. В центре поселка – общественные здания: школа, детский сад и ясли, Красный чум, отделение связи, правление колхоза «Передовик», магазин. На окраине поселка – большой больничный комплекс.

Мы останавливаемся в школе-интернате. В самом здании школы идет обычный ремонт, а в помещении интерната, где живут во время учебы дети хантов, он уже закончен. Тут мы и располагаемся.

Вечером иду осматривать поселок. Он вытянулся вдоль реки, несколько длинных улиц застроены новенькими срубами. У одного из домов около уличной печурки из кирпичей молодая женщина готовит ужин. Здравуюсь по-хантыйски: *пася*. Женщина приветливо улыбается, сначала говорит по-хантыйски, потом – по-русски. Завязываем знакомство.

С Ульяной Могульчиной мы почти ровесники, наверно, поэтому быстро находим общий язык. У нее двое детей, одному 2 года, другому только 3 месяца. Оба – в круглосуточных детских яслях. Ульяна работает в школе-интернате прачкой. Весной от тяжелой болезни у нее умер муж, он работал радистом на почте.

На печурке кипит чайник. Ульяна приглашает меня в дом пить чай. Дом новый, построен в 1952 году. Он стоит 800 рублей, половину этой суммы оплатило государство, а другую половину предоставило в качестве долгосрочной ссуды. Когда был жив ее муж, он выплачивал из зарплаты часть суммы в погашение ссуды, а теперь, когда его не стало, государство взяло на себя оплату дома полностью.

Внутри дом оштукатурен, дощатая перегородка делит его на две части – кухню комнату. На кухне сложена печь, стоит стол. На столе в миске – вареная картошка. «Мы давно привыкли ее есть, – говорит Ульяна, заметив мой удивленный взгляд. – Теперь

каждый год сажаем, привыкли». Она показывает в окно, выходящее во двор: там, на участке, огороженном жердями, уже взошла молодая картошка.

Раньше, еще несколько десятков лет назад здешние ханты не знали картофеля. Сразу же после Великой Отечественной войны на Севере стали усиленно продвигать овощеводство. В Корликах около многих домов – участки с картофелем. Некоторые, хотя и не все, успели полюбить этот продукт. Картошка выручает весной, когда в речке еще нет рыбы, а в магазине кончаются продукты прошлогоднего завоза. Но земля в Корликах песчаная и удобрять ее нечем: ханты скота не держат. Поэтому настоящего ухода за посадками картофеля нет, его урожаи низкие. Приезжим часто рассказывают анекдот о первых посадках картофеля хантами: один из председателей районного исполнительного комитета привез своему знакомому ханту, передовику производства мешок картошки и объяснил, как ее посадить. Осенью он звонит ему из районного центра и спрашивает, сколько тот собрал урожая. Хант отвечает: «мешок». «Когда собирал урожай?» «Сразу, как ты уехал...» Но, несмотря на такие курьезы, часть семей восприняла этот вид подсобного хозяйства.

Чаепитие, как всегда располагает к беседе. Время летит незаметно. Во время разговора я осматриваю дом. В нем чисто и уютно. Под ногами бегают пушистый котенок. Это тоже новшество – раньше здесь не было кошек, их завезли сюда русские переселенцы. У окна стоят стол и табуретки, у стены – кровать и детская кровать-качалка. Около нее висит традиционная люлька. С интересом осматриваю ее: низ сделан из березы, спинка – из пихты, но узоров на ней нет. На столе стоит швейная машинка: «Детям и себе все шью сама, – говорит хозяйка. – Кто учил меня шить? Мама, сама училась. Посмотрю на новое платье в магазине и сошью точно такое же...»

Здешние ханты почти не сохранили традиционную одежду, носят все покупное или сшитое по русским или покупным фасонам. Только оленеводы имеют зимнюю меховую традиционную одежду ненецкого покроя – малицу, совик, обувь-кисы с меховыми чулками. Эта одежда шьется без разреза спереди, этнографы называют ее «глухой» в отличие от распашной, сшитой с разрезом спереди. Малица шьется мехом вовнутрь, поверх нее в дорогу на-

девают совик или, как его называют на севере, гусь: совик шьют мехом наружу и в отличие от малицы из меха с более длинным ворсом. Эту одежду ханты и манси восприняли вместе с оленеводством от ненцев. Традиционная зимняя одежда охотников из этих мест – *колег* – оригинальная, присущая только им короткая меховая распахнутая одежда. Она сохранилась лишь у немногих стариков-охотников.

Ульяна родилась не здесь, а в верховьях Ваха, здесь живет после замужества уже 5 лет. Она комсомолка, охотно ходит в кино, выписывает и читает газеты и журналы. Она хорошая хозяйка, знает многое от своей матери о прошлой жизни хантов, умеет делать и люльку, и берестяную коробку, и поставить чум. Она словоохотлива и общительна, я ценю ее и как хорошего информатора. Мы часто с ней встречаемся, каждый раз я узнаю от нее что-нибудь новое. Она учит меня хантыйскому языку и не смеется над моим произношением. Хантыйский язык очень труден для русского человека, он относится к совершенно иной системе языка – финно-угорской семье. В отличие от индоевропейских, к которым относятся все славянские, в угорских языках – хантыйском и мансийском – все иное – и фонетика, и грамматика, и построение фраз, словообразование. По-русски мы скажем: «Отец накормил его и сделал ему лук». А если перевести эту фразу на хантыйский язык, получится: «Отцом он накормлен и луком сделан».

Кроме Ульяны в поселке я сразу же познакомилась и подружилась еще с несколькими молодыми людьми. Интересно беседовать с братом и сестрой Павлом и Анисьей Микумиными. Они не местные, приехали на Вах с Оби, из Александровского района Томской области. Оба очень любознательны и приветливы. Сразу же, в самом начале нашего знакомства они стали объяснять мне разницу между обскими и ваховскими хантами. Это очень интересно и полезно для меня и моей дальнейшей работы.

Анисья – воспитательница в детском саду, Павел – заведующий Красным чумом. Красный чум – это передвижной клуб; его задача – обслуживать не только население поселка, но и рыбаков, охотников, оленеводов на промыслах и пастбищах. Помещение Красного чума новое, в нем есть зал со сценой, библиотека, бильярдная. Молодежь любит кинофильмы, танцы.

Анисья сразу же вызвалась показать мне детский сад. Он помещается в хорошем, тоже новом доме, в нем очень чисто. Детский сад небольшой – в нем всего одна группа. Анисья – и воспитательница, и заведующая. Она много гуляет с детьми, играет с ними. Дети любят ее, бегают за ней гурьбой. Сделала серию фотографий с детьми.

В поселке есть и детские ясли. Они рассчитаны на 30 детей, но сейчас ходит 18. Еще не все ханты привыкли к мысли, что можно отдавать малышей в детские учреждения. А между тем, места в них для хантов предоставляются без очереди и бесплатно.

О проблемах современного хозяйства хантов, изменении их быта ведем нескончаемые беседы с бригадиром колхоза, молодым хантом Андреем Романовичем Пыгатовым. Корлики – центр колхоза «Передовик». По экономическим показателям, особенно по добыче пушнины, он действительно передовой.

В районе 13 колхозов. Все они ведут комплексное хозяйство, основанное на охоте, рыболовстве и оленеводстве. Колхозы небольшие, по 100-200 хозяйств, но угодья колхозов простираются на многие сотни гектаров. У корликовского колхоза рыболовецкие и охотничьи угодья занимают полмиллиона гектаров – целый район по средневропейским масштабам.

Андрей интересуется прошлым своего народа, его историей, но в то же время много думает и над проблемами современной жизни хантов, ревностно следя за теми изменениями, которые вторгаются в традицию. Его большое место – колхозный овес. Недалеко от поселка, на огороженном от скота, небольшом вырубленном от леса поле посеян овес на корм лошадям. Поле пестрит частыми проплешинами, побеги овса редкие, чахлые, пожелтевшие. Давно нет дождей. Андрей, стоя на краю поля и глядя на меня тоскливыми глазами, спрашивает: «Может, его поливать нужно?..»

В послевоенное время по инициативе некоторых работников сельского хозяйства на Крайнем Севере стали усиленно развивать сельское хозяйство, даже там, где для этого не было никаких условий. Народы Севера – прирожденные охотники, рыболовы и оленеводы, они не умели и не привыкли заниматься сельским хозяйством. Поэтому в таежных районах верховий обских притоков такое хозяйство было нерентабельным, и в то же время отвлекало рабочие руки от традиционных и выгодных

занятий. Иное дело – на Оби, где издавна жили русские, коми-зыряне, занимавшиеся сельским хозяйством, и где в обской пойме было немало хороших сельскохозяйственных угодий, а благодаря животноводству было и удобрение, так что можно было выращивать и репу, и горох, и лук.

Помню, как меня поразили красные помидоры на окнах в с. Полноват (а это намного северней) во время моей первой поездки на Казым в 1956 г. Откуда? Неужели растут? Оказалось, что русское население и коми-зыряне выращивают рассаду помидоров на окнах, а потом доращивают в теплицах. За счет длинного летнего дня и белых ночей в июле уже был собран первый урожай. Вот тебе и север! А ведь Полноват много северней Ваха, от него и до Северного Полярного круга уже недалеко.

Земледелие, особенно овощеводство, парниковое хозяйство возможно на Севере. Сейчас здесь выращивают и картофель, и лук, и огурцы, и помидоры. Но для этого нужны подходящие природные условия, а также большой труд и опыт, умение и терпение. Делается это в основном руками русского населения. Правительственное постановление 1957 г. осудило практику бездумного внедрения сельского хозяйства на Крайнем Севере. Но понадобились годы кропотливой работы специалистов, в том числе и этнографов, чтобы доказать нерентабельность и ненужность такого хозяйствования.

Вечером Анилья и Павел пригласили меня к себе домой. Их дом – типичный, типовой, построенный по районному проекту, но внутри он выглядит даже лучше, чем дом Ульяны. Сразу чувствуется, что здесь живут обские ханты, раньше, чем ваховские, пришедшие в соприкосновение с русской культурой. Дом состоит из кухни и двух комнат. Полы выкрашены, стены побелены, на окнах – занавески и цветы, вся мебель покупная, на столе – клеенка, не стене у кровати – коврик. В переднем углу дома висят фотографии Анильи и Павла, их родственников, репродукции картин.

Но этот дом не принадлежит Анилье и Павлу. Он выстроен для семьи рыбака Алексея Кайкалессова. Тот живет на рыболовных угодьях, в сезонных юртах, а зимой – в зимних юртах в лесу, поближе к охотничьим угодьям. Таких домов в Корликах несколько. В них живут приезжие учителя, работники сельского совета,

магазина. А их хозяева продолжают жить на прежних местах жительства, на традиционных поселениях, расположенных на угодьях, которые они осваивают, хотя ссуду за дома с них удерживают. Они, естественно, не хотят платить и возмущаются. Трудно расставаться со старыми привычками и традициями, тем более, что они столетней и даже тысячелетней давности! Даже само сознание платить деньги за жилье (чего раньше никогда не было) еще должно привиться: ведь ханты благодаря заботе государства никогда ни за что не платили, да и денег у них до недавних пор практически не было.

Вопрос оседания населения в новых крупных поселках на Севере – сложный. Он связан с проблемами развития хозяйства, типа поселения и жилища. Поэтому мне приходится уделять ему большое внимание. Как совместить новые благоустроенные поселки и освоение огромных отдаленных пространств тайги? Как добывать пушнину, ловить рыбу в многочисленных речках и озерах и жить в благоустроенном доме? Может быть, когда-нибудь каждое хозяйство на севере – колхоз, совхоз – будет иметь свой парк вездеходов и вертолетов, и тогда эта проблема будет решена? Уже и сейчас в ряде хозяйств охотников и рыбаков забрасывают на дальние угодья на вертолетах и самолетах. Я сама наблюдала это. Но это получается очень дорого. Кроме того, и так не хватает транспорта. Например, очень сложно с доставкой продуктов и товаров в поселок, вывозом рыбы отсюда в Нижневартовск, где находится рыбозавод. Как говорят здесь, «попадка сюда плохая», – т.е. трудно попасть в эти места, не менее трудно и выбраться отсюда. Сейчас в Корлики из Нижневартовска можно попасть самолетом, а тогда и катеров не хватало.

В 1950-х годах все эти проблемы вставляли перед специалистами. Некоторые из них считали, что все дело в переводе населения на оседлость. Почему-то считалось, что все охотники и рыбаки кочуют, как и оленеводы. Помню, в эти годы окружные, районные и даже областные газеты пестрели заголовками: «Покончить с кочевьем», «От кочевого образа жизни – к оседлому» и т.п. В действительности дело обстояло совсем не так. Оленеводы кочевали: у них не было постоянных селений и жилищ, только переносное – чум, который перевозили вслед за стадами оленей, двигавшихся по традиционным маршрутам в поисках кор-

ма – ягеля. Они и не могли не кочевать. У рыбаков и охотников – к ним принадлежало большинство хантов и манси – были не только сезонные (на местах промыслов), но и постоянные зимние селения с капитальными зимними жилищами. Они располагались в лесу, на берегах рек. Некоторые из них существовали две и более сотни лет. На Вахе такими были Ларьякские, Тарыховы, Пылины и другие юрты.

Еще в довоенное время на карте Ларьякского района было обозначено 50 селений, крупных и мелких. Сейчас их осталось всего 7, это, как и Корлики, центры колхозов и сельсоветов. Что же стало с остальными селениями, их населением? Оно было переселено в центральные усадьбы колхозов и сельсоветов, которые сразу после Отечественной войны были укрупнены. Укрупнение колхозов, вызванное их маломощностью, таким образом, совпало с мероприятием, которое в Ханты-Мансийском и Ямало-Ненецком национальных округах было названо «оседанием и сселением коренного населения». Исчезли с карты такие названия как Ромкины, Люк-пай, Сабун, Кыс-пугол и многие другие. Центральные поселки были заново созданы на новых местах или реконструированы на местах старых больших селений. Мероприятия, связанные с переселением населения из мелких селений в новые поселки, судя по окружным сводкам, в то время в основном считались законченными. В газетах и отчетах даже появились броские фразы: «Ханты покончили с наследием проклятого прошлого, навсегда похоронили средневековый образ жизни». Однако оказалось, что в действительности многие из бывших мелких селений-юрт существуют как в качестве сезонных, на время рыболовного или охотничьего промысла, так и в роли постоянных зимних селений, расположенных на традиционных местах расселения. Это вызвало крайнее раздражение местного руководства, по большей части состоявшего из приезжего населения (из средней полосы), мало знакомого с особенностями северного хозяйства и связанного с ними образа жизни и быта коренного населения. Вся беда была в том, что они неправильно понимали характер образа жизни хантов и не видели связи между ним и традиционными отраслями хозяйства. Условия промыслового хозяйства вынуждали хантов переезжать из постоянных селений в сезонные в зависимости от того, чем они занимались в данный период года – рыболовством

или охотой, а также на каких угодьях – весенних, летних, осенних. На обских притоках рыба не ловилась все время на одном месте, ее лов зависел от ее хода вверх или вниз по реке, на нерест и т.д. Такой образ жизни можно назвать полуседлым, но никак не кочевым.

Эта проблема была тесно связана с моими изысканиями в области традиционного и современного поселения и жилища хантов и манси (моя кандидатская диссертация была посвящена истории обско-угорского жилища) и потому сразу же меня заинтересовала. За 5 лет в Ларьякском районе было построено около 200 домов. Это немало, если учесть, что строительство велось силами колхозов, а не специальных строительных организаций. Однако выросли улицы новых домов, целые новые поселки. Но дома стояли заколоченные, или в них жили другие люди, т.к. их хозяева по-прежнему жили в сезонных селениях на угодьях. В причинах этого мне и хотелось разобраться.

С киномехаником – на дальние угодья

Через несколько дней нам подвернулась возможность попасть в верховья Ваха, на его приток Камсес-еган. По мнению лингвиста А.П. Дульзона, гидронимы (названия рек) на –зес, -сес, -сас – кетского происхождения. Кеты, без сомнения, заходили в верховья Ваха, а возможно, и жили здесь раньше до хантов. По Камсесу корликовские рыбаки сооружали запор для осенне-зимней ловли рыбы. Киномеханику нужно было показать им несколько фильмов, но у него не было транспорта. У нас была лодка, однако наших запасов бензина должно было хватить только на обратный путь до Ларьяка. Вопрос был решен компромиссно: сельсовет дал нам бензин, только что полученный из тех запасов, что ехали с нами на железной барже, мы взяли с собой на своей лодке киномеханика с его грузом и председателя рыбокооператива Ивана Леонтьевича, в задачу которого входила инспекция торговой точки в Камсес-егане.

Ранним утром мы собирались отправиться в путь. Но почему-то на севере утром никогда не удается уехать – всегда находятся какие-то объективные и субъективные причины. Наши сборы закончились к полудню – это уже было хорошо: чаще всего, как показывает моя практика, приходится выезжать к вечеру, на ночь глядя.

День был по-июльски теплый, солнечный и тихий. Быстро миновав устье речки Корлик, мы вошли в воды Ваха. В темной ленивой воде отражались деревья и кусты. День был настолько ясным, что зеркальное отражение берега в воде было столь же четким, как и настоящий берег. На галечнике, перебегая с камня на камень, покачивали хвостами трясогозки. Кулички стайками перепархивали с места на место. Белоснежная чайка халей лениво парила над водой, высматривая рыбу.

300 км до места назначения мы шли почти двое суток. Наша тихоходная лодка с подвесной «Стрелой» и большим грузом медленно двигалась вверх по течению, делая 10-15 км в час. Сейчас такая скорость вызывает улыбку и у самих рыбаков, многие из которых давно отказались не только от долбленых весельных лодок, но и от малосильных моторов, а лихо раскатывают на дюралевых «Казанках» с мощным мотором «Вихрь». Но в ту пору у них редкими были и подобные нашему мотору. Тем не менее, в такой тихой скорости для исследователя есть своя прелесть – можно спокойно и внимательно рассматривать проплывающие мимо берега, поддаться очарованию северной природы и удивительной тишины. Благодаря этому легче проникнуть в дух и стиль жизни местного населения, живущего вдали от шумной цивилизации в полной гармонии с природой.

Вскоре после отплытия, через 40 км мы остановились пить чай на песке по левому берегу Ваха, в Ирни-пуголе у Прасиных. Хотя мы проехали еще совсем немного, обычай требовал остановки. Хозяевам было интересно выслушать новости, нам – посмотреть их быт. Приближение нашей лодки было ознаменовано громким лаем собак. Они привязаны к кольям, вбитым в землю почти у самой воды. Оказывается, так с ними легче справиться: вечно голодные они везде рыщут и лезут во все котлы, в которых варят пищу, вываривают рыбий жир. «Песок» – термин, означающий песчаную косу на повороте реки, обнажающуюся летом, когда уходит вода. Для жилья летом это самое удобное место, обдуваемое ветром – здесь меньше гнуса. А главное – тут хорошо рыбачить, т.к. рыболовные угодья близко расположены. Название места – «песок» – полностью оправдывает себя: везде белый сыпучий песок. Идти по нему трудно – ноги увязают по щиколотку.

На берегу у воды – несколько лодок-долбленок. Чуть дальше от берега, почти у леса стоит четырехугольное сооружение *тунтох-кат* (берестяной дом). Он высотой в рост человека, площадью 5х4,5 м, с округло-двускатной крышей. Его остов сделан из жердей, а покрыт он берестяными полотнищами. В нем живут Прасины Иван Ксенофонович и Корнил Максимович с семьями, а также одинокий старик Каткалев Сергей. Традиционная хантыйская семья всегда состояла не только из самых близких родственников, но и дальних, особенно престарелых и одиноких. В семьях нередко жили и не родственники, сами неспособные прокормить себя, но посильно участвующие в домашних делах или трудовых процессах. А коллективные способы рыболовства – запором, неводом – и охоты (например, загоном) требовали коллективного, а не индивидуального труда. На таких правах здесь оказался и Сергей Каткалев. Прасины живут здесь с весны до осени и рыбачат, закрывая запоры по урьям (залив) и притокам Ваха. В Корликах обе семьи имеют дома, живут там зимой, но не всегда: недалеко от Ирни-пугола, в бору, на правом берегу Ваха у них есть зимние юрты.

Сергей и Корнил сидят на песке и плетут ловушки-морды на рыбу. Женщины, жены Ивана и Корнила тоже сидят на земле, ближе к жилищу и сшивают полоски бересты для покрышек. Чтобы получить берестяную покрышку для такого жилища или чума, надо много потрудиться. Весной, в мае-июне женщины идут в лес, выбирают березы потолще, с ровной корой и вырезают из нее полосы, делая один вертикальный и два поперечных надреза острым ножом. Так снимается полоса длиной от 70 см до метра и шириной в полметра. Чтобы сшить одно полотнище, надо от четырех до шести-семи таких полос, а на жилище требуется до 7 полотнищ. Что и говорить – работа трудоемкая! А легко ли шить бересту? Ведь ее шьют специальными нитками, сделанными из сухожилий оленя. Тут нужны крепкие и ловкие руки.

У леса виднеется остов чума – в нем жили весной. Недалеко от берега стоит навес: на четырех жердях наслан решетчатый помост из тонких струганных планочек, под ним – костер. Это сооружение – *лемет* для копчения и подсушивания рыбы. На решетке отдельно лежат мелкие рыбешки и разделанные части мелкой рыбы – кости, головы, брюшки, спинки. Рядом над костром

подвешен большой старинный котел – в нем из внутренностей рыб вытапливается рыбий жир. Но самое интересное зрелище у другого костра: на палочках-рожнях, наклонно укрепленных в земле, жарится нанизанная на них мелкая рыба. На других рожнях шипят сочные куски крупной щуки. Поджаренная корочка рыбы, аромат рыбьего «шашлыка» дразнит аппетит. Долго приглашать к костру нас не приходится. Некоторое время слышно лишь дружное похрустывание костей. Хорош и *тер-кул* – жареная на рожнях рыба, и *чомак* – копченая на лемете, и аппетитные куски вареной рыбы, разложенной на деревянных корытцах, которую мы, как принято у хантов, запиваем ухой, разлитой в кружки...

После знакомства и традиционного чаепития (а оно всегда сопровождается рыбной пищей) и обмена новостями мы трогаемся в путь. Хозяева машут нам на прощанье, приглашая на обратном пути снова заглянуть к ним.

До поздней ночи мы поднимались вверх по реке, ночевали в нашей палатке на очередном песке. Летом ночи на севере светлые, прохладные и короткие. Был конец июля, к ночи задул ветерок, и на наше счастье комаров было сравнительно немного. В палатке на этот раз можно было спать без полога. Но это очень редкий случай. На север я никогда не езжу без полога. Да и все, даже в домах, спят в пологах. Полог – палатка из ситца или сатина, иногда – из марли на одного-двух человек. Четыре верхних угла полога подвязывают к чему-нибудь, в нижние края подтыкают под постель: так достигается изоляция от комаров. Изредка на севере выдается сухое не комариное лето, тогда без конца можно восхищаться нежной красотой северной природы.

К полудню наш тихход прибыл в устье Камсес-егана, где расположен засольный пункт для приема рыбы от рыбаков и ее предварительной обработки. Живописная картина представилась нам: семьи хантов отправлялись вверх по Камсес-егану ставить заборы для ловли рыбы. Они уже погрузились в лодки, и вскоре длинная гирлянда лодок, прицепленных к катеру, стала раскручиваться на водной глади. Крики рыбаков, восторженный визг детей, окрики женщин, лай собак – все слилось воедино. Через 15–20 минут вдали за поворотом исчезли последние лодки. Пришлось пожалеть, что мы немного опоздали: надо думать, картина сборов была на редкость интересной для этнографа.

Приемный пункт рыбы невелик: само помещение засольного цеха, небольшой магазин, баня и две избы. Когда я попадаю в пустое селение, я чувствую себя археологом и изучаю все окружающие меня предметы культуры как археолог. Прошу одного из работников засольного пункта помочь мне посмотреть какой-либо дом изнутри. В этих глухих местах двери, конечно, не имеют запоров. Захожу в один из пустых домов. Интерьер его традиционен: с нарами вдоль стен, железная печка помещается в углу, справа от входа. Вся мебель состоит из низкого столика, посудной полки в левом от входа углу, против печки. Низкий и закопченный потолок, крошечное оконце делают помещение темным и убогим. На нарах, застеленных циновкой, сплетенной из осоки, лежит женский мешок для рукоделия. Но он совсем не похож на казымский рукодельный мешок *тутчан*. Хотя он тоже шит из оленьего меха, форма его иная – удлиненная, с заостренными концами, украшенными кисточками из ремешков с разноцветными бусинками. Мешок шит из кусочков белого и коричневого меха, а в швы вставлены кисточки из ремешков с бусинками. Как потом я выяснила, и называется он по-иному – *янта кырых*.

Дальше наш путь – по притоку Ваха речке Камсес-еган, совсем узкой речке, но довольно глубокой. Вода темнела за бортом лодки, и волны от мотора тихо скользили к берегам. Густой лес стеной стоял по обоим берегам. Но вот наш моторист, переговорив с киномехаником, повернул руль к берегу. Я удивленно посмотрела на них: на берегу не было видно никаких следов жилья. Наш проводник улыбнулся и сказал: «Здесь мы оставим лодку и пойдем тропой к хантам. Так короче – по реке еще долго плыть, она снова делает здесь петлю».

И правда, от берега вглубь кустов тальника ведет малозаметная тропинка. Тихий вечер, солнце низко спустилось к горизонту и, посылая прощальные лучи, золотит окружающий нас лес и кустарник. И тут вдруг передо мной вдали открылась незабываемая и прекрасная в своей первозданной красоте картина: темнеют река и синий лес на противоположном берегу, а на нашей стороне среди зелени кустов и елей на солнце ярко блестят желтизной бересты два чума. Стояла предвечерняя тишина, и покой был разлит вокруг. Много раз потом мне приходилось попадать в подобную обстановку традиционной жизни и быта хантов. Но

то впечатление сохранилось в моей памяти навсегда четко, как на фотографии. Мне показалось тогда, что я попала в первобытный мир, настолько слияние человека и природы было полным, настолько все окружающее было далеко от достижений второй половины XX в.

Но вот наши шаги были услышаны, и тишина была разорвана звонким лаем собак. Вскоре показались и они, а за ними – дети. Мы вышли на берег реки, где стояли чумы трех семей рыбаков. Хозяева вышли приветствовать нас, сразу же на костер были поставлены чайники, начались бесконечные вопросы и ответы, удивление и цоканье в мой адрес («Из самой Москвы...»), переноска вещей из лодки, устройство палатки и через какие-нибудь сорок минут появилось ощущение, что мы давно знакомы...

Мы успели вовремя: рыбаки только начали перегораживать запором речку Камсес-еган в этом месте, в дно реки уже вбиты несколько толстых свай. На берегу лежали свернутые в рулоны готовые заслоны-щиты, сплетенные кедровым корнем из тонких сосновых дранок. Ими рыбаки перегородят речку. Три семьи Каткалевых приехали сюда недавно из устья Камсес-егана. Егор Андреевич постоянно живет в Камсес-егане, там в 10–15 км от за-сольного пункта стоят его зимние юрты.

После традиционного чаепития и обмена новостями киномеханик, натянув между деревьями экран, показал привезенный фильм. Сейчас молодежь, да и среднее поколение не оторвешь от клубов, кинофильмы не против посмотреть и люди пожилого возраста: интересно, как живут люди в других местах. А ведь раньше бывало и такое: киномеханик с большим трудом уговорил трех хантов посмотреть фильм, а те по окончании сеанса потребовали с него деньги – «за то, что просидели два часа!»

На этот раз больше всего довольны ребята – фильм был о войне и прошел под их восторженные возгласы. Женщины заняты хозяйством – оно только еще налаживается после переезда, а мужчины, дымя трубками и папиросами, говорят о жизни.

– «Почему не живете в поселке? – спрашивает мой спутник Александр Михайлович. – Ведь там и дома лучше, и магазин рядом, и школа, и больница, и клуб...»

Задумчиво выколотив трубку, Егор Андреевич отвечает:

– «А кто рыбу здесь ловить будет? Чтобы соорудить запор, надо много времени. Пока мы работаем, женщины нам готовят пищу, стирают, сушат одежду и обувь. А будем рыбу ловить, они будут ее чистить и на зиму заготавливать».

– «А почему семья не живет в поселке? – продолжает допытываться Александр Михайлович. – Вот я – тоже рыбак. Но я один езжу на рыбалку, семья остается дома. Почему у вас не так?»

– «А что семья будет есть в поселке? – вопросом на вопрос отвечает Егор Андреевич. – В поселке рыбы нет, там только магазин. А мы, ханты, без рыбы жить не можем. Да и не столько, наверно, вы, русские рыбаки-любители проводите времени на рыбалке, как мы. Мы тогда все время будем жить без семьи...»

В этих рассуждениях есть зерно истины. Рыболовство в этих местах имеет немалое значение, особенно для питания населения. Рыбу ловят круглый год: летом, когда рыба идет вверх по Ваху, ее ловят сетями, неводами, по мелким речкам, протокам ставят запоры, закрывая их, чтобы осенью ловить рыбу, «скатывающуюся» вниз. Зимние запоры ставят по притокам и протокам верховьев Ваха. Богаты рыбой и окрестные озера, их облавливают сетями. В прошлом году 10 рыбаков поставили запор по Камсес-егану и выловили 100 тонн рыбы. Она здесь не ценных пород, это чаще всего частичковая рыба (ее называют еще «черной»), но она идет не только на питание рыбаков и их семей, но и на изготовление рыбных консервов, которые продаются в магазинах страны.

Вечером в тайге особенно тихо, слышно лишь, как шумит вода в реке. Где-то заухал филин, и снова все погрузилось в тишину. Я стою на берегу, впечатления этого дня так сильны, что спать не хочется. И вдруг в соседнем чуме заиграл патефон, и зазвучала такая родная «Катюша»... Вот тебе и первозданная тишина! Из чума вышел довольный, что сюрприз удался, Егор Андреевич.

– «Хорошая музыка, люблю послушать...»

– «А патефон откуда у Вас?» – спрашиваю я, еще не опомнившись от удивления.

– «Колхоз премию дал за большой улов рыбы. Вот только пластинок у нас мало, не завозят в магазины...»

Весь следующий день мужчины ставят запор. Вот тут я убедилась, какое это трудное дело. По пояс в ледяной воде – здесь и летом вода холодная – рыбаки вбивают сваи в дно реки, подвозя

их на лодке. Даже мой спутник Александр Михайлович, бывалый рыбак, проникся уважением к хозяевам: «Нет, я бы так не согласился, плати мне хоть какие деньги. Так ведь и ревматизм недолго получить».

Да, ревматизм – профессиональное заболевание здешних рыбаков. Пока еще не придумана техника для замены этого тяжелого труда. Время от времени рыбаки выходят из воды, переодеваются, долго пьют чай, отогреваясь. Тут помощь женщин как нельзя кстати. Они и одежду высушат, и еду приготовят, и костер разведут, и чай подадут.

В этот день женщины отправились на другой берег реки за свежей травой для подстилки в чуме (траву в чуме меняют регулярно). А потом они пекли хлеб. Теперь хлеб пекут в пекарнях и продают в магазинах. Поэтому хантыйские женщины, живущие в поселках, забыли традиционные способы приготовления хлеба. Но, живя на сезонных поселениях, хозяйкам приходится самим печь хлеб. Раньше выпекали хлеб из белой муки хорошего качества и зимой нередко охотники и оленеводы закупали большое количество буханок («булок», как говорят здесь) впрок, хранили замороженными и ели: хлеб сохранял свои качества. Теперь такого хлеба не выпекают. Поэтому на сезонных селениях и даже в современных поселках около домов сооружают специальные уличные хлебные печки. Остов ее плетут из жердей и сверху обмазывают глиной. Обычай печь хлеб в таких печках особенно хорошо сохранился на Казыме и Вахе: печь жарко вытапливают, загребают в угол угли, ставят вовнутрь сковороды с тестом и закрывают дверцей (у печки нет трубы).

Но не везде есть такие печки, как, например, здесь на Камсесегане. Тогда хлеб выпекают на костре. Этот способ я наблюдала и сейчас. Женщины сменили песок в костре, долго его жгли, а затем закопали в золу костра хлебы, насыпав сверху горячих углей. После выпечки хлеб обтерли влажным полотенцем и подсушили у костра. Жена Егора Андреевича рассказала, что иногда кусочки теста варят в воде или жарят лепешки на подсолнечном масле, а чаще – в рыбьем жире, но не на сковороде, а в кастрюле.

Вечером мы снова ведем нескончаемые разговоры, слушаем «Катюшу» и смотрим очередной фильм, который у нас в Москве прошел уже много лет назад. Киномеханик жалуется, что кино-

картины присылают из райцентра редко, да и те старые-престарые, даже показывать стыдно. Здесь еще ладно – рыбаки и этого не видели, все равно рады, а в поселке? Там люди и газеты читают, в город ездят...

Ночью прошел сильный ливень, даже в нашу палатку немного затекло воды. В чумах, видно, тоже подмокли: утром женщины дружно окопали канавками каждая вокруг своего жилища. Время нашего пребывания у наших новых знакомых подошло к концу. С грустью прощалась я с ними: надо побывать еще в стольких местах, ханты расселены так широко по Западной Сибири, что вряд ли я когда-нибудь снова попаду сюда к этим простым и приветливым людям...

Утром мы выехали обратно в Корлики. На обратном пути пили чай у новых знакомых в 15 км от устья Камсесегана. Здесь в чуме с ранней весны живет семья Каткалева Николая Ивановича с женатым сыном Владимиром. Чум большой, как и полагается на большую семью. Остов его собран из 40 жердей, две основные скреплены вершинами – одна вставлена в развилку другой, а остальные прислонены к ним. Внутри жерди скреплены двумя горизонтально укрепленными обручами из толстого, но гибкого тростника. Эту деталь чума я встречаю впервые. Зачем обручи? Разве без них чум не будет стоять прочно? Ведь на севере, на Казыме, Оби чум ставят без обруча. Жена Владимира, Анфиза хорошо говорит по-русски, она закончила семилетку. Посоветавшись со свекровью, она отвечает мне:

– «У нас так всегда делали...»

Из литературы я знаю, что чум с обручем типичен для кетов, жителей енисейских притоков, близко подходящих к верховьям Ваха. Что это – заимствование или результат более тесных, например, брачных контактов? Такие функционально не обусловленные детали как обруч в чуме (ведь чум может стоять и без обручей) – яркие этнические признаки. Их выявление – задача этнографа, изучающего общее и особенное в культуре разных народов.

В центре чума – костер. По обе стороны от него располагаются две семьи, старшее и младшее поколения. Нас, как гостей, сажают напротив входа, за костром. Это самое почетное место (Надо сказать, что женщине сидеть здесь нельзя, но, видимо, на меня,

как на инородку, это табу не распространилось). Планировка жилища – тоже этнический признак. В данном случае это самодийский тип планировки чума. Он характерен для ненцев, хантов, манси, заимствовавших северный вариант чума у ненцев. Он так и называется *йорн-коль* – ненецкий дом.

На костре жарятся лепешки – нанизанные на палочки, воткнутые наклонно. Я, конечно, сделала этот уникальный кадр: когда-то многие женщины умели выпекать лепешки таким способом. Говорят, что невесту выбирали, глядя, как она насаживала лепешки на палочки: если лепешка не сползала, девушка считалась хорошей хозяйкой. Жена Николая Ивановича была из числа таких ловких и умелых: лепешки получились у нее ровные, хорошо пропеченные и вкусные. Вскипел чайник, и мы пьем чай с лепешками. Неторопливо течет беседа. Старики совсем не говорят по-русски, они почти не бывают в поселке. Все, кроме меня, дружно дымят, кто трубкой, кто папирсой. Жена Виктора приготовила табачную смесь для жевания: долго размешивала и растирала в специальной ступке при помощи длинной, в метр палки высыпаемую в ступку махорку с золой. Эту смесь закладывают за щеку и сосут, периодически выплевывая тягучую желтую слюну.

Как и в Камсес-егане, все одеты в покупную одежду. Здесь уже не встретишь нарядных традиционных платьев, как на Казыме. Одежда ваховских хантов давно утратила национальный колорит. Говорят, только часть оленеводов еще носит зимнюю одежду из оленьих шкур. Мать Владимира сшивает полоски бересты – готовит покрывало для чума. В руках Анфизы кусок бересты более темного цвета – для коробки. – «Весенняя береста – светлая, она идет на покрывала, ее не вываривают, – объясняет мне молодая женщина. – А осенняя береста – темная, ее вываривают, чтобы она стала мягкой, и из нее шьют разные куженьки (коробки), на которых потом выскабливают ножом всякие узоры». Анфиза берет острый нож и быстро, от руки начинает выскабливать узор: от центрального круга в разные стороны уходят лучи и зигзаги. – «Похоже на солнце», – говорю я. Анфиза радостно улыбается и кивает головой.

Пожалуй, нигде кроме Ваха, я не видела столько берестяных изделий. У Каткалевых их тоже много. Это и ведра, и люлька, и черпак для воды, и сита, и туеса, *набирки* для ягод и орехов, и

коробки для рукоделия, чайной посуды, и различная посуда... Берестяные изделия четырехугольной, цилиндрической, овальной, округлой формы, с крышками и без них, орнаментированные и без орнамента. Берестяная посуда всюду – это и миски, и тарелки, и блюда, и кастрюли, в них хранятся соль, хлеб, свежая и вареная рыба. В больших коробах хранят сушеную, копченую рыбу, рыбную муку. Орнаменты на бересте выскобленные ножом, тисненые, накладные. Особенно меня поражает одна из коробочек: ее крышка сделана просто и оригинально – на закопченный слой бересты (фон) наложен вырезанный из светлой бересты красивый узор, напоминающий зубы. Оказывается, он так и называется – «щучьи зубы».

У меня есть одно задание от Ханты-Мансийского окружного музея – приобрести для их экспозиции традиционную утварь. Бересты с Ваха у них нет. Завожу разговор об этом с Анфизой, прошу продать одну из понравившихся мне коробок. Свекровь не очень склонна к этому. Это понятно: сейчас мало кто умеет шить коробки с узорами, да и времени на их изготовление у женщин, особенно работающих, стало меньше. Из своей сумки я вынимаю пакетик с бисером, купленный в Москве, и протягиваю ей. – «Мой подарок из Москвы» – объясняю ей через Анфизу. Женщина сразу добрее: здесь такой бисер (фарфоровый, а не стеклянный, который быстро теряет цвет) в магазинах почти не бывает. За этот подарок я получаю коробочку в дар. У хантов принято одаривать тут же. Чтобы не остаться в долгу, к бисеру я прибавляю еще и хорошие иглы с большими ушками, в них удобно вставлять жильные нитки. Настоящий натуральный обмен! Все мы очень довольны.

К Владимиру и его отцу у меня другие вопросы. Меня интересует старинное расселение хантов разных фамилий по Ваху и его притокам. Я говорю, что сейчас в поселке живут ханты разных фамилий. Владимир перебивает меня: «Но здесь они поселились недавно, когда построили поселок. Еще до войны ханты разных фамилий жили в определенных местах: Пыгатовы – по Корлик-егану, Каткалевы – в вершине Ваха, по его верхним притокам Камсес-еган, Ассес-еган, Кыс-еган, Кунины – по Тольке, Прасины – по Большому Ларьяку, Чумины – по Чехломею, Натускины и Камины – по Колекъегану, Сигильетовы, Соромины и Тарховы

– в низовьях Ваха, Хохлянкины – по Лабазъегану, Кыкины, Пылины, Ляксины – по среднему течению Ваха, Рыстымовы – по Каттык-егану, севернее Ларьяка, Кайкалесовы – в вершине Кулун-игола.

– «А правда ли, что Каткалевых называют *тыми-хумот* – тымскими людьми?» – спрашиваю я. Владимир долго переговаривается с отцом. В разговор вступают и женщины. Наконец, они договорились и Анфиза, как наилучший знаток русского языка, отвечает: «Да, это так... Но мы не знаем почему...» Может быть, еще раньше предки Каткалевых жили не здесь на Вахе, а на Тyme, ведь до него рукой подать. Но тогда эти предки могли быть селькупам...

Но нам надо ехать дальше, время не ждет. Пора возвращаться в Корлики.

За белкой

Вниз по течению на своей лодке мы довольно быстро добрались до Корликов. С погодой нам в этой поездке очень повезло: всего один дождь на Камсес-егане. Все остальное время стояло теплое, солнечное, ясное лето. Но не могло же так длиться вечно! В одну из ночей я проснулась от страшной грозы и проливного дождя. Дул ветер необычайной силы, слышался треск ломаемых ветром деревьев, грохот разных предметов, неустойчиво положенных хозяйкой во дворе соседнего дома, шум ливня. К утру все стихло, но поселок являл собой зрелище как после бури. Потоки дождя нанесли на улицы скопления лесного мусора и всякого хлама. На земле были промыты следы ливневых потоков. Повсюду на окраине поселка виднелись рухнувшие деревья.

В эту ночь в чуме, стоявшем на краю поселка, у самого леса умер старый охотник Егор Пыгатов, дед бригадира Андрея Романовича. Старики говорили: «Умер старый человек, поэтому Торум сердится и послал грозу». Егор Пыгатов долго жил на земле, его сыновья сами уже седые старики, а внуку Андрею 26 лет. Последние годы старик сильно болел, почти не вставал с постели. Целый день в чум приходили проститься с умершим старики и молодые люди. Он лежал в чуме на том месте, где спал при жизни и где умер, на оленьей шкуре, накрытый белой тканью. Похороны должны были состояться на следующий день.

Старый Егор был когда-то прекрасным охотником. Поэтому с ним положили его ружье. Таяжная жизнь – родная стихия для ханта-охотника. Бассейн Ваха с его многочисленными притоками – настоящее царство тайги, она тянется на многие сотни километров, отступая лишь перед реками. Только вступаешь на берег с реки – и сразу же оказываешься в дремучем непролазном лесу. Вековые пихты и бородастые ели с седыми от мха стволами, ярко зеленые лиственницы и, конечно, царь тайги – темнохвойный могучий кедр – обступают со всех сторон. В таком лесу тихо, не слышно ни шороха, ни пения птиц. В нем нет подлеска. Мягко ступают ноги по белому мху-ягелю, пище оленей, ковром покрывающему землю, лишь сучья и сгнившие коряги трещат под ногами. Никто не чистит лес, он растет и умирает сам по себе, везде видны когда-то могучие деревья, отжившие свой век и упавшие под бременем лет и долгой жизни.

Отвоевав у леса небольшое пространство для селения, человек всю жизнь затем боролся с лесом, наступающим на дома. А старые хантыйские селения расположены в самом лесу, среди деревьев. Ханты-охотники жили в полном единении с тайгой, она была их настоящим домом. Дома в таком селении разбросаны на десятки и даже сотни метров друг от друга, да и их немного: 2–3–4 домика с амбарчиками на «курьих ножках». Столбы-сваи амбаров действительно как курьи ноги: это спиленные высокие пни деревьев, их могучие корни, как гигантские лапы, хищнически вытягиваются в стороны...

В таком таяжном селении всю свою жизнь прожил и Егор Пыгатов. Лишь летом он приезжал в селение Корлики и жил в чуме: хотелось повидать родственников, особенно внуков. А зимой – охота, отслеживание зверя.

Лес – стихия и кормилец хантов. Его богатства кормят и одевают их. Олени на Вахе появились недавно, их используют в основном как транспорт. Единственный источник мясной пищи здесь издавна – охота. Она же дает и шкурки пушных зверей – их здесь называют «мягкое золото». Зимой на Вахе почти все ханты занимаются охотой: и те, кто летом рыбачил, и те, кто плотничал в поселке, и те, кто был просто «на разных работах». Охотничий азарт охватывает всех. Угодья Корликовского колхоза особенно богаты белкой. В верховьях Ваха несколько лет назад выпущены

и акклиматизированы ондатра и соболь, есть лось, медведь, лиса. Но охотятся по большей части на белку.

По Ваху немало хороших охотничьих угодий – в Нинкин-егане, Вах-като-пуголе, Камсес-егане, Ассес-егане, Ирни-пуголе, Локонтонпуголе, охотятся и по Кыс-егану, Лукас-егану и другим притоков верхнего течения Ваха. Здесь в борах укрываются охотничьи избушки. На оленях охотники объезжают тайгу на 300 и более километров. От зимней избушки охотник уходит на 50–100 км. На месте живут по несколько недель, охотясь артелями или бригадами по 5–6 человек. Семьи охотников чаще всего живут в поселке или в зимних юртах. А иногда охотник всю зиму ездит по тайге вместе с семьей, останавливаясь на 2–3 дня и живя в чуме. У каждого охотника есть свой маршрут, по которому он обшаривает тайгу в поисках зверя. За 10 дней на двух оленях охотник в «урожайный» (на белку) год убивал до тысячи зверьков.

Колхоз «Передовик» в тот год перевыполнил план по добыче пушнины более чем на 20%, сдав сверх плана пушнины на 355 тыс. рублей. Отличились многие охотники, выполнившие свои планы на 180–200%, среди них – и женщины-охотницы М.Н. Пыгатова, М.И. Камина.

В один из вечеров захожу в дом одного из лучших молодых охотников Каткалева Сидора. Дома его нет: за высокие показатели в охоте районная организация комсомола послала его в Москву на Всемирный фестиваль молодежи. Его мать показывает мне почетные грамоты Сидора и говорит: «Он весь в отца. Тот тоже был хорошим охотником, а в годы коллективизации был одним из первых председателей производственной артели «Луч Севера», а еще раньше организовал первую артель в Кыс-пуголе. Тогда они жили по Кыс-егану, притоку Ваха, чуть ниже Камсес-егана. Татьяна Никитична вспоминает, как в 1937 г. образовался первый колхоз в Кыс-пуголе. Сначала ханты боялись объединяться, думали, что у них отберут личных оленей, Но потом, когда поняли, что эта опасность им не грозит, постановили объединить орудия лова.

У этой семьи очень добротный дом. Он разделен на несколько помещений, посредине дома стоит печь-камин, пол, двери, рамы окон окрашены. Около дома – огород с картошкой, традиционная хлебная печка. Хозяйка говорит, что больше любит свой хлеб. Не-

далеко от печки – чум, крытый берестой, и маленький двускатный домик из ветвей – *амп-кат* – собачий домик. В чуме живет родственница умершего мужа Татьяны Никитичны, она одинокая, с ними ей жить легче. Женщины любят летом рукодельничать в чуме – там не так жарко, как в доме. Зимой они живут в поселке, а летом часто уезжают с Сидором на рыбалку.

По пути к Павлу и Анисье захожу еще в один дом. В нем живет плотник колхоза Константин Дмитриевич Камин. Одна из его дочерей учится в Ленинграде. Семья живет в новом доме. В нем, кроме стола и стула, вся мебель традиционная: в магазине еще мало мебели, ее не хватает на всех желающих. Кровать в виде нар сбита из досок, в переднем углу прибиты традиционные полки. Около нар традиционный низкий столик для еды. Дом обогревается железной печкой, на ней же готовят и еду. В доме одна комната, нет даже перегородки, разделяющей жилую часть и кухню. Хозяйка жарит пресные лепешки на сковороде, кипятит чай и приглашает к столу. С ней мы знакомы через Анисью. Хозяин рассказывает, как охотился зимой по Камсес-егану. Охота была удачной: он добыл пушнины на 780 рублей. Хозяйка с гордостью перечисляет, что купили на эти деньги: ей пальто, ткань мужу на маличную сорочку (ее надевают поверх малицы, чтобы не повредить мездру шкуры) и на новые полога, а также обувь, мешок белой муки и два ржаной и т.д.

Меня интересует система оплаты труда охотников, устройство их быта на промысле. Оказывается, колхоз не участвует в этом, он лишь выделяет охотников и получает определенную сумму отчислений. Охотник не получает зарплату от колхоза. Он сдает пушнину в заготовительную организацию по государственной цене, за это ему начисляется определенная сумма за сезон в зависимости от сданной добычи. С этой суммы он вносит плату за колхозных оленей, если у него нет своих. Сумма отчислений от охотничьего промысла в колхозный фонд определяется колхозным собранием (максимум 23%).

При такой системе бытом охотников никто не занимается. Они по-прежнему живут в старых охотничьих избушках, даже в палатках, отапливаемых железной печкой. Заготовительные организации заботятся в основном о выполнении планов заготовки пушнины. Проблемы сохранения лесных богатств находятся в

руках работников лесного хозяйства. Но действия лесничих, охотников заготовительных организаций и охотников разобщены. Охотоведы уже давно ставят задачу более прогрессивного ведения охотничьего хозяйства на основе закрепления угодий за охотниками, обобществления их труда с тем, чтобы систематически их обустройства – очищать, охранять от потрав и т.п. Неслучайно, именно в эти годы специалисты (охотоведы, географы), в том числе и этнографы, обратили внимание на необходимость создания в таежных районах специализированных охотничьих хозяйств – государственных и кооперативных (госпромхозы – гох и коопзверопромхозы – пох). Уже в райцентре Ларьяк я узнала, что такие хозяйства будут созданы в Корликах и на Сабуне, притоке Ваха, наиболее богатых охотничьими угодьями. Эти хозяйства будут развивать комплекс отраслей, связанных с освоением всех природных богатств – охоту, рыболовство, сбор орехов, ягод и грибов, звероводство. Создание таких хозяйства позволит улучшить организацию труда и быта охотников, увеличить охотничьи кадры, заняться проблемами воспроизводства зверя, охраной лесных угодий от пожаров. В районе 420 охотников, это ханты-профессионалы, колхозники, но есть еще и любители. Все они опромышливают большую часть таежных угодий района. В большинстве случаев охотятся в тех местах, где раньше промышляли их деды и родители. В прошлом, еще в XIX в. таежные угодья закреплялись за отдельными семьями. Сейчас этот принцип сохранился лишь в удаленных и глухих таежных углах, таких, как верховья Ваха. В других местах угодья распределены между бригадами охотников. Нередко бригады охотников забрасываются на угодья вертолетами, что позволяет осваивать их более полно, но это очень дорого.

Незадолго перед отъездом из Корликов мы с Павлом посетили несколько домов хантов. В то утро мы начали свой обход с дальнего у леса дома. Проходя мимо чума умершего Егора Пыгатова, замечаю, что чум перенесен на новое место. Примечательная деталь! В старину ханты всегда меняли место жилья, если в нем кто-нибудь умер. Сейчас этот обычай редок, но очевидно, исчез не совсем. Заходим в чум, и после получасовых разговоров на разные темы спрашиваю Андрея Романовича, почему перенесли чум на новое место. «Сосна упала рядом, страшно», – отвечает он. Представления, которые породили обычай – опасность, грозящая от

умершего живым – давно забыты, но обычай сохранился. В таких случаях появляются новые объяснения, в данном случае – под сказанные конкретным событием. Не всегда бывает легко в таких случаях докопаться до истины...

У Пыгатовых большая родня в поселке. Один из сыновей Егора – Антон Егорович – сегодня дома. После похорон он сосредоточенный, но разговор поддерживает и на вопросы отвечает охотно. У него с братом Гавриилом один дом пополам. Они построили его на государственную ссуду, часть ее уже погашена за счет государства. Дом разделен на две половины, полы в нем крашенные, стены беленые. У двери висит умывальник. Справа от входа стоит железная печка, рядом у стены – сундук, поверх него – чемоданы, в них имущество. Слева от входа у окна – стол со скамьями, в правом углу – кровать. В комнате Антона предметы и мебель традиционного интерьера сочетаются с современными: кровать и железная печка, чемоданы и берестяные с узорами коробки, швейная машина, на которой шьет хозяйка, ее ручные часики и традиционные полки в углу. Раньше на полках хранили изображения духов-покровителей. Теперь семья хранит там коробку и маленький чемодан с документами, ценными вещами. Рядом с домом стоит односкатный берестяной навес, в нем спят летом: «В доме жарко, душно и непривычно». С этим я уже сталкивалась не раз: многие ханты не могут спать летом в доме. Некоторые ставят для этого рядом с домом чум. Тут же около чума – летний очаг, на котором готовят пищу летом. Хозяйка работает в колхозе на различных подсобных работах и постоянно занята домашними делами. Она хорошая рукодельница

На стене висит балалайка, на ней играет Антон – научился в молодости у одного русского парня. Тут же – грамота дочери Антона за исполнение песни Блантера «Колыбельная» на городском смотре художественной самодеятельности. Федора рассказывает, как ездила в Ханты-Мансийск, как поразило ее обилие улиц и людей в городе, как долго они туда ехали...

Под потолком висит электрическая лампочка, на стене – репродуктор. Летом, когда ночи светлые, электричество в поселке горит редко, но радио работает исправно. Идет трансляция из Москвы, областного города Тюмень, окружного центра Ханты-Мансийск. По вечерам из Ханты-Мансийска ведется передача на хантыйс-

ком языке. Интересно, что раньше здешние ханты не понимали этих передач: они велись на казымском диалекте. Потребовалась большая дополнительная работа лингвистов, чтобы разработать литературный хантыйский язык и на восточных диалектах. Антон вспоминает, как впервые ханты реагировали на электричество: «Убегали из дома – так было страшно и непонятно». Теперь он сам смеется над этим.

До Отечественной войны Антон жил в Пыгатовских юртах, это – по дороге из Корликов в Ларьяк. Там семья жила зимой, хозяин промышлял в тайге, ночуя в охотничьей избушке, а летом всей семьей выезжали на Вах рыбачить. Их летние юрты в Пугор-Вахе. Там он рыбачит и сейчас с Прохором Пыгатовым. Но семья на лето теперь остается дома. От устья речки Корлик до Пыгатовских юрт раньше места считались принадлежащими их семье. В Пугор-Ваху жили до сентября. В сентябре начиналась охота на ондатру по речкам Кулун-игол, Нинкин-еган. Тут приходилось жить в чумах. После зимней охоты отправлялись на подледный лов – долбили лед на реке, укрепляли сети-атармы бревнами. «А где же сейчас Гаврил Егорович?» – спрашиваю я. – «На зимних запорах, в Комтык-егане – отвечает Антон. – Он там зимой рыбачит, а сейчас готовит заграждения для запора. Раньше и мы там жили, закрывали запор, ловили рыбу. Жили в одном чуме, помогали друг другу...» – «А большая семья у Гаврилы?» – спрашиваю я. – «Четверо детей, все уже взрослые, работают: один сын – моторист, другой – рыбак, одна дочь работает в Ларьякской больнице, другая замужем».

Да, жизнь хантов очень изменилась за последние годы. В поселке Корлики почти все учителя, фельдшер, заместитель председателя колхоза, председатель сельсовета, заведующий Красным чумом, бригадиры, мотористы, радист – все ханты. А ведь еще в 1922 г., когда Тобольский исполком запросил о присылке на выставку ВСХВ в Москву одного грамотного ханта, пришлось ответить, что таких нет.

И, тем не менее, еще много проблем остается нерешенными. Взять хотя бы вопрос, который так заинтересовал меня в Корликах – о связи хозяйства с бытом, расселения хантов, типов их поселений и отраслей хозяйства. В результате преобразований в поселках семьи хантов переселились в центральные по-

селки, но их хозяйственная жизнь осталась прежней. Рыбаки и охотники по-прежнему должны осваивать дальние уголья. Рыбаки летом, весной и осенью ловят рыбу в соответствии с ее ходом на разных угольях. Подвижность промысловиком сохранилась, значит для них снова нужны сезонные и временные места жительства – в избушках, чумах, палатках. А с ними вместе на промыслы выезжают и семьи. Дома в поселках стоят пустые, либо в них живут приезжие, которым не хватает жилья, сооружаемого в первую очередь для коренного населения. Почему же они не остаются в поселке, как это делают семьи русских промысловиков на Оби, Иртыше? Иногда можно слышать, что ханты просто не способны жить на одном месте, что они привыкли «кочевать», не любят оседлой жизни. Конечно, привычка тоже имеет место, и преодолеть ее не так-то просто. Но есть и основательные причины, заставляющие их вести прежний, подвижный образ жизни. Значительным препятствием к окончательному оседанию всех хантыйских семей в поселке является низкий материальный уровень их жизни. В экономически слабых колхозах и трудодень был слабый. Если русские семьи жили в поселке на зарплату и питались «из магазина», то хантыйская семья по-прежнему питалась «из реки», «из леса». Семья жила в основном за счет рыбной ловли, основным продуктом питания была рыба, а ловить ее нужно на угольях, а не в поселке.

Другой фактор – важность женского труда в семье рыбака и охотника. В условиях промыслового хозяйства важно не только добыть рыбу и зверя, но и обработать их, заготовить, сохранив на долгий срок, чтобы избежать голода зимой и весной, когда рыба ловится мало. Именно женщина чистит и заготавливает рыбу, птицу, мясо зверей, ягоды и орехи впрок. Она обрабатывает шкуры и шьет из них одежду и обувь, покрывки для жилища, утварь. Помимо этого на женщине лежит масса домашних работ – приготовление пищи, воспитание детей, заботы о жилище и т.п. А в поселке для женщины работы нет. Сначала, при переселении семей в крупные поселки хотели занять женщин на животноводческих фермах и зверофермах, на огородах. Но эти отрасли оказались нерентабельными, абсолютно чуждыми для хантов, да и не могли обеспечить занятость всех женщин.

Таким образом, для окончательного оседания семьи в поселке нужны разнообразные меры: повышение материального уровня жизни, обучение новым профессиям, облегчение домашнего труда женщин, обеспечение их заработком в поселке, строительство детских учреждений, введение сменных работ для оленеводов, рыбаков и охотников, строительство для них производственных баз на местах угодий. Разговоры с членами сельского совета, правления колхоза, учителями убедили меня в правильности такой точки зрения. На одном из открытых партийных собраний, посвященном работе Красного чума, я даже решила выступить. Надо сказать, что меня выслушали очень внимательно и были довольны, что не только их волнуют все эти вопросы.

Наша работа в Корликах подошла к концу, а я еще ни разу не видела оленей. Но однажды утром, уже в день нашего отъезда я проснулась от шума – на окраине поселка паслось стадо оленей, и топот сотен ног разносился по тайге. Стадо паслось в Корликовском бору, недалеко от поселка, пастухи подогнали его поближе, оказавшись без курева. В колхозе оленей немного – всего около 700 голов. Они используются в основном как транспортное средство. Но для ханта это не только транспорт и кормилец, он дает еще и шкуры для одежды и обуви, покрышек чума. Пастухи в колхозе – те же рыбаки и охотники, они назначаются в стадо поочередно. И хотя труд оленевода-пастуха наиболее высокооплачиваемый (200–300 рублей в месяц), желающих идти в стадо не так уж много: это наиболее тяжелый труд. Пастух целый день на ногах – оленей надо караулить, чтобы они не разбежались, время от времени отлавливать, а если олени теряются, иногда требуется несколько суток утомительной ходьбы по тайге в поисках отбившихся от стада оленей.

«Рыбоядцы». Песня о Самоглоре

Обратный путь нам предстоял на своем транспорте – мотолодке. На этот раз мы выехали во время, так как ни от кого не зависели. Сборы в дорогу мы провели накануне, поэтому нас ничто не задержало. Провожать нас пришли наши новые друзья – Анисья, Павел, Ульяна, Андрей. Прощание, как всегда, было грустным: кто знает, увидимся ли мы снова?

Остался вдали высокий берег с улицами домов, начались лесистые берега. Перед нами открылся дальний путь по реке с неведомыми берегами и новыми встречами...

Путь вниз по реке быстр и увлекателен. Один за другим мелькают пески, изгибы реки становятся все длиннее. Погода теплая, с ветерком, на воде гнус совсем не донимает. Мы уже предвкушаем, что на следующий день прибудем в районный центр, но... В пути лучше не загадывать! Сломался наш мотор... К счастью, это случилось недалеко от песка Пыгатовых, мы дошли до них на веслах. Оказалось, здесь рыбачат наши старые знакомые Антон Егорович и Прохор Егорович. Прохор живет здесь давно, а Антон приехал на днях. Александр Михайлович шутливо спрашивает: «Рыба есть?» Прохор отвечает: «Рыбы нет, щука есть». Это при словье я затем слышала много раз, думая, что щука не ценится как рыба, но только потом, много лет спустя я узнала, что в этом ответе таился глубокий смысл: ханты считали щуку не рыбой, а зверем!

На песке стоят чум и палатка. Обе семьи занимают палатку. Она, как и чум, делится на две половины. Мы поставили свою палатку. День уже клонился к вечеру, и мы решили заняться починкой мотора на следующее утро. От костра аппетитно пахнет жареной рыбой: она поджаривается оригинальным способом – на палочках-рожнях, наклонно воткнутых в землю у костра. Это куски щуки и мелкая частичковая рыба, ее поджаренные спинка и бока приятно похрустывают на зубах. И конечно, крепкий чай! Как говорят на севере: «Чай не пьешь – какая сила? Чай попил – совсем ослаб!» После ужина и чая нас тоже разморило. Поились бесконечные разговоры о том, как было раньше и стало теперь...

Утром после завтрака Александр Михайлович расстилает на песке брезент и начинает разбирать наш мотор в поисках поломки. А у меня есть время понаблюдать за бытом на песке.

Ночью прошел дождь, палатка наших соседей промокла, и они утром переселились в чум. В нем во время дождя удобней: теплее, не промокнешь и можно развести костер.

Рыбаки уехали рыбачить. Они работают на запоре (на зиму) и ловят рыбу ставными сетями. Женщины занялись стиркой, собирают в лесу дрова для костра, гнилушки для дымокура. Жена

Антон за полчаса на моих глазах сшила небольшую открытую коробку из бересты. Потом она долго растирала в деревянном корыте крупную соль для засолки рыбы.

Я тем временем осматриваю чум. Он тоже разделен на две части по числу семей, справа и слева от входа. Дверь чума аккуратно и красиво сшита из двойного слоя бересты, края ее искусно обшиты тонкой берестяной пленкой. Справа слева от костра земля застелена досками, свежей травой и покрыта оленьими шкурами. На день ситцевые пологи обеих семей откинута к стенкам чума. По обе стороны от двери устроены полки для посуды, под ними сохнут дрова для костра.

День пасмурный, время от времени моросит нудный дождичек, но в чуме сухо. А комары при такой погоде просто осатанели. Мы с Александром Михайловичем не выдерживаем и мажемся репудином, а женщины разводят огромный дымокур и курят. У жены Антона старинная медная табакерка уплощенной формы. Деревянная крышка открывается с помощью ремешка, унизанного голубыми бусами. Другая женщина курит трубку, что не редкость в этих местах. Табак хранится у нее в красивом суконном кисете, тоже расшитом бусами и бисером. Меня всегда восхищает в хантах стремление украсить каждую вещь повседневного обихода, превратить ее в произведение искусства.

От дымокура идет едкий дым, глаза слезятся. Я всегда с трудом переношу его. Недаром в прошлом у многих хантов была трахома. Лишь с переустройством их быта, переселением в новые поселки и дома, развитием медицинской помощи удалось справиться с этим заболеванием.

К обеду рыбаки возвращаются с уловом. Женщины быстро сортируют рыбу для дальнейшей обработки – для сдачи государству, в засол, для вяления, в пищу. Это они делают прямо в лодках. Затем переносят рыбу в специальное сооружение – *кул-кат*, что значит «рыбный дом». Это коническое сооружение из жердей и тонких бревен.

На костре быстро закипает уха. А на палочках-рожнях, воткнутых у костра, шипят сочные куски щуки. Вскоре уха разлита по кружкам, большие куски вареной рыбы разложены на корытце изящной формы, выдолбленном из дерева, и все садятся обедать. Хороша свежая рыба!

После обеда мужчины отдыхают, а у женщин начинается самая напряженная работа по обработке рыбы. Недалеко от берега стоит навес из жердей: на четырех вертикальных столбах настилен решетчатый помост из тонких струганных палочек, под ним – костер. На решетке лежат мелкие рыбешки и разделанные части мелкой рыбы – спинки и брюшки отдельно, головы и кости – тоже. Это сооружение для подсушивания и копчения рыбы на зиму. Из подсушенной мякоти делают муку, которой заправляют суп, а из костей и голов зимой собакам варят суп.

Хантов в прошлом недаром называли «рыбоддцами»: их основная пища – рыба, приготовленная самыми разными способами. Рыбу едят сырой, вареной, малосольной, соленой, копченой, вяленой, жареной... А если мы обратимся к русским летописям, где впервые появляются сведения о хантах, то встретимся с выражением: «остяки ходят в рыбьих кожанишках». Раньше ханты и одежду, и обувь шили из рыбьих кож. Она была не только удобной и прочной, но и непромокаемой. Сейчас рыбаки получают от рыбозаводов, для которых они вылавливают рыбу, резиновые сапоги и спецодежду из прочной резины оранжевого цвета. Одежду и обувь из рыбьей кожи уже давно не шьют. Но вот мешки, сшитые из шкурок налима, окрашенных яркой охрой, мне не раз приходилось видеть в хозяйстве хантов. Они непромокаемы и в них хранят соль, муку, охотничьи припасы.

Починив мотор, на следующий день мы отправляемся дальше. По пути останавливаемся еще на одной песке, где живет Чумин Константин Павлович. Здесь тоже всюду идет добыча рыбы и заготовка ее на зиму. Рыба вялится на горизонтально подвешенных жердях, подсушивается на помосте, над костром висит огромный котел, в котором вываривается рыбий жир...

В районном центре Ларьяк у меня несколько деловых встреч. Надо изложить свои впечатления в райисполкоме, высказать рекомендации по поводу оседания хантов в поселках, строительства новых домов.

Заправившись бензином, из райцентра мы отправляемся в сторону от Ваха, по Ларьякской протоке в поселки Чехломей и Большой Ларьяк. Оба поселка реконструированы и застроены новыми домами и общественными зданиями. Здесь богатые рыболовные угодья, идет сенокос и потому почти все население поселков вы-

ехало на промыслы. Но берега протоки – настоящее царство сооружений из жердей и бересты. Каких только конструкций тут нет: четырехугольные с двускатной, конической, округлой крышей, односкатные навесы, сдвоенные навесы с дымовой щелью посередине, полусферические постройки и, конечно, чумы... Пожалуй, только в книге финского этнографа У.Т. Сирелиуса можно встретить такое разнообразие форм жилища. Много здесь и сооружений для обработки рыбы – идет горячая пора заготовки ее впрок.

В поселке Большой Ларьяк меня поражают коньковые украшения домов. Чаще всего на коньке красуется какая-нибудь птица. Особенно хорош глухарь на доме Прасина Александра Никитовича. Он сам строил свой дом, красил пол, двери и наличники окон, сложил добротную печь, сделал мебель и вырезал этого глухаря.

Мы спешим и с сожалением покидаем этот своеобразный уголок, где тесно переплелись традиции и современные новации. Через Ларьяк мы выходим на Вах и снова отправляемся вниз по реке.

Река Вах ниже Ларьяка значительно шире, чем у Корликов. Здесь уже нередки острова, пойменные берега прорезаны многочисленными протоками и старицами. Вокруг, куда ни кинешь взгляд, – одна вода, берега почти не видны. Но постепенно все более непроходимыми становятся берега реки. Лишь кое-где мелькают остовы чумов.

Проехали Оленьи юрты. Это небольшое старинное селение из двух домов, двух свайных амбаров, каркасного жердяного дома и остова чума. Сейчас селение используется как сезонное летнее рыбацкое и зимнее охотничье. На ночевку останавливаемся ниже Оленьих юрт, около засольного пункта. На берегу реки у леса срублена избушка, все ее венцы старательно проконопачены мхом. Хозяев нет, низкая дверь приперта палкой – такова здесь традиция запирать дверь.

Тихим ранним утром отправляемся дальше. Небольшой туман рассеялся, превратившись в легкую дымку, стелющуюся над рекой. Яркое солнце прогревает воздух. Вдали на горизонте темнеет лес. Здесь очень красивые места.

Остались позади небольшие селения Пуг-юг, Быстрая протока, Люк-пай. В Пуг-юге строятся новые дома, здесь отделение колхо-

за, а другие два селения – сезонные. Сейчас они пустуют – их жители ловят рыбу ниже по Ваху.

К вечеру прибыли в Большой Лабазъеган. Здесь живет всего одна семья Осипа Хохлянкина. Селение расположено при устье речки Лабазъеган, впадающей в Вах. На довольно высоком берегу среди редких берез живописно разбросаны свайные амбары, односкатные хлева и своеобразные строения усеченно-пирамидальной формы, засыпанные землей. Неужели землянки? Да, это недавно брошенные жилые полуземлянки, старинный тип зимнего жилища хантов. О них я только читала, но никогда не видела. Они нигде не сохранились, да и здесь, видимо, доживаяют последние дни.

Тут мы делаем остановку – надо обследовать это старинное жилье хантов. Палатку ставим недалеко от дома Хохлянкиных. Осип, его жена Наталья, сын Максим и внук Володя живут здесь постоянно. Остальные жители выехали на сезонные места лова рыбы по Ваху и Лабазъегану. Осипу 60 лет, его жена, вероятно, чуть моложе его, на ней спортивные брюки. Пожалуй, впервые я встречаю хантыйскую женщину в брюках. Разговор разъясняет многое: Наталья Александровна, в девичестве Вогулькина, родилась не здесь, а на Оби, выше устья Ваха, в тех местах, откуда мои корликовские знакомые Павел и Анисья Микумины. Там ханты уже многое позаимствовали у русских.

Фамилия Вогулькина тоже примечательна: не свидетельство ли это давнего проникновения в эти края мансийского населения, которое в прошлом называли вогулами? Такие фамилии встречались мне и в других местах – на Оби, например, где прежде манси тоже не жили...

Максим закончил 7 классов, хорошо говорит по-русски. Он служил в армии, бывал в Тюмени, Свердловске, очень толковый парень. Они с Володей сопровождают меня по селению и объясняют все, что касается полуземлянок: когда построена, кто в ней жил, как называются основные опорные столбы, на которых держится шатровое покрытие и т.п.

Полуземлянки называют здесь *мыг-кат*, что означает «земляной дом». Размеры их 4,5х5 м, высота до полутора метров: мне приходится нагибаться, стоя в ней. В землю она углублена всего на полметра, отапливается железной печкой, расположенной

в углу справа от входа. В остальном ее интерьер не отличается от дома или чума. Конструкция полуземлянки – общесибирского типа и восходит, вероятно, к очень древним временам, когда Сибирь еще заселялась человеком. Четыре основных наклонных столба, соединенные вершинами или рамой из четырех планок, составляют основу, на которую накладываются жерди, доски, берестяные полотнища, а сверху насыпается земля. Внутри полуземлянки темно и сыро. Свет проникает лишь через открытую дощатую дверь и крошечное оконце. Теперь я понимаю, почему ханты раньше летом никогда не жили в землянках и полуземлянках, а перебирались в наземные постройки из жердей и коры: в земляном жилище холодно и сыро летом.

Родители Максима раньше тоже жили в таких жилищах. Но теперь никто уже не хочет в них жить – все переселилось в дома. В Лабазьегане много хлебов – ханты держат здесь скот, чего нет в верховьях Ваха, около некоторых домов есть и огороды. Зато здесь нет оленей. Некоторые имеют лошадей, на которых ездят зимой. Летних дорог, как и везде на севере, нет – кругом болота. Летом основное транспортное средство – лодка.

Простившись с гостеприимной семьей, мы отправились дальше. Проехали маленькую деревушку Никулкина. В ней тоже все полуземлянки пустуют: население переехало в новые дома в Охтеурье и Лапчинске. Обедать остановились в сезонном рыболовецком селении Вах-урей. Здесь живет семья Натускина Павла Васильевича. Маленькое селение расположено очень оригинально: с реки на высокий берег террасы, где стоят постройки, ведет вырубленная в обрыве лестница. На ровной площадке стоят чум, берестяной дом из жердей с двускатной крышей, берестяной односкатный навес над помостом с решеткой для копчения рыбы. На решетке сушится мелкая рыбешка, очищенная и без голов. За чумом в яме вырыт ледник, в нем хранят свежую рыбу. Летом семья живет в берестяном доме, в нем комаров не так много. В чуме живут весной и осенью, когда комаров становится меньше. Сейчас в нем на жердях, горизонтально укрепленных над костром, висит поджаренная и подкопченная рыба. Это типичная обстановка летнего рыболовецкого селения. Но позади чума виднеется картофельное поле – это уже новшество.

Вах в этих местах – широкая рыбная река. Все чаще встречаются рыбаки в лодках и катерах, чаще мелькают на берегах сезонные рыбацкие селения.

Деревня Охтеурье вытянулась вдоль реки и похожа на русскую деревню. Это старинное селение, его можно считать селом, т.к. в нем находится центр сельсовета. Здесь много и русского населения. Охтеурье – центр колхоза, который занимается не только рыбодобычей, но и сельским хозяйством. На берегу реки много катеров, мотолодок, тракторов. Быт хантов похож на быт русских крестьян. Но и они позаимствовали у хантов немало – долбленные лодки, берестяные и деревянные изделия, особенно утварь.

Лапчинск, напротив, отличается обилием традиционных построек, жилых и хозяйственных. Это и амбары на сваях, и небольшие низкие срубные дома, и берестяные постройки. А сооружения для копчения рыбы здесь весьма своеобразны: в обрыве берега вырыта яма, над ней установлен решетчатый настил. В яме разводят костер, а на решетке коптят рыбу.

Летнее селение рыбаков Оськины состоит из традиционных построек – берестяных жилищ и сооружений для копчения рыбы, какие я видела только на рисунках в книге У.Т. Сирелиуса: четырехугольная постройка из жердей с дымовой щелью в двускатной крыше (на месте конька и над костром), это как бы сдвоенное односкатное строение. Рыба заготавливается всюду – коптится на решетках над кострами, вялится на солнце, подвешенной на жердях, варится в котлах, разделяется на берегу реки. Все – хозяйство, быт, вся жизнь подчинены одному – поймать как можно больше рыбы, сдать государству и заготовить для себя на зиму.

На берегу рыбаки готовятся забросить невод. Это большая сеть с мешком посередине. Две лодки с рыбаками выходят в разных направлениях от берега и заводят концы невода по реке. Затем невод начинают вытягивать. Небольшая лебедка крутится и тянет сеть. Но рыбаки помогают тянуть невод и руками. В этом участвуют все – и старик с потухшей трубкой во рту, и пожилая женщина в красном платке, и дети, для которых это занятие уже не просто интересная игра, а работа. Невод принес большой улов: в его мотне много трепещущей серебристой рыбы. Женщины тут же начинают ее чистить. Рыбой пропахло все вокруг – и одежда, и утварь, и даже сам воздух...

К вечеру мы достигли устья притока Ваха Колик-егана (теперь – Колекъеган). Здесь шумно и людно: около приемного засольного пункта раскинулось сезонное селение рыбаков, спустившихся сюда для ловли рыбы с речки Колекъеган, где рыбы мало. Лагерь рыбаков очень живописен: всюду копошатся дети, женщины снуют туда-сюда – за водой, к кострам с готовящейся пищей, собаки шныряют в поисках съестного. Между чумами, палатками и берестяными постройками на веревках сушится одежда, проветриваются циновки и олени шкуры, на вешалах сушатся сети, невода, вялится рыба. Всюду виднеются различные предметы быта, утварь – берестяные коробки и туеса, меховые мешки для хранения имущества. От костров идет вкусный аромат ухи и рыбьего жира.

Промелькнуло маленькое селение Кирилкино, показалась деревня Пылино. Оно, как и Охтеурье, существует давно и застроено как типично русская деревня – вдоль реки обычными срубными избами. Только на одной из них красуется украшение хантыйского происхождения – олени рога на коньке крыши. Людей в деревне нет – все на рыбалке.

Отъехав от Пылино на несколько километров, встретили двух рыбаков. У них кончились спички, мы остановились, охотно поделились с ними и разговорились. Данила Сигильетов с отцом рыбачат по речке Пылинской, впадающей в Вах чуть ниже. Живут они в Пылино, их дом крайний, у них есть также берестяной дом недалеко от устья речки Пылинской. Но колхоз уже начал строить срубные дома – рыбацкие станы – для рыбаков и на местах рыболовных угодий. Закуривая, Данила вытащил из кармана кисет, выполненный в хантыйской манере из лоскутков зеленого и малинового сукна, сшитых в виде узора из полос и зигзагов, а также пачку квитанций за сдачу рыбы. Их оказалось много – на 5–6 тыс. рублей. Улов рыбы в этом году хороший.

В селе Тархово мы заканчиваем работу. Это большое старинное село, дома тоже расположены вдоль берега Ваха, а быт хантов, похоже, ничем не отличается от местных русских.

Наша поездка оказалась очень интересной. Я получила новые данные о жилище, традиционном и современном, типах поселения, связи хозяйства и типа поселения, быте хантов, их образе жизни, обрядах и обычаях, исследовала группу восточных хан-

тов, отличающихся и по языку, и по культуре от казымских – северных.

Сейчас, когда перелистываешь старые записи полевых дневников, невольно бросаются в глаза те колоссальные изменения, которые произошли в жизни хантов этой глухой прежде окраины. Кто теперь не знает Самотлора, Мегиона, Сургута, Ханты-Мансийска?! В те далекие времена мало кто имел представление об этих местах и людях, живущих там. Открытие нефти и газа сделало этот край известным всему миру и знаменитым. Вокруг озера Самотлор, прославившегося когда-то как крупнейшее месторождение нефти, считавшегося, по поверьям хантов, гиблым и мертвым местом (оно лежит среди непроходимых болот), была построена современная автомагистраль. Города Нижневартовск, Сургут, Ханты-Мансийск стали современными гигантами. Сооружена железная дорога из Тюмени. Теперь край перестал быть оторванным от центральных районов страны. Недалеко от Корликов, на притоке Ваха Тольке, там, где прежде ступала лишь нога ханта-охотника, теперь установлено местонахождение географического центра страны.

Весь мир узнал об этом глухом прежде крае благодаря нефти. Но ханты издавна живут здесь и осваивают эти земли. Они продолжают развивать свои традиционные отрасли хозяйства – рыболовство, охоту и оленеводство. Ведь кроме «черного золота» – нефти, есть еще и «мягкое золото» – пушнина. Добыча ее не менее трудна, чем добыча нефти. И жизнь хантов, их проблемы – так же важны, как и нефтяников.



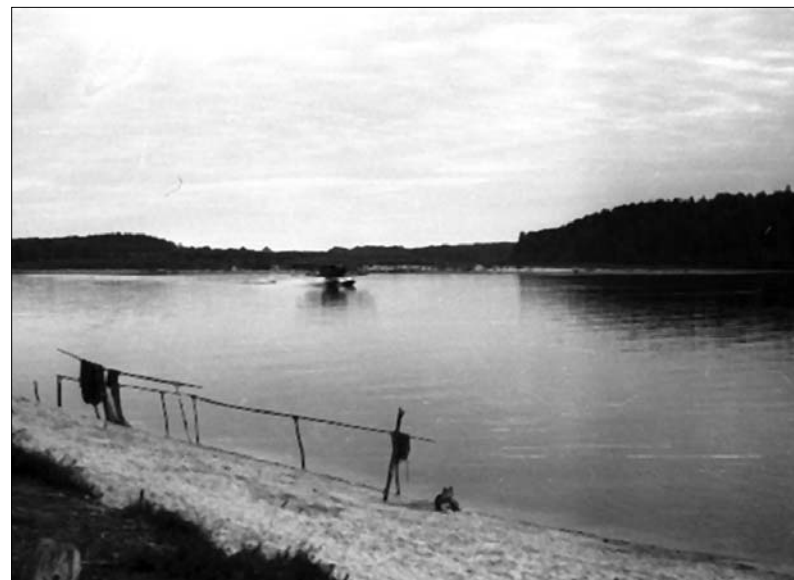
Река Вах недалеко от Оленьих юрт.



Река Вах ниже селения Пуг-юг.



Река Вах около селения Малый Лабазьеган.



Гидросамолет на р.Вах недалеко от селения Лапчинск.



Остов чума на берегу р. Вах, селение Быстрая протока.



Чум на берегу р. Вах, селение Пуг-юг.



Чум в селении Никулкина.



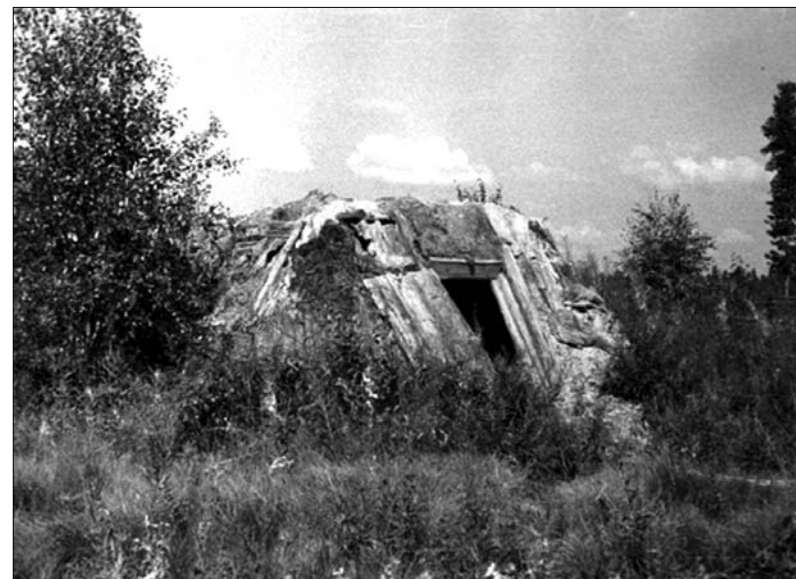
Берестяной дом в селении Люк-пай.



Берестяной дом в селении Никулкина.



Полусферическое жилище из жердей в селении Лапчинск.



Полуземлянка в селении Пуг-юг.



Традиционный сруб. Селение Быстрая протока.



Традиционный сруб. Селение Быстрая протока.



Срубный дом с огородом. Село Охтеурье.



Свайный амбар. Селение Быстрая протока.



Копчение рыбы. Селение Лапчинск.



Лепешки у костра на рожнях Река Вах ниже поселка Корлики.



Берестяная коробка с выскобленными узорами. Селение Большой Лабазьеган.



Анисья и Павел Микумины. Поселок Корлики.



Анисья с детьми детского сада. Поселок Корлики.



Шествие во время похорон на кладбище. Поселок Корлики.



Кладбище. Поселок Корлики.

В.В. Карлов

Ю.Б. СИМЧЕНКО И НЕКОТОРЫЕ ПРОБЛЕМЫ ЭТНОГЕНЕЗА САМОДИЙЦЕВ.

В моей жизни было два человека, кого я мог бы назвать одновременно другом и учителем. Первый – это Лев Павлович Лашук, второй – Юрий Борисович Симченко. Но Лев Павлович все же был сначала учителем, к которому я всегда относился с пиететом. Только с течением времени, в процессе постоянного общения, он стал для меня и близким другом, которому можно было доверить самое сокровенное. С Юрой все было иначе. К моменту нашей первой встречи я был уже немало наслышан о нем и его тогда закадычном друге Диме Васильеве от своей сокурсницы Танечки Долгих. По ее рассказам у меня сложился уже определенный образ этого человека, тем более привлекательный, что речь шла главным образом о подвигах двух этих гренадеров в духе братьев Жемчужниковых и А.К. Толстого, которыми просто невозможно было не восхищаться. Поэтому еще до встречи Юрий Борисович уже существовал в моем сознании, скорее, как некий мифологический персонаж, встретиться с которым в жизни казалось чем-то нереальным. Но встреча произошла, причем как-то само собой. Юра пришел по каким-то своим делам на кафедру этнографии, тогда еще на Герцена, 6, и у нас очень естественно и непринужденно завязался разговор. Уже не помню, на какие темы, но очень хорошо помню первое впечатление от встречи с «мифологическим персонажем»: разговор складывался так, как будто это был давно и хорошо знакомый приятель, с которым мы только вчера расстались. А ведь он был тогда хотя и молодым, но уже достаточно известным ученым, сотрудником Академии наук, а я всего лишь начинающим студентом-этнографом. Это потом, постепенно, я многократно становился свидетелем уникальных коммуникативных способностей этого человека, который мог разговаривать на равных, естественно и просто, хоть с академиком или министром, хоть со студентом, хоть с каким угодно «человеком из

народа», будь то работяга или даже бомж. Эти способности сделали Симченко этнографом-полевиком, что называется, «милостью Божией». Наверное, не было такого информатора, которого Юре не удалось бы разговорить и «вытряхнуть» из него все, что его интересовало.

Потом, после той первой встречи, когда я начал учебу в аспирантуре кафедры, мы стали видаться регулярно, хотя и не часто, но дружеские отношения у нас сложились как-то сразу. А учителем своим я могу назвать его с полными на то основаниями, потому, что не только его рассказы о Севере и его людях, но и его поразительные способности видеть в совершенно обыденных вещах какой-то скрытый для многих других внешних наблюдателей этнографический смысл, неразличимые для стороннего глаза потаенные связи, удивили меня и привлекли внимание практически сразу. Работая в экспедициях на Севере, на многие вещи я начинал смотреть, благодаря общению с Юрой, иным, профессионально «вооруженным», взглядом.

О том же, каким Юра был потрясающим рассказчиком, хорошо знают все, кому довелось с ним встречаться, это качество блестяще воплотилось в написанных им повестях о жизни Севера, во многих научно-популярных и даже чисто научных текстах. Когда я принес домой только что изданную в «Библиотеке этнографа» «Обычную шаманскую жизнь» и показал книжку жене, она, прочитав несколько десятков страниц, сказала: «Я, конечно, очень люблю Юру, но ведь это же чистой воды Кастанеда!». Я ей тогда ответил, что я бы, наверное, и сам так подумал, если бы я не слышал многие из этих рассказов от автора лично лет этак за 20 до того, как просвещенное человечество узнало о существовании Кастанеды. Вообще же Господь Бог столь щедро одарил Юрия Борисовича разными талантами и способностями, что их спокойно можно было бы разделить на десяток людей. Вот только лет жизни на этом свете дал слишком мало, и очень многое из задуманного он сделать не успел... Но память о нем спустя полтора десятка лет после его кончины у всех, кто его знал, свежа и отчетлива, некоторые его начинания и задумки продолжают по сию пору. Например, серия «Народы и культуры», у истоков которой стоял Юра Симченко. Если же нужно было бы совсем коротко определить главные человеческие черты этого неординарного в своих

проявлениях и качествах человека, наверное, я бы назвал прежде всего его удивительную безграничную доброту в отношениях с людьми и его совершенно детскую доверчивость. Последнее качество неоднократно, постоянно выходило Юре «боком». Но он не менялся. Нет, он совсем не был, что называется, детски наивным, он прекрасно знал жизнь и разбирался в людях, но как-то, похоже, он всех окружающих мерил по себе и переступить через это не мог. Но и «всепрощеньства» у Юры не было. Однако он истинно по-рыцарски никогда не мстил предавшим его людям, просто отходил в сторону и старался больше не иметь дел с подобными «персонажами».

Нижеследующий сюжет тоже в немалой степени родился у автора под влиянием работ Ю.Б. Симченко и даже, отчасти, в разговорах с ним. Проблемы этногенеза и этнической истории уралоязычных, в особенности самодийских, этносов, относились к сфере его профессиональных интересов. Я же самодийским этногенезом никогда вплотную не занимался, меня эта тематика интересовала главным образом в связи с необходимостью изложения материала в курсе этнографии Сибири для студентов кафедры этнографии (этнологии) МГУ. Многое в этой этногонической картине представлялось не до конца ясным, поэтому работы и Симченко, и В.И. Васильева, как труды их знаменитых предшественников и современников (А.А. Попова, Б.О. Долгих, Г.Н. Прокофьева, Г.Д. Вербова, Л.П. Лашука, В.Н. Чернецова, М.Ф. Косарева, З.П. Соколовой и др.) я, конечно, внимательно читал. Но чем больше я погружался в эту тематику, тем менее ясной представлялась общая картина. Где была прародина самодийцев? Какие племена и носители каких видов хозяйства раньше заселили субарктические пространства? Как, откуда, в каких направлениях распространялось оленеводство? Каким было историческое соотношение предков современных северосамодийских народов – ненцев, энцев и нганасан? По каждому из этих вопросов существовало и существует до сих пор несколько трудно совместимых друг с другом концепций.

Один из частных сюжетов этого длинного набора глобальных для уралистики открытых вопросов стал предметом одного из моих последних телефонных разговоров с Юрой. Читая его текст в институтском сборнике, посвященном социальному строю на-

родов Севера, я наткнулся на утверждение, показавшееся сомнительным. Там шла речь о том, что у ненцев существует термин, обозначающий род – *эркар*. У энцев же род обозначается другим термином – *тыде* или *чиде*. Но в ненецком языке слово *тыде* служит названием брата (младшего) матери. Это, как писал Симченко, являлось свидетельством неких следов матриархата, материнского счета родства (Симченко, 1970, с. 81). Я высказал автору свое сомнение по данному поводу, хотя догадывался о происхождении такой трактовки: она, вероятно, была определенной данью тогда еще довольно широко распространенным поздне-эволюционистским взглядам. Мне казалось, что здесь напрашивается другое, более простое и прозаическое объяснение. При контакте предков ненцев с энцами ненцы, придя на земли своих предшественников, вероятно, стали брать в жены энецких женщин, которые и передали своим детям энецкое название своей родни по мужской линии в виде энецкого слова «род». Юра подумал и сказал, что я, возможно, прав, тем более что это вполне сочетается с представлениями о происхождении дуально-фратриальных подразделений у ненцев. «Напиши об этом», – предложил он. На что я ответил, что по самодийским сюжетам мне писать как-то неловко, а вот вместе с ним я бы это сделал. Он согласился, но как-то без какой-либо определенности сказал: как-нибудь позже... Я, увы, еще не знал, что Юра уже очень болен, он тогда про это умолчал. И тому замыслу уже не суждено было осуществиться. Но тот частный сюжет меня не оставлял все эти годы, постепенно вплетаясь в целую цепь сопоставлений по этногенетическим аспектам уралистики, тем более что по этногенезу северных самодийцев накопился очень солидный материал, в свете которого некоторые высказывавшиеся Юрой Симченко идеи, как мне кажется, приобретают новое звучание.

Очередным стимулом обращения к этим сюжетам стала публикация тома по народам Западной Сибири из цикла «Народы и культуры». Стимул заключается хотя бы в том, что по вопросам самодийской прародины авторы разных разделов высказали противоположные и взаимоисключающие точки зрения. Ситуация отнюдь не нова: противоборство таких воззрений насчитывает уже без малого три века и восходит к XVIII – XIX вв., к именам Табберта-Страленберга (северная гипотеза) и И. Фишера и М. Кас-

трена (южная). Авторы тома являются при этом очень серьезными и авторитетными современными специалистами. Автор раздела «От древних культур к современным народам» археолог В.И. Молодин однозначно придерживается южной гипотезы самодийской прародины, а автор главы о ненцах этнолог А.В. Головнев столь же уверенно и убежденно отстаивает гипотезу северной прародины, считая, что южная гипотеза себя полностью исчерпала. При этом оба автора стремятся строить доказательную базу своих концепций прежде всего на археологическом материале.

Не являясь специалистом ни в области археологии Западной Сибири, ни в области уралистики, я, конечно, не имею морального права оспаривать изложенное двумя названными прекрасными специалистами. Однако определенные сомнения все-таки напрашиваются. Прежде всего, обращает на себя внимание, что оба автора слишком мало и фрагментарно пользуются достижениями современной лингвистики и топонимики, а ведь при решении сложных этногенетических вопросов без данных этих наук обойтись невозможно. Какими бы данными об археологических культурах, относящихся к неолиту и ранней бронзе, мы ни оперировали, нельзя игнорировать факт, что археология все же не может дать бесспорных материалов об этнолингвистической принадлежности носителей тех или иных культур. Она, несомненно, имеет важнейшее значение в решении этих вопросов, но только в сочетании с лингвистикой и антропологией. К слову, таким был подход, изложенный в палеоэтнографической реконструкции культуры охотников на дикого оленя в Субарктике, которого придерживался в своей известной работе Ю.Б. Симченко (1976).

Что же касается конкретных фактов из лингвистических и топонимических работ, на мой взгляд, следовало бы обратить внимание, кроме работ Ю.Б. Симченко, так же на работы таких авторов, как Л.П. Лашук, Б.О. Долгих, А.П. Дульзон, А.К. Матвеев, Е.А. Хелимский, В.В. Напольских. Отдельные концепции и конкретные факты, излагаемые этими исследователями, входят в явное и очевидное противоречие с однозначными современными вариантами северной и южной гипотез прародины самодийцев. Прежде всего, локализация и хронология бытования праязыков, прауральского, прафинноугорского и прасамодийского. Наиболее серьезные работы в этой области в нашей историографии

принадлежат Е.А. Хелимскому и В.В. Напольских. Согласно им, общеуральская прародина, до распада праязыка, охватывала среднетаежную зону от Урала на западе до Енисея на востоке. Прафинноугорский ареал локализовался в южной и западной частях этой территории, с вероятным выходом в европейское Приуралье еще в неолите. Прасамодийцы же занимали территорию между средней и верхней Обью и Енисеем, т.е. восточную часть общеуральской прародины. Кроме того, по мнению лингвистов, распад самодийской праобщности произошел, в сравнении с финской и угорской, поздно, где-то не ранее I тыс. до н.э. (Хелимский, 1983, 1989; Напольских, 1997).

В свете этих построений, а они основаны на серьезных аргументах с привлечением данных палеоэкологии, палеоботаники, и т.д., обоснованность становления протосамодийской культуры по обе стороны Урала, в основе чего лежали памятники ямочно-гребенчатых культур (Головнев, 2005, с. 400–407), выглядит, по меньшей мере, довольно спорной. Если добавить к этому данные по гидронимам, то в районе северного Урала и Приуралья преобладают почти исключительно гидронимы финского и угорского происхождения. Исключение составляют лишь отдельные пока «неатрибутированные» гидронимы бассейна Вычегды и верховой Камы (о чем специально ниже) и небольшое количество гидронимов с окончанием на –ка (по Дульзону, южносамодийских) на южном Урале, в Челябинской области и в Башкирии. Что же касается первичности самодийской гидронимии между Средней Обью и Енисеем, то, как установил тот же Дульзон, таких названий там немало, хотя, по его сравнительным данным, не везде они составляли самый древний пласт, местами им предшествовали кетские или угорские (Дульзон, 1960, 1961).

Учитывая сумму лингво-топонимических аргументов, после распада прауральского языка область протосамодийцев располагалась все же, по-видимому, в восточной части общей прародины уральцев. То есть это была территория между Средней Обью и Енисеем, где к рубежу н.э. (предполагаемый период распада прасамодийского языка) обитало население – носители кулайской археологической культуры. Представления о южной, саянской, прародине самодийцев основывались главным образом на данных языков камасинцев, маторов, сойотов и других языков, донные не

сохранившихся, вкупе с сопоставлениями этнонимов (прежде всего ненецкого *кара/хара*, имевшего аналоги в Присянье), а также с фактами существования домашнего оленеводства на юге Сибири уже к рубежу н.э., которые являются неоспоримыми и общепризнанными (Большая Боярская писаница, деревянная фигура оленя в узде из захоронений Таштыкской эпохи). Единственное свидетельство пребывания древних самодийцев в горных районах – это общесамодийское название горного козла в прасамодийской лексике. Но и оно, вероятно, не может служить бесспорным аргументом, так как воссоздано на материале записей языков южных самодийцев (Напольских, 1997, с. 141). Таким образом, на этом основании можно лишь определенно говорить о том, что к указанному времени уже началось разделение и рассеяние самодийских групп, часть которых продвинулась в горные районы Присянья. Есть в бассейне верхнего Енисея и самодийские гидронимы, хотя они здесь тоже не самые древние и уступают первенство индоевропейским. Так что совокупность этих аргументов достаточно противоречива, чтобы судить о саянской прародине всех самодийцев. По всей вероятности, самодийцы стали проникать в бассейн верхнего Енисея и на Саянское нагорье все же относительно поздно. Датировка же распада самодийского праязыка не ранее чем в I тыс. до н.э. заставляет искать гипотетическую прародину несколько севернее.

В качестве ареала этой прародины более всего подходит именно кулайский ареал. И не только по причине того, что для нее не находится другого места, но по сумме нескольких соображений. Современные авторы много спорят об угорской или самодийской принадлежности кулайцев. Но ведь культурная общность, возникшая у населения одной природно-экологической зоны, совсем не обязательно должна свидетельствовать об этнолингвистическом единообразии этого населения. В одной из ранних работ М.Ф. Косарев уже высказывал мнение о том, что в разных частях кулайского ареала могли преобладать разные компоненты, как угорские, так и самодийские и енисейские (Косарев, 1974, с. 153). Характерно, что и топонимический анализ А.П. Дульзона создает сходную картину. Резонно предположить, что усиление притока в таежные области населения из степной и лесостепной полосы, связанное с бурными миграционными перемещениями I тыс. до

н. э. и рубежа н.э. (а среди этих переселенцев с юга могли быть, в частности, и енисейско-язычные), могло стать как раз одной из главных причин распада самодийской общности обско-енисейского междуречья и миграций самодийских групп в разных направлениях.

Во всяком случае, ряд родо-племенных наименований самодийских народов совпадал как у северных, так и у южносибирских групп. Прежде всего это касается этнонимов *мату/маду* и *сойта/сойон/сойот*. Мнение о том, что генезис северосамодийских народностей был сложным и длительным процессом, высказывалось давно и неоднократно многими отечественными авторами (Г.Н. Прокофьев, В.И. Васильев, Ю.Б. Симченко и др.). Но чаще этот процесс представлялся как постепенное проникновение небольших групп с юга на север и разнообразное взаимодействие с предшествующим северным населением в русле гипотезы саянской прародины. Но, если центром первоначальных миграций и к югу, и к северу было все же обско-енисейское междуречье, тогда противоборство южной и северной концепций начинает утрачивать смысл, а вместе с этим снимаются очень многие несоответствия и натяжки обеих концепций.

«Нестыковки» такого рода можно без труда обнаружить и в современных вариантах южной и северной гипотез, которые обе построены на интерпретациях археологических культур неолита, бронзы и раннего железа. Ведь получается, что, если принять точку зрения В.И. Молодина об исключительно угорской принадлежности кулайских древностей, это объективно «работает» на версию А.В. Головнева о самодийской принадлежности более ранних ямочно-гребенчатых культур Приуралья и Зауралья. Но при этом Молодин помещает самодийскую прародину на Саяны и Алтай, а не на северный Урал. Если согласиться с аргументацией Головнева, у многих специалистов по этногенезу финноязычных этносов возникнет закономерный вопрос о том, где же жили их предки, если ямочно-гребенчатые культуры Приуралья и европейского Севера России принадлежали предкам самодийцев.

Из лингвистических аргументов в пользу древнего расселения предков самодийцев в западном направлении по территории европейского Севера России часто приводится факт лексических совпадений в ненецком и саамском языках. Но по поводу этих

совпадений А.К. Матвеевым высказывались предположения о том, что они могут быть следствием общего как для саамов, так и для ненцев палеоевразийского субстрата, а не прямых контактов (Матвеев, 1964, с. 83). Того же мнения в еще более определенной форме придерживался и Ю.Б. Симченко (Симченко, 1976, с. 25).

Здесь есть еще один довольно загадочный сюжет, связанный с гидронимами средней Оби и Обь-Енисейского междуречья. Среди гидронимов этого региона, исследованных А.П. Дульзоном, несколько значительных рек носят окончание на –им/ым: Тым, Сым, Пим, Нарым, Чулым. В отличие от других гидронимов, определенных Дульзоном как кетские, угорские или самодийские, относительно атрибуции данного форманта вопрос был им оставлен открытым. Но эта форма, имеющая известные аналоги в бассейне Нижней Оби и на северном Урале, не имеет никаких сходств ни в каких иных языках, не относящихся к уральской группе. Однако и полностью исключить ее уральскую принадлежность тоже нельзя. По этому поводу известный специалист в области уральских языков А.К. Матвеев замечал, что ни топооснова, ни топоформант этих названий не объясняется из обско-угорских языков, тем не менее, гидронимика на –ым вполне может восходить к древним уральским языкам: «типологически она не отличается от уральских (финно-угро-самодийских) топонимов» (Матвеев, 1961, с. 135 и след.).

Несмотря на то, что происхождение форманта на –ым до сих пор остается неясным, если проследить наличие данной формы на территории Сибири и Севера, складывается довольно интересная картина. Действительно, центром таких гидронимов, видимо, является территория между средней Обью и Енисеем, здесь сосредоточены наиболее крупные из притоков этих рек с такой формой названия. Кроме же притоков нижней Оби они есть, хотя не плотными очагами, а разрозненно, фактически во всех направлениях. Вверх по Енисею это мелкие речки типа Сисым и Бузым, в бассейне Ангары – Илим, Лены – Витим, на восток в бассейне Нижней Тунгуски Нидым, на западе Ишим в бассейне Иртыша. Кроме ряда известных и крупных рек нижнеобского района (Казым, Надым, Назым, Салым и др.), есть целый куст таких формантов по западную сторону Урала. Если среди них Пелым все же относится к бассейну Иртыша, то целый ряд небольших рек

расположен в бассейне верхней Камы и Вычегды: Юрчим, Колчим, Акчим, Нювчим, Локчим, Кажим, Уддым, Лазым и др. Если носителями данного форманта были племена пока неясной уральской принадлежности, то характер рассеяния позволяет сделать предположение о том, что причиной его были какие-то серьезные события, вызвавшие подобную миграционную активность. Вполне возможно, что это было усиление движения на север кетоязычных групп из южной Сибири, вызванное, в свою очередь, активизацией тюркского проникновения. На мой взгляд, допустимо предположить, что этот миграционный «взрыв» стал одной из причин распада кулайской общности. Что же касается этнолингвистической принадлежности носителей гидронима –им/-ым, то более других на такую роль, по моему мнению, подходят предки энцев *мату/сомату*. Во-первых, представители родов и племен с этим названием жили как на севере, так и на юге Сибири. Но если на север, где обитало редкое и подвижное население, они смогли перенести привычную форму гидронимов, то на юге они внедрялись в области с уже давно сложившейся гидронимией и смогли добавить к местным именам рек только пояснительные слова с этимологией «вода, река» по-самодийски. О том же, что среди народов юга Сибири, говорящих на тюркских языках, до недавнего времени ясно просматривались следы самодийской родо-племенной номенклатуры, есть множество свидетельств. В частности, роды, сохранившие в названии *мату/маду* в среде тувинцев многократно зафиксировал Г.Е. Грумм-Гржимайло (Грумм-Гржимайло 1926).

Некоторым противоречием этих предположений может выглядеть то обстоятельство, что именно в области расселения энцев-сомату этих форм гидронимов нет вообще. Но это обстоятельство как раз объяснимо: практически вся топонимика Таймыра тунгусского происхождения. Внедрение в среду сложившегося нганасанского этноса энецких групп было, по всей видимости, относительно поздним и происходило по мере оттеснения их с запада ненцами-оленьевцами.

Здесь необходимо снова вернуться к проблеме территории формирования современных северосамодийских народностей. В концепции А.В. Головнева представляется совершенно бесспорным тезис о том, что ненецкая культура сформировалась в местах,

близких к территории их нынешнего обитания, включая районы европейского Севера, Урала и Западной Сибири. Но это относится к культуре, основанной на крупностадном оленеводстве, а оно как тип хозяйства сложилось, как это признается всеми исследователями, в современном виде не ранее XVIII–XIX вв. Поэтому здесь едва ли не решающее значение для освещения проблемы приобретает вопрос о том, из каких компонентов сложилась культура ненцев, а также когда и где возникло домашнее оленеводство.

Представляется, что в аргументации современного варианта северной гипотезы проблема домашнего оленеводства одно из самых уязвимых мест. Ведь практически единственным аргументом в пользу существования его в древности в Западной Сибири является находка деталей упряжи в усть-полуйских раскопках В.Н. Чернецова. Но пока еще никому не удалось убедительно доказать, что это упряжь домашнего оленя, а не маньшика, а употребление маньшика известно многим народам, не имеющим домашних оленей. Кроме того, кости оленя, найденные при раскопках Надымского городка (а это низовья Оби, зона лесотундры и тундры) свидетельствуют, что этот домашний олень был крупным таежным оленем, существенно отличающимся по размерам скелета от тундрового (Кардаш, 2009, с. 281–282). А ведь находка относится к слоям XVIII в., то есть ко времени, когда крупностадное оленеводство находилось в процессе становления. Тундровая порода, судя по этой находке, еще даже не сформировалась. Кроме того, в обсуждении возможности domestikации оленя на Севере нельзя игнорировать данные письменных источников. Известно, что интервал между первым сообщением о самоеди, которая ездит на собаках (рассказ Гюряты Роговича в ПВЛ, конец XI в.) и следующим сообщением XV в. («О человецех незнаемых...»), согласно которому самоедь ездила уже на собаках и на оленях, составил почти пол-тысячелетия. По мнению многих исследователей, именно в этом промежутке и произошло проникновение в северные широты, с выходом на европейский север, самодейцев юга Сибири, обладавших оленным транспортом. И крайне сомнительно, что мимо внимания русских летописцев, всегда интересовавшихся рубежами славянской территории и их обитателями, могло пройти такое диковинное явление, как езда на оленях.

Специалистов по этногенезу народов уральской семьи давно занимал вопрос о том, кем была самоедь, ездившая на собаках, из рассказа ПВЛ о путешествии «отрока» в Югру, и где конкретно за югрой и пещерой она обитала. Здесь очень важны материалы и исследования в области этнонимии. Вопросы вызывают все три этнонима из этого рассказа, и югра, и самоедь, и пещера. Но если с мнениями о языковой принадлежности югры и самоеди все представлялось ясным, то пещера как особый язык давно вызывала вопросы и споры. Одним из первых убедительно обосновал существование пещеры как особого языка и народа, не относившегося ни к угорской, ни к самодийской группам, еще Л.П. Лашук (Лашук, 1958, с. 52–64). Он допускал, что пещера была остатком какого-то древнейшего населения северной Евразии, возможно, относящегося к палеоазиатам. Представление о древнейшем населении Субарктики было конкретизировано в работах Ю.Б. Симченко, реконструировавшего культуру охотников на дикого оленя, сложившуюся еще в неолите. Однако мнение о его принадлежности к палеоазиатским языкам сменилось гипотезой о его протоуральском происхождении, следствии раннеолитической миграции в северные широты из района уральской прародины. Симченко принадлежит и замечательная догадка о происхождении этнонима пещера. По его мнению, он состоит из двух компонентов: пэ и чера. Оба находят объяснение в древнеуральской и самодийской, воспринятой от предшественников, лексике. «Пэ» означает лес, тайга, а «чера» – заполнение, наполнение чего-либо, вместе же – ничто иное как «лесные жители» (Симченко, 1968). Эта трактовка была поддержана Б.О. Долгих, подчеркнувшим, что населению Севера всегда было присуще четкое разделение жителей тайги и жителей тундры (Долгих, 1970, с. 49). Таким образом, этот древний прауральский пласт населения очевидно предшествовал самодийскому. Но и самодийские группы в северных широтах были разного происхождения. Сейчас, благодаря различным исследованиям древних циркумполярных культур, становится очевидным, что самодийцы ассимилировали или частично оттеснили своих древнеуральских предшественников, сохранив память о них в фольклоре, в легендах об ушедших под землю сиртя (сихиртя). Но легендам о сиртя у ненцев Западной Сибири соответствуют сходные по содержанию русские предания

о чуди на европейском Севере. Резонно предполагать, что речь идет об одном и том же этнокультурном и лингвистическом пласте населения.

Но сиртя считаются ненцами не единственными их предшественниками. По данным того же ненецкого фольклора, мату/маду (ненецкое наименование энцев) тоже выступают этническим пластом, так же как и сиртя, предшествовавшим ненцам (см., напр., Головнев, 1998). В сибиреведческой литературе неоднократно обращалось внимание на то, что у тундровых ненцев в экзогамную половину Вануйта входят роды палеоуральского и энецкого происхождения, тогда как роды, входящие во фратрию Харючи, имеют, вероятно, южное происхождение. Судя по многим материалам, первые самодийские выходцы в районы севера были безоленными охотниками. Возможно, именно эту еще безоленную «самоедь» и застал в северном Приуралье новгородский «отрок». Нельзя исключать вероятность и того, что этой самоедью были принесены в Приуралье гидронимы на -им/-ым. Во всяком случае, например, в восточном направлении самодийского рассеяния из обско-енисейских районов, по мнению В.А. Туголукова, на тунгусской территории (в частности, на водоразделе Нижней и Подкаменной Тунгусок) с очевидностью прослеживался самодийский след, родственный населению левобережья Енисея (Туголуков, 1985, с. 96). От него, вероятно, и остался гидроним Нидым в бассейне Н. Тунгуски.

Если же такие предположения верны, есть смысл вернуться к проблеме происхождения русского этнонима «самоеды». В последнее время как-то не очень популярна высказанная еще Г.Н. Прокофьевым версия о связи его с энецким родоплеменным наименованием *сомату*. (Прокофьев, 1937, с. 7). Причина, видимо, в том, что энцы-сомату населяют тундру Таймыра – самые восточные пределы самодийских районов Севера. Но территория безоленных охотников-энцев как раз и сокращалась по мере ассимиляции их оленными группами, пришедшими с юга. До этого она, несомненно, простиралась далеко на запад, откуда их постепенно оттесняли и вытесняли (не говоря об ассимиляции) ненцы со своими растущими стадами домашних оленей. Характерно, что версии Прокофьева придерживалась и известная исследовательница ненецкого языка Н.М. Терещенко, указавшая также на

то, что русские старожилы Севера никогда не употребляли по отношению к ненцам слово «самоед», а называли их «самоди» или «самодины», в ед. числе «самодин» (Терещенко, 1956, с. 9). На ненцев же, сменивших в Приуралье и на западе Сибири энцев-сома-ту, наименование «самоеды» перешло уже по наследству.

Следуя замечанию Б.О. Долгих о четком делении в древнеуральской и самодийской лексике населения по принадлежности к лесу или тундре, можно попытаться проследить эту разницу и в топонимах Севера, аналогичных топониму/этнониму Печора (пэ-чера). Обращает на себя внимание такой факт, что наш европейский север просто изобилует гидронимами с начальным –пэ/пе/пи: Пеша, Печенга, Пижма (характерно, что русская фамилия, производная от гидронима Пижма, звучит как Пежемский). Но еще больше гидронимов, начинающихся на «Вы-» – слово, обозначающее в архаической уральской и самодийской лексике тундру: Вычегда, Вымь, Выг, и т.д. Топонимы и гидронимы на «Вы» тянутся сплошной полосой на запад до Псковско-Новгородских земель через республики Коми и Карелию и часто встречаются на территории Эстонии (Выру, Выхма и др.). Если интерпретация Ю.Б. Симченко и Б.О. Долгих относительно этимологии пэ-чера верна, логично предположить, что начальное «вы» топонимов в этом обширном ареале, напротив, как-то связано с тундрой в лексике ее древнейшего населения. Случайно ли, что во всей этой полосе стойко сохранялись предания об исчезнувшей чуди? Случайно ли название Чудского озера, имеющего, кстати, эстонское имя Пейпси-ярв, в котором только «ярв» переводится с эстонского как «озеро»? Случаен ли топоним Печеры под Псковом, находящийся на западном конце этого пояса? Не является ли гидроним Вишера, встречаемый в названиях нескольких рек региона, в таком случае, искаженным и переозвученным древнеуральским Вы-чера, то есть люди тундры? В данном случае не столь важно, что эти реки расположены или рядом, или даже южнее гидронимов на –пэ, ведь со времени выхода протоуральцев в северные широты известны периоды похолоданий и потеплений, последний из которых приходился на конец эпохи бронзы и начало железного века. И случайно ли в восточном и западном концах европейского Севера России есть близко расположенные друг от друга пары топонимов Печора (Печеры) и Вишера? Похоже, этот неполный

список случайностей столь велик, что уже начинает походить на некую закономерность или, по крайней мере, заслуживает поисков какой-то мотивировки.

Конечно, изложенное здесь есть только «заметки постороннего» или некий «материал для размышления», требующий еще всесторонней проверки. Он, однако, навеян многими работами Ю.Б. Симченко и его современных коллег-уралистов. Впрочем, своими научными трудами Юрий Борисович еще долго будет оставаться современником и нашим, и, думается, не одного поколения наших потомков. А в научном творчестве Симченко, обладавшего прекрасной интуицией исследователя, было немало случаев, когда, казалось бы, несколько «шальные» даже мысли со временем и в результате кропотливого труда превращались в стройные и убедительные версии и гипотезы. Остается надеяться, что кто-то из молодых ученых (к которым, нелишне заметить, Юра всегда относился с трогательной заботой) еще сможет распутать весь сложный клубок проблем уральского этно- и культурогенеза.

Литература

- Головнев А.В. Древний Ямал в контексте мифологии и археологии // Этнографическое обозрение. 1998. № 2.
- Головнев А.В. Ненцы. Происхождение и этническая история // Народы Западной Сибири. Ханты. Манси. Селькупы. Ненцы. Энцы. Нганасаны. Кеты. М., 2005.
- Грумм-Гржимайло Г.Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Т. 3. Вып.1. Антропологический и этнографический очерк этих стран. Л., 1926 (Гл. 1–5).
- Долгих Б.О. Очерки по этнической истории ненцев и энцев. М., 1970.
- Дульзон А.П. Этнический состав древнего населения Западной Сибири по данным топонимики // XXV Международный конгресс востоковедов. Доклады делегации СССР. М., 1960.
- Дульзон А.П. Дорусское население Западной Сибири // Вопросы истории Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1961.
- Кардаш О.В. Надымский городок в конце XVI – первой трети XVIII вв. История и материальная культура. Екатеринбург – Нефтеюганск, 2009.
- Косарев М.Ф. Древние культуры Томско-Нарымского Приобья. М., 1974.
- Лашук Л.П. Очерк этнической истории Печерского края. Сыктывкар, 1958.
- Матвеев А.К. Древнеуральская топонимика и ее происхождение // Вопросы археологии Урала. Вып.1. Свердловск, 1961.
- Матвеев А.К. Субстратная топонимика Русского Севера // Вопросы языкознания. 1964. № 2.

Напольских В.В. Введение в историческую уралоистику. Ижевск, 1997.

Прокофьев Г.Н. Ненецкий (юрако-самоедский) язык // Языки и письменность народов Севера. Т.1. Л., 1937.

Симченко Ю.Б. Некоторые данные о древнем этническом субстрате в составе народов Северной Евразии // Проблемы археологии и исторической этнографии Азии. М., 1968.

Симченко Ю.Б. Проблема материнского рода у народов Севера // Общественный строй у народов Северной Сибири. М., 1970.

Симченко Ю.Б. Культура охотников на оленя Северной Евразии. Этнографическая реконструкция. М., 1976.

Терещенко Н.М. Материалы и исследования по языку ненцев. М.:Л., 1956.

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

Хелимский Е.А. Ранние этапы этногенеза и этнической истории самодийцев в свете языковых данных // Проблемы этногенеза и этнической истории самодийских народов. Омск, 1983.

Хелимский Е.А. Самодийская лингвистическая реконструкция и праистория самодийцев // Лингвистическая реконструкция и древнейшая история Востока. Ч. 2. М., 1989.

Л.М. Алексеева

**РЕКОНСТРУИРОВАННЫЕ Ю.Б. СИМЧЕНКО
ДРЕВНЕЙШИЕ АРКТИЧЕСКИЕ МИФЫ
КАК ИСТОЧНИК СВЕДЕНИЙ
ПО ИСТОРИИ ЕСТЕСТВЕННЫХ НАУК
И ИСТОРИИ КУЛЬТУРЫ**

В 2006 году исполнилось 30 лет с выхода фундаментального труда Ю.Б. Симченко «Культура охотников на оленей Северной Евразии. Этнографическая реконструкция». Отслеживая очередность в появлении конкретных орудий и приемов труда, подолгу находясь на севере и углубляясь в племенную историю северных народов, автор смог выявить изначальный вид культуры, носители которой жили охотой на северного оленя. Определенный древнейший слой мифологических воззрений этих охотников. Если судить по предметам ритуального назначения, он относится к тем временам, когда копье охотника представляло собою всего лишь деревянную палку, острый конец которой был закален на огне (Симченко, 1976, с. 106-107).

Работая в поле, Юрий Борисович Симченко добивался такой степени полноты непосредственной этнографической регистрации воззрений, что ему не было необходимости прибегать к какой-либо экстраполяции данных — а значит, не нужна была и опора на теоретические построения, которые всегда выполнены в духе той или иной научной школы. Поэтому результаты реконструкции древней мифологии, полученные Ю.Б. Симченко, очень объективны¹. Такая реконструкция приобретает характер пер-

¹ В работах этнографов Ю. Б. Симченко очень ценил объективность подачи материала. Автору статьи неоднократно приходилось слышать, как он восхищался описаниями предметов аборигенной культуры, сделанными шведами, которые — после пленения их под Полтавой войском Петра I — были отправлены в Сибирь. Так, цвет предмета передавался им не словом, имевшим хождение в то время, а отсылкой к цвету веток местной вербы в определенный период весны, и т.д.

вичного культурного памятника, способного самостоятельно давать сведения о себе.

Это очень важно. Исторические памятники – материальные или словесные — позволяют новым поколениям напрямую изучать эпоху создания и жизни памятника. Новые методы науки приводят к извлечению из древних памятников качественно новой информации. Подобным информационным потенциалом обладают результаты Ю.Б. Симченко.

Обратив внимание на уровень осмысления природных процессов, упомянутых в реконструированной Ю.Б. Симченко мифологии, можно представить себе знания о природе, бытовавшие у создателей мифов. Тем самым мы имеем возможность наблюдать самые первые шаги естественных пранаук.

Сопоставление природных реалий, отраженных в мифологии, с деталями хода эволюции климата Северной Евразии может помочь (пусть и грубой) датировке времени появления мифов. С большой вероятностью оно показывает, что мифология охотников на северного оленя содержит крайне архаические элементы – вплоть до относящихся к концу оледенения (Алексеева, 2001, 2002; Alekseeva, 2009).

Содержательность и глубина этнографической реконструкции, проведенной Ю.Б. Симченко, обусловлены не только громадным объемом выполненной им работы, но и особенностями примененного метода. О них пойдет речь в следующем разделе. Там же мы остановимся на общей характеристике, которую Ю.Б. Симченко дал восстановленной им мифологии, а также на его комментариях к мифам.

Метод исследования и заключений Ю.Б. Симченко

Юрий Борисович изучал культуру охотников на северного оленя как циркумполярное явление. На территории СССР исследование велось, начиная с уровня сбора полевых материалов. Ю.Б. Симченко выяснил, что в арктической полосе широт культурные явления весьма единообразны, причем в наиболее отчетливом виде архаические элементы сохранились в культуре лопарей (самов) и нганасан. Таймыр стал полигоном детального изучения этих элементов (в связи с этим, говоря о фактически циркумпо-

лярных мифологических образах, дальше мы будем употреблять их нганасанские названия).

Замечательно, что, собирая данные о мифологических воззрениях, Ю.Б. Симченко интерактивно анализировал их. Он проводил перекрестный опрос шаманов: выслушав рассказ одного из них, Юрий Борисович как бы в порядке обмена сведениями сообщал ему, что по поводу того же сюжета говорил ранее опрошенный шаман. Реакция обычно была выразительной – с чем-то собеседник Юрия Борисовича был согласен, что-то категорически отвергал, нередко указывая, кто именно из шаманов (включая предыдущие одно-два поколения) «придумал» отвергаемое положение и т.д. На Таймыре с его разреженным населением шаманов было не так много, и этнограф практически мог переговорить со всеми.

Собранные мнения исследователь разделил на две группы: в первую вошли те, с которыми были согласны все опрошенные шаманы, во вторую – те, что поддерживались не всеми. При этом выяснилось, что группы демонстрируют качественное различие в характере мифологических представлений. В первой группе (где оказались и племенные предания), доминировали весьма определенные и лаконичные образы мифологических персонажей; во второй же типичным был запутанный набор множественных образов, характерный для северной шаманской мифологии (что же касается повествований, попавших в эту группу, то они в основном имели вид шаманских сказаний).

Ю.Б. Симченко установил, что *общую часть* мифологических представлений (первую группу сведений) отличает, пусть и наивный, но совершенно явный рационализм: ее мифологические образы и связи выстроены на использовании *вполне реалистических аналогий*. Многие мотивы мифов в сильной степени напоминают попытку понять и на доступном уровне реальных или предполагаемых знаний о природе объяснить свойства окружающего мира. Как пример Ю.Б. Симченко приводил по-своему логически безупречное объяснение ежегодной смены растительности, даваемое на основе центрального культа Земли-матери, которая иногда понимается как олень-важенка. Представления об этом мифологическом животном единообразны во всей зоне тундры и носят сугубо реалистический характер. Нганасанам и энцам земля ка-

залась огромным существом, на котором все животные живут, словно в шкуре зверя. Эта шкура каждый год линяет, как и у всех зверей. Весна есть не что иное, как пора линьки. «Уходит снег, тепло его гонит. Старый мех на теле Земли-матери – старый мох, трава – вылезает, а новый мех растет. Так век линяет», – говорил исследователю информатор (Симченко, 1976, с. 251).

Ю.Б. Симченко показал, что наивно-рационалистические представления древних охотников на дикого оленя закрепились в мифологии, претерпев лишь незначительные изменения при позднейшем шаманском переосмыслении (Симченко, 1976, с. 289).²

Наивный рационализм отмечает древнейшую стадию развития мифологии у самых разных народов мира. «В первобытном обществе мифология представляла основной способ понимания мира. Миф выражает мироощущение и миропонимание эпохи его создания. Человеку с самых ранних времен приходилось осмысливать окружающий мир. Мифология и выступает как наиболее ранняя, соответствующая древнему и особенно первобытному обществу, форма мировосприятия... По-видимому, по своему происхождению мифология не связана с религией...» (Токарев, Мелетинский, 1980, с. 12).

Первобытная мифология включает в себя первые зачатки естественных наук. Черты природного процесса (если только архаический пласт мифа выделен корректно) оказываются в ней достаточно реалистическими, и современный естествоиспытатель вполне может их опознать. Для нашего исследования важен именно этот ранний, дошаманский пласт мифологии симченковских охотников.

В нем действуют «Владычицы»-матери. При этом Солнцемать, Воды и Огня-матери лишь упомянуты и фактически не принимают непосредственного участия в обычной и (мифологической) загробной жизни людей.³ Вселенной управляют Земля-

2 Методика выделения *общей части* представлений, использованная Ю.Б. Симченко, очевидно, вносит в эту часть совокупные следы шаманского творчества (последние отображают специфику психологии людей, в большей степени занятых мифологическими разработками, чем их рядовые соплеменники). Приведенный вывод исследователя говорит о том, что таких следов в общей части представлений мало.

3 Ср.: «Солнце у охотников играет минимальную роль» (Пропп, 1946, с. 267)

мать, в ведении которой находится живой мир, и (Подземного) Льда-мать, распорядительница загробного мира. Со Льдом-матерью входит в контакт культурный герой Дяйку, отвоевывающий кормовую территорию для людей и оленей у чудовищ-*дямада* (которые обитали на земле еще до возникновения людей). Кроме Дяйку, никаких других мужских персонажей реконструированная мифология древних симченковских охотников не упоминает.

Включение антропоморфного мужского образа в пантеон явно матриархального характера, где основные владычицы Вселенной – Лед- и Земля-матери (к тому же не потерявшие связь с зооморфными образами оленей), выглядит весьма своеобразной, если не сказать парадоксальной, особенностью мифологии. Действительно, согласно обобщенным представлениям об эволюции мифов, наличие чисто антропоморфного героя-мужчины является признаком развитого патриархата, тогда как матриархальные и зооморфные образы относятся к гораздо более ранним этапам истории. Однако заметим, что обобщенные теоретические выводы делались на основе мирового этнографического материала, а подавляющая часть народов мира живет в качественно иных условиях, чем арктические охотники. Жизнь на морозе – длительном, жестоком – имеет свою специфику, могущую кардинально влиять на мифологию.

Ю.Б. Симченко считал, что присутствие героя-мужчины в матриархальной мифологии связано не с патриархальным укладом жизни, а с разделением труда в условиях жестокого мороза. Вне, так сказать, охотничьей страды, поднимающей на ноги все племя, мужчина действует далеко от жилья – на охоте, в условиях, близких к военной вылазке. Там требуется определенный героизм. Однако роль женщины в жизнеобеспечении крайне велика: оставаясь дома, она готовит меховую одежду, от наличия которой в морозном климате *напрямую, непосредственно* зависит жизнь. При таком распределении ролей удобно было, чтобы расходом продуктов в хозяйстве распоряжалась женщина. Эта ситуация находит отражение в мифологии древних арктических охотников, где миром управляют «владычицы» и параллельно существует героический образ мужчины – охотника, землепроходца (Симченко, 1976, с. 199, 278).

Обратив внимание на уровень постижения законов природы, который зафиксирован в реконструированных дошаманских мифах, мы убеждаемся в правоте Ю.Б. Симченко. Включение антропоморфного мужского образа в пантеон не вызвано переходом к патриархальному главенству мужчины в своей семье. В самом деле, возможность организации семьи по патриархальному принципу у древних охотников, верящих в Земли и Льда матерей, исключена хотя бы потому, что люди в то время еще не открыли для себя биологическую роль отца (более того, самца вообще) в процессе размножения. Считалось, что для воспроизводства живых организмов достаточно наличия лишь женских организмов: детеныши появляются на свет потому, что Земля-мать вкладывает «глаза» в тело женщины и вообще всякой самки: «Песцам кладет, волкам, оленям, бабам всем, рыбам, гусям... В брюхе-то растут глаза, мясо вокруг них растет только. Родятся потом, когда срок будет» (Симченко, 1976, с. 250). Под словом «глаза» подразумевался любой эмбрион. Охотники, постоянно разделявая добычу, знали, что эмбрион на начальной стадии развития внешне очень похож на глаз (сложенную вместе пару глаз), но в целом процесс размножения, по-видимому, себе не представляли. Стремление живых организмов вступать в половые контакты и последующее рождение потомства еще казались им не связанными явлениями. Отсюда также понятно, почему в мифологии, реконструированной Ю.Б. Симченко, не оказалось каких-либо мотивов брачной связи человека и животного.⁴

Видно, что шаманские сказания – порождение более позднего времени, поскольку они, напротив, повествуют об участии в сотворении людей орнитоморфных существ, некоторые из которых считаются прямыми предками человека (Симченко, 1976, с. 269). Ю.Б. Симченко отмечает также ряд других изменений древнейших мифов под влиянием творчества шаманов:

1. Для шаманской мифологии нганасан характерен образ птицы, гигантского орла или праматери орлов. Есть рассказ о полете героя на орлице, которую приходится кормить частями

4 Похоже, Юрию Борисовичу эта черта исследованной им культуры очень нравилась, или же он считал ее чрезвычайно характерной. «Ничего подобного у моих охотников нет!» – подчеркивал он неоднократно в разных ситуациях.

своего тела. Распространение сюжетов с волшебными орлами не обнаруживает четких границ, но позволяет относить эти сюжеты к более позднему времени, чем формирование представлений о Матерях-природы и антропоморфном культурном герое (Симченко, 1976, с. 276).

2. «Отчетливо выявляется тенденция населить древний мир, построенный воображением людей по весьма реалистическим канонам, духами, никак генетически не связанными с древними образами и существенно влияющими на переход человека из одного мира в другой. Именно с этими духами шаман может вступать в контакт, бороться и т.п.» (Симченко, 1976, с. 271, 272)⁵.

3. «Одно из самых ярких отличий шаманского цикла состоит в том, что в нем фигурирует много персонажей-духов мужского пола», отчетливо видно стремление развивающегося шаманизма трансформировать древние дошаманские материнские представления в шаманские отцовские (Симченко, 1976, с. 268, 269).

4. «Проявляет себя тенденция рассматривать противостояние основных владык мира (Земли-матери и Льда-матери) как борьбу их детей. Аморфность, неопределенность и спорность этих персонажей свидетельствует как о недавнем их возникновении, так и об ограниченной сфере их распространения...» (Симченко, 1976, с. 271, 277).

Дошаманская вселенная

Широкий круг исторических и хозяйственных вопросов, рассмотренных в книге Ю.Б. Симченко «Культура охотников на оленей Северной Евразии», придал ей довольно большой объем, в котором реконструированные мифы занимают лишь очень незначительную часть. Вероятно поэтому, выявив дошаманскую ми-

5 Интересно сообщение информанта из нганасанского рода, наиболее сближающегося с автохтонным населением: он объяснял Ю.Б. Симченко, что духи, с которыми вступают в контакт шаманы, *возникли после того*, как появились люди и установился тот порядок, который был знаком древним охотникам на дикого оленя (Симченко, 1976, с. 275). Время от времени приходится убеждаться в большой долговременности памяти, сохраняемой с помощью устных преданий. Обладающие ею племена могут, в принципе, отдавать себе отчет в последовательности прошлых трансформаций своих мифов. Не есть ли это пример такого рода?

фологию древних охотников, автор ограничился лишь ее общей характеристикой и объяснением присутствия образа героя-мужчины среди женских образов владычиц мира. Останавливаться на других деталях выявленной мифологии он не стал, подробное изучение их сбило бы ритм книги. Но эти детали поразительно информативны. Прежде всего, они позволяют нам судить о том, какой представлялась Вселенная людям той далекой эпохи, когда шаманские мифологические разработки еще не успели заметно проявить себя.

Шаманские полеты на птицах соответствуют известному мифологическому представлению о Вселенной, структурированной по вертикали тремя этажами-ярусами (в неусложненных вариантах), где Средний ярус соответствует обычному земному миру людей, Верхний – миру богов, Нижний – миру духов низшего порядка или темных сил. Исследователи, пишущие на обобщенные мифологические темы, часто отталкиваются именно от такой модели пространства и уделяют ей – как первичной – основное внимание.

В древнейшем слое мифологии, у симченковских охотников, как уже говорилось, темы орнитоморфных существ нет (как нет и представлений о душе как о птице). Все упоминания о вертикальности пространства можно перечислить. Их три. Во-первых, Дяйку, закончив свои деяния на земле, уходит *в астрал* (Симченко, 1976, с. 273, 275). Во вторых, развернутое название владычицы мира мертвых – *Подземного Льда-мать*. Это имя соответствует конечному местоположению владычицы, на которое указывает повествование о борьбе Земли-матери и Льда-матери в виде двух оленей – соответственно, темного и белого: «Темный олень побеждает и говорит белому, что будет распоряжаться людьми, которые должны скоро появиться... Белый олень *убегает* (очевидно, имеется в виду горизонтальная поверхность! – Л.А.) и через некоторое время сообщает, что будет всегда *внизу Земли-матери стоять* (в этом состоит третье упоминание вертикального членения Вселенной – Л.А.) и будет этих людей забирать себе...» (Симченко, 1976, с. 270).

Эти отсылки к вертикальной модели Вселенной в мифах, выявленных Ю.Б. Симченко, никакими конкретными подробностями не подкреплены и остаются изолированными, как бы вкрап-

ленными, штрихами.⁶ Зато дано подробное описание движения по горизонтали: «Тело Матери-земли и Матери подземного льда соединяет дорога... Мертвый человек идет по дороге от Земли до Льда через несколько равнин и хребтов, последними он пересекает реки и попадает на место, где вечно праздник у его предков...» (Симченко, 1976, с. 270–271).

Учтем горизонтальность мифологической дороги от Земли до Льда и тот географический факт, что по горизонтали рядом с территорией, где только и может водиться в больших количествах северный олень, располагаются нетающие («вечные») льды. Рационалистический характер древней охотничьей мифологии позволяет ожидать отражения в ней этого реального факта. Другими словами, загробное царство Льда (или вход в него – в данном случае различие нам не важно) симченковские охотники должны были связывать с нетающим льдом на поверхности планеты. Роль его массива, вообще говоря, могут играть или льды Северного ледовитого океана, или льды ледников, или ледниковый щит времен оледенения. Все эти льды родственны привычно упоминаемому арктической мифологией подземному льду, поскольку подземный лед относится тоже к вечному, нетающему. Когда у людей, живущих на вечной мерзлоте, стала формироваться шаманская мифология, вместе с развитием вертикально структурированной модели Вселенной образ подземного льда выдвинулся на первый план, оттеснив представление о поверхностном массиве льда.

Впрочем, и в наши дни продолжает проявлять себя ассоциация поверхностного ледяного массива с расположенным вдалеке мертвым царством. Так, например, верования, подобные воззрениям симченковских охотников, сохранились до сих пор у нижнеобских хантов – в них отчетливо выражены представления о размещении живого и загробного миров на горизонтальной поверхности, тогда как взгляды на деление Вселенной по вертикали остаются неопределенными. Согласно их мифологической космологии, Нижний мир расположен в устье Оби, душа умершего идет в сторону водного пространства, лежащего за устьем Оби на севере

6 Возможно, они являются отражением «общешаманских» представлений, которые при методе анализа, использованном Ю. Б. Симченко, через названия и привычные указания места («внизу стоять») не вычленились до конца и механически оказались в реконструированной мифологии.

(Мартынов, 1998, с. 124, 134), т.е. туда, где находятся нетающие льды Ледовитого океана.

Представление о том, что вход в царство смерти располагается на поверхности земли в месте, где существует ледяной массив, из под которого обильным потоком течет вода (талая вода и в реальности должна течь из-под ледника), обнаруживает себя и в шаманских преданиях. По словам известного нганасанского шамана Т. Костеркина, Нгуо-нямы (антропоморфная ипостась Льда-матери) выглядит как огромная голая женщина, которая сидит «просто, широко колени расставив», из ее промежности «целая река течет», «ее широко расставленные колени из воды торчат как камни», разбивая поток на три части. Все народы переходят эти реки, когда идут ко Льду-матери: «Они сначала реки перейдут – тогда им назад уже не вернуться. Тогда они в Нижний мир идут» (Симченко, 1996). Таким образом, заметим, Нижний мир выступает как некая внутренняя структура загробного мира (мира, откуда возвращение назад недоступно). Внутреннего строения загробного мира мы здесь касаться не будем, для нас важно лишь, что границей живого и иного миров оказывается вода, текущая из-под «сидящего» – где-то далеко на поверхности Земли – ледяного массива.

Народные верования хантов, как мы видели выше, говорят о том, что после смерти начинается движение умершего на север – туда, где во льдах Ледовитого океана находится вход в царство мертвых. В мифологии симченковских охотников также есть указание на северное по отношению к миру обычных живых людей местоположение ледяного мертвого царства. Так, известно, что в контакт со Льдом-матерью вступает культурный герой Дяйку. По некоторым версиям мифа (Симченко, 1976, с. 274, 275), *герой совершает путешествие в Землю мертвых* и возвращается оттуда. Есть сведения о том, что герой убежал из дома через выход, расположенный позади очага, а в архаических жилищах (типа саамской вежи) такой выход был обращен на север (Симченко, 1976, с. 159, 158).⁷ Можно думать, что дорога от Земли до Льда через

7 Поскольку место позади очага, вообще говоря, считается сакрально значимым, это указывает на сакральность направления на север – на Полярную звезду.

несколько равнин и хребтов, где последними умерший «пересекает реки и попадает на место, где вечно праздник у его предков...» (Симченко, 1976, с. 270–271) вела на север, к нетающим льдам океана.

И все же, обозревая эти верования, можно заметить, что тема севера входит в них лишь через косвенные признаки. В качестве же главной выступает заявленная подробно и определенно тема самого ЛЬДА. Сейчас нетающий лед сосредоточен лишь на севере – на побережье и в водах Ледовитого океана. Но так было не всегда. Во времена последнего оледенения лед покрывал огромную часть Евразии, а в конце оледенения ледяной массив еще долго продолжал существовать в северо-западной части Европы. И мы увидим ниже, что тема льда подробно разрабатывается в мифах симченковских охотников не по отношению к пространственным сторонам света (направлению на север), а по отношению ко времени.

Память об изменении климата

Обратив внимание на то, как по отношению ко времени разрабатывается образ массива ЛЬДА, можно представить себе, как менялись природные условия в ту эпоху, когда шло формирование мифологии древних охотников на северного оленя.

Мы знаем, что перед «появлением людей» состоялась битва оленей, матерей Земли и Льда, в результате которой Мать Льда вынуждена была бежать и заняла положение внизу, став *Подземного* Льда Матерью (см. выше). О том, что происходило с природой перед «появлением людей», рассказывают другие мифы симченковских охотников, причем делают это весьма определенно и подробно: «*Наступило время, которое люди на Земле считают весной. Побежала вода. Из шкуры Земли-матери—мифической важенки вылезли голые черви. Это и были люди*» (Симченко, 1976, с. 269).

По-видимому, это была не одна из весен, а некое однократное событие. Заметим, что вода у нганасан ассоциируется не только с теплым временем года, но и с теплым климатом: более южные широты они определяют как место, «где в воде (т.е. при плюсовой температуре – Л.А.) живут люди, они ходят легко одетыми» (Симченко, 1976, с. 47-49). Можно думать, что мать Льда «убегает» и

становится *Подземного* Льда Матерью, потому что климат изменился в сторону потепления. Наземные льды отступили (говоря языком мифа, убежали) в более высокие широты. Нетающий лед люди видели теперь лишь в виде льда вечной мерзлоты под землей. «Через некоторое время» (временной промежуток упомянут в мифе о битве оленей, владычиц мира) наглядным образом ледяного загробного царства стал этот *подземный* лед.

О смене ледникового климата современным прямо говорят охотничьи космогонические мифы. Их цикл можно свести к определенной схеме (приведем отрывок из текста Ю.Б. Симченко, выделяя курсивом важные для нашего исследования детали):

(I) сначала Земля и Солнце плавали в первородном океане независимо друг от друга;

(II) потом появляются животные, «имеющие горло», — эти дьямада... жалуются Земле-матери на то, что *холодно*, что *шкура ее покрыта льдом* и жить ее детям плохо;

(III) ...Земля-мать сближается с Солнцем-матерью, *лед тает*, становится тепло и устанавливается современный климат; затем появились люди (Симченко, 1976, с. 268).

Все это заставляет думать о том, что мифология арктических охотников сохраняет память о конце последнего оледенения (Алексеева, 2001, 2002; Alekseeva, 2009).

Распространение установленных Ю.Б. Симченко закономерностей на всю приледниковую зону Евразии времен оледенения

В Европейской части Евразии ледник начал таять 10–12 тыс. лет тому назад, Восточная Сибирь освободилась ото льда раньше.

Карта распределения палеолитических стоянок на территории Европы (рис. 1) показывает, что во времена оледенения населенная зона примыкала к кромке ледника. Замечательно, что плотность стоянок не увеличивается к югу люди: предпочитали держаться зоны вечной мерзлоты и жить в условиях, которым ближе всего соответствуют нынешние арктические. У такого предпочтения должна быть веская причина. По мнению геолога, академика РАН, Н.А. Шилов, именно мороз сыграл роль в привлечении в эту зону людей: они пришли сюда в период вымирания мамонтов, поскольку, кроме охоты на них, они могли есть и ис-

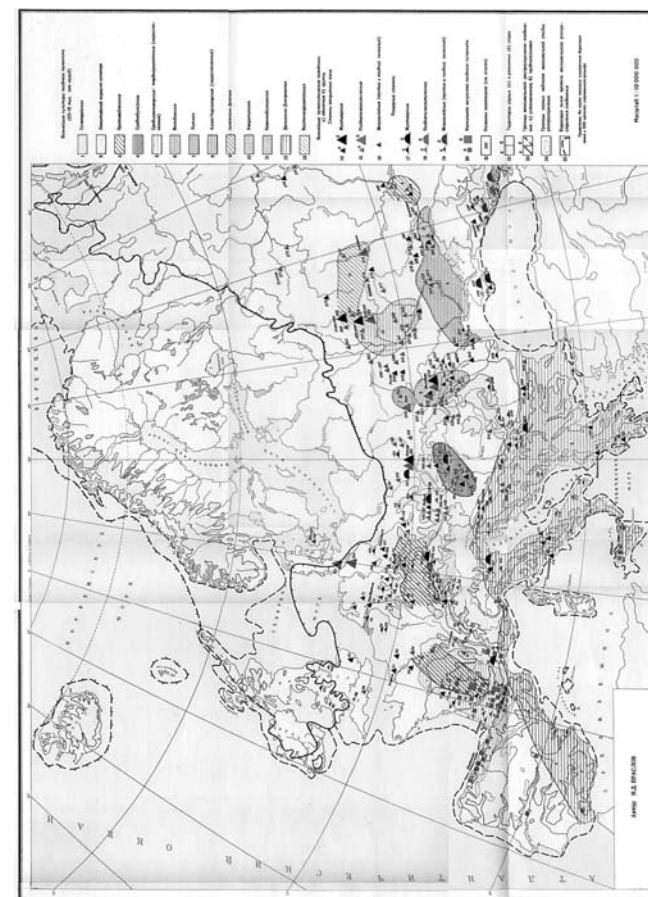


Рис. 1. Основные палеолитические памятники последней ледниковой эпохи. Линия с поперечными штрихами — граница максимального распространения оледенения. Штриховая линия ниже показывает южную границу древней зоны распространения мерзлоты. Треугольниками обозначены стоянки открытого типа; выпуклостями — пещерные стоянки; квадратиками — места наскальных рисунков позднего палеолита. Заштрихованные области соответствуют различным культурам позднего палеолита. (Горюхинов И.П. и Величко А.А., 1982).

пользовать для своих целей найденные замороженные их трупы (Шило, 2000).

Возможность, так сказать, «взять мясо из холодильника» избавляла от необходимости постоянной охоты. Даже спустя много тысячелетий, *в наше время* некоторые специалисты в исследовательских целях без вреда для себя ели мороженое мясо ископаемого мамонта и находили его совершенно съедобным; при этом они отмечали, что в размороженном виде мясо мамонта становится абсолютно непригодным для еды – настолько, что его перестают есть собаки.⁸ Так что возможность питаться замороженным мамонтом исчезла, как только потеплело лето и туши стали успевать оттаивать.

К концу эпохи оледенения население прилегающей к леднику огромной территории жило в основном охотой на северного оленя (во времена оледенения это животное, как и песец, водилось даже в Крыму). Когда ледник стал таять, кромка его стала смещаться к северу, с ней в более высокие широты начал отходить северный олень. Вслед за основным объектом своей охоты туда же двинулись охотники (Рыбаков, 1981. с. 61). Ледник деградировал быстро, и, видимо, смещение обитаемого мира к северу было ими замечено. Поскольку ледяной массив ассоциировался с Землей мертвых, и движение за его кромкой должно было истолковываться как отторжение у царства смерти новой кормовой территории для живых людей (Алексеева, 2001). Напомним, что именно новые кормовые территории завоевывает для людей и оленей культурный герой северных охотников Дяйку. Он же борется за ограничение влияния Льда-матери на людей; по некоторым версиям мифа, герой совершает путешествие в Землю мертвых и возвращается оттуда (Симченко, 1976, с. 274- 277).

При деградации ледника должно было начаться быстрое формирование культуры симченковских охотников. Остановимся на этом подробнее. Ю.Б. Симченко подчеркивал в своей книге, что реконструированная им культура связана с охотой на плывущего оленя, такая охота в Арктике территориально была приурочена к

8 Замечу кстати, что А.И. Солженицын начинает повествование в «Архипелаге ГУЛАГ» с цитирования газетной заметки о поедании горными рабочими вмерзшей в лед ископаемой рыбы.

узкой полосе лесотундры. Олени, зимой пасущиеся в лесу, совершают сезонные миграции из леса и обратно, и эта периодическая концентрация оленей на границе леса и тундры создает в лесотундре возможность их массовой добычи. Олени мигрируют большими табунами из года в год примерно по одним и тем же маршрутам, иногда отходя от леса на несколько сот километров. На водных переправах их ждут охотничьи засады. Умелая коллективная охота на плывущих оленей создает запас мяса на зиму.

Представим себе, что происходило во время таяния ледника. Область привычной для людей жизни на вечной мерзлоте в условиях открытой местности, а при потеплении оказалась ограниченной с юга появившимися лесами. Другими словами, тогда впервые появилась та граница открытого пространства и леса, вдоль которой только и мог осуществляться крайне продуктивный вид охоты на северного оленя – на плаву, с которым Ю.Б. Симченко связывает реконструированную им культуру.⁹

Однако чтобы находиться в этих хороших для охоты условиях, приледниковым охотникам нужно было двигаться в сторону тающего ледяного массива с текущими из-под него полноводными реками – как бы идти той дорогой умерших к «просто сидящей» Матери Льда, из-под которой обильно течет жидкость (см. выше об антропоморфной ипостаси этого персонажа).

Мифология охотников на северного оленя в архаических верованиях народов Восточной Европы

Имея в виду коренных жителей современной Арктики, Ю.Б. Симченко писал: «Представления о дороге в загробный мир столь единообразны, что этот факт можно объяснить только стадильно универсальными воззрениями народов, независимо от этнической принадлежности. В сфере представлений о жизни и смерти анти-тетичное положение рождающей Земли-матери и враждующей с ней Льда-матери локализуется в тундровой зоне и может быть отнесено к специфике мировоззрения населения, занимавшегося в далеком прошлом единым занятием – охотой на дикого северного оленя (Симченко, 1976, с. 271). Это позволяет нам распространить

9 Отметим, что водоемы во время таяния ледника были особенно многочисленны.

его выводы на всю широтную полосу Евразии от Атлантики до Тихого океана, где население в конце эпохи оледенения жило охотой на северного оленя.¹⁰

Установленные Ю.Б. Симченко мифологические воззрения древних охотников на северного оленя дают нам как бы нулевую точку отсчета для изучения эволюции аборигенной ветви культуры в этой широтной полосе. В Европейской части полосы сейчас находятся высокоразвитые в культурном и хозяйственном отношении страны и высока плотность населения. Культура здесь прошла сложный многоступенчатый путь эволюции, но начинался он с культуры охотников, живущих добычей северного оленя на вечной мерзлоте. Так, Ю.Б. Симченко обращает внимание на сходство древнейшей одежды, известной по захоронениям верхнепалеолитической стоянки Сунгирь, с одеждой современных нам северных народов (Симченко, 1976, с. 168). Но Сунгирь – это пригород старинного русского города Владимира.

У славян «наиболее архаичными верованиями можно считать те, по которым ад и рай территориально не расчленены, так что обитатели «того света» мучаются и блаженствуют по соседству»; народная духовная поэзия уточняет, что ад и рай разделяет *огненная река* (Славянская мифология, 1995, с. 28). При этом «ад, по представлению славян, состоял из пропастей, из бездн, из *гор снежных и железных*, т.е. таких гор, которые неспособны ни к какой производительности, где всякая жизнь умирает. Из этих железных гор прилетают зимою морозы и сюда скрываются на лето: вообще мороз происходит *от выхождения нечистой силы из ада*» (Афанасьев, 1851, с. 30-31; курсив его). Как и охотники Арктики, древние славяне явно связывали мир мертвых со льдом. Сдвоенный загробный мир (рай и ад) отнесен к северу, к Ледовитому океану с его вздыбленными торосами. Деталью его структуры является *огненная река*.

Представим себе, как приледниковое население Восточной Европы отступало по вечной мерзлоте вслед за ледником на север – в сторону массива еще нарастающего льда, который отождествляется ими с загробным царством Льда-матери. Рано или поздно они

¹⁰ Пиренейский полуостров из нее надо исключить, поскольку там вечной мерзлоты не было (Палеогеография Европы..., 1982).

должны были открыть для себя существование высокоширотных (северных) полярных сияний. В отличие от красноватых довольно невзрачных сияний, которые изредка появляются на средних (и даже низких) широтах, высокоширотные сияния бывают часто, они имеют видимые невооруженным глазом броские повторяющиеся от раза к разу черты.

Наука разобралась в этих чертах не так давно. В 1961 г. сотрудница НИИЯФ МГУ О.В. Хорошева доказала, что высокоширотные сияния практически всегда в каждый момент времени образуют единую систему – замкнутое вокруг полярной части Земли кольцо, которое все время как бы «дышит», меняя свой радиус в зависимости от космической обстановки (Хорошева, 1961, с. 695-701). Систему называют также авроральным овалом, особенно когда исходят из статистически средней картины кольца, а не из его одномоментного вида (Фельдштейн, 1963). Это открытие глобальной системы сияний, оказавшееся фундаментальным для космо-геофизики, к сожалению, еще не вошло в обиход современных гуманитарных наук.

Змееобразная линия или полоса сияний (почти) под прямым углом пересекает путь на север, под Полярную звезду (полярный маркер). Мифологическим сознанием внезапно увидевших ее людей (уверенных, что далее, в нетающих льдах, находится Земля мертвых) светящаяся полоса с необыкновенными световыми и цветовыми эффектами должна была восприниматься как зримая граница загробного мира. Реальные свойства полярных сияний стали когнитивными признаками мертвого царства (Алексеева, 2001, 2003, 2005а). В этом качестве сведения о высокоширотных сияниях устойчивым образом вошли в мифологию (Алексеева, 2005 а, 2006 б). Потомки приледниковых охотников, разбредшиеся после деградации ледника по просохшей и покрывшейся буйной растительностью земле, не забыли древний образ морозного (полярного) загробного мира с его необыкновенным – ни на что в окружающей их природе не похожим – светом. Инвентаризация верований, идущих от этого образа, выявила их большое количество (Алексеева, 2001). Скорее всего, их сохранности способствовал широко распространенный у разных народов культ Полярной звезды (полярного маркера), связанный с убеждением, что под ней находится вход на небо – через столб, гору, дерево и т.п.

Даже в среде русских церковнослужителей XIV в. обсуждался вопрос о том, не находится ли рай на горе среди водных просторов, которые бороздят суда новгородцев (а значит, на севере). Так, новгородский епископ Василий пишет тверскому владыке Федору о том, что «место святого рая находил Моислав новгородец», и старается рассказать при этом как можно полнее о необыкновенных свойствах света в том месте: «И свет бысть в месте том *самосиянен* (курсив мой — Л.А.), яко не мощи человеку исповедати. И пребыша *долго время* на месте том, а *солнца не видеша*; но *свет бысть многочастный*, светлуясь паче солнца» (Афанасьев, 1865, 125, 126). В реальности на высоких широтах «самосиянен» «многочастный» свет полярных сияний – когда нет солнца, он часами виден на небе и состоит из множества лучей-столбиков.

В русских (восточнославянских) волшебных сказках герой идет по безлюдной местности на поверхности земли очень далеко – в тридцатое царство. Филологической наукой оно определено как царство мертвых (Пропп, 1946, с. 267). Сказки нередко содержат отсылки, по которым можно понять, что герой движется в направлении на север (Рыбаков, 1987, с. 253-323).¹¹

При внимательном чтении записей русских волшебных сказок становится ясно, что в них содержится повествование, подобное рассказу «Моислава новгородца» о сакральном центре на севере, причем упоминаются аналогичные свойства света — только представлены они гораздо подробнее (Алексеева, 2001, 2006 а). Мы не будем здесь останавливаться на них. Приведем лишь выдержку из лекций А.Д. Синявского, убежденного, что русская волшебная сказка построена так, будто она ищет признаки, чтобы «...представить лучистую силу источника, находящегося за текстом». Он пишет: «Сказочный цвет имеет *люминисцентные свойства* (курсив мой — Л.А.) и, кажется, зажигает предметы, отчего само название сказочный фосфоризирует в нашем сознании... Мир познается и объясняется декоративно – однако не ради одной лишь утех и прихоти глаза, но в силу какого-то чудесного законопорядка, управляющего физиологией сказки, понуждая все и вся

11 Кашей, образ которого часто сливается с образом Змея, живет на белой гладкой скале в сверкающем дворце; героя к месту подвигов уносит южный ветер и пр. См. также подборку материалов: Алексеева, 2001, 2006а.

перекладывать на цветовую азбуку Морзе, вроде сигнализации флагами в морском флоте» (Синявский, 2001).

Законопорядок, управляющий физиологией сказки, – космологические представления древних, помещающие мир мертвых во льды под Полярной звездой, признаком которого служат вполне конкретные световые явления на линии аврорального овала (обычно змееобразной).

Образ высокоширотных сияний удерживался в мифах вплоть до их превращения в сказку, внося дополнительные – специфические северные – черты в общемировые образы хранителей мертвого царства вроде Змея (Алексеева, 2006а)¹². Царь Девицу, на которой, в конце концов, женится герой восточнославянской волшебной сказки, сказители характеризуют так – «бел снег, мил съвет, ну красивей яе у съвети нет»; она прозрачна: «у ней, когда она почивает, из косточки в косточку мозжечок переливается»; спит она «в белом браном пологу...; как она сдохня от себя, так полог браный себя, как она сдох возьмет в себя, белый браный полог перелягается к сиби». Такие же прозрачные красавицы ее подружки-богатырки: «рубашки на их травчатые, скрозь рубашки видно тело, скрозь тело видны кося, скрозь кося видны мозги, как жаркий жемчуг пересыпается» (Новиков, 1974, с. 73). Прозрачные дамы проявляют себя в разных мифологиях (у бурят, якутов, некоторых народов Кавказа и т.д.). М.Ф. Косарев рассматривает эту прозрачность как символ чистоты (Косарев, 2003, с. 58). Но мы обратим внимание на присутствие в облике, по крайней мере, русских богатырок еще и характерных мотивов движения: колыхания полога и «пересыпания» мозга вдоль костей. Полярные сияния часто имеют вид тончайшей колеблющейся завесы, и вдоль их столбиков (ср.: кости) – лучей действительно движутся мелкие световые неоднородности-крапинки (пересыпающийся вдоль прямого отрезка «жаркий жемчуг»).

О свойствах высокоширотного сияния рассказывают также верования литовцев, мордвы, тюркских народов, мифы Древней

12 Например, утверждение русской сказки о том, что Змей, «черкая огненным пальцем», восстанавливает отрубленные головы, находит природную аналогию в сценарии типичного для аврорального овала возмущения – так называемой *суббури*.

Греции (Алексеева, 2001; Alekseeva, 2009).¹³ Подобным образом солярные мифы, даже очень сложные – например, те, что связаны с государственной властью и т.п., – не перестают содержать в себе в том или ином виде отсылку к природной закономерности – восходу солнца с восточной стороны неба.

То, что по конструкции и общей смысловой направленности мифы о культурном герое Дяйку (Дяйбангуо) имеют аналогии с волшебными сказами русских и их соседей, отметил в своей книге Ю.Б. Симченко, добавив, что сходные структурные признаки локализуются или на территории расселения уралоязычных народов, или в зоне, где культурное влияние этих народов весьма ощутимо (Симченко, 1976, с. 278). В.Н. Топоров указывал на важность и перспективность сопоставления богатого нганасанского материала о Дяйку и русских сказок о герое типа Иванушки-дурачка с их мотивами добывания огня, освещающего подземное царство; вертикального движения как отражения идеи мирового дерева; «живой» или «сильной» воды (Топоров, 1987, с. 21). Однако названные Топоровым образы связаны с вертикальной моделью мира, характерной для шаманской мифологии. Реконструкция дошаманских мифов, проведенная Ю.Б. Симченко, открывает нам возможность заглянуть в более глубокое прошлое, которое, тем не менее, оказывается связанным культурной традицией с настоящим (Алексеева, 2001, 2005б).

Мифологический образ границы

Мертвого мира и вопросы этногенеза

Как мы видели, в мифологиях Восточной Европы вместе с культом севера (Полярной звезды) распространен красочный образ *преграды* – полосы высокоширотных полярных сияний, под прямым углом пересекающей путь в направлении Полярной звезды. Однако в мифологиях народов севера нет столь же заметного подробного отражения физических свойств этого пространственного комплекса.

¹³ Детально мною были исследована только славянская мифология (по языковым причинам), а также мифология Древней Греции, поскольку на русском языке есть много ее описаний.

Верования людей, заселяющих сейчас побережье Ледовитого океана, демонстрируют в своем отношении к полярным сияниям циркумполярное единообразие (Brekke, Egeland, 1983). Прежде всего, сияний боятся. В северных поверьях образы, связанные с сияниями, можно разделить на три основные группы (Максимов, 1890, с. 231; Богораз-Тан, 1939; Brekke, Egeland; 1983; Меновщиков, 1988, с. 263; Алексеева, 2001):

а) образы умерших или загробного мира вообще (ср. «тридесятое царство» русских сказок);

б) множество не отличимых друг от друга (воинственных) дев или, в более точном варианте, старых дев (нам знаком образ прозрачных незамужних «богатырок» русской сказки);

в) огненные животные семейства псовых – лисица, волк (или собака – ее совсем недавно славяне называли тем же словом, что и волка; ср. : в волшебных русских сказках герою помогает летящий по воздуху Серый *Волк*, змееборческие подвиги в тридесятом царстве совершает Иван *Собачий* сын; в древнегреческой мифологии Лето в виде *волчицы* пришла с севера и родила змееборца Аполлона, выпустившего в змея величиной с гору сразу тысячу стрел).

В северной мифологии сияния упоминаются без подробного описания (развернутыми текстами) их свойств, возможно, потому, что сияния для постоянно живущих в полярной зоне людей стало привычным. Этот факт может быть использован в палео-этногеографии.

Ю.Б. Симченко указывал, что заселение постледниковой тундровой зоны Евразии происходило несинхронно, и предполагал, что север Восточной Сибири оказался заселенным раньше, чем западные земли на тех же широтах, поскольку в Восточной Сибири не было таких мощных ледниковых формообразований, как в Европе, Западной и Средней Сибири (Симченко, 1976, с. 279).

Тающий ледник стягивался в ледниковый щит, продолжающий покрывать северо-западную часть Европы. Все следовавшие за ледником охотники на оленя считали, что впереди находятся владения Льда-матери – царство мертвых. Но те из них, кто шел с востока, из Сибири, или вдоль кольца полярных сияний, поэтому сияния давно стали им привычными и особого значения для мифотворчества не имели. Те же, кто шел по равнинам Восточной Европы – грубо говоря, с юга, на тысячекилометровом пути в сто-

рону «царства мертвых» неожиданно увидели *пересекавшие путь* полярные сияния – то похожие на гигантского извивающегося «огненного змея», то, при возмущениях (суббурях), *на битву*, во время которой выпущено множество летящих стрел и т.п. (Заметим, что вид сияний производил ошеломляющее впечатление даже на заранее знающих о них полярных путешественников XIX–XX вв.). Аборигены Русской равнины должны были открыть для себя существование полосы высокоширотных сияний (аврорального кольца или овала, если говорить языком современной науки) на самом последнем этапе таяния ледника, т.е. примерно 10 тыс. лет назад. Отметим, что у многих народов мира, по современным представлениям, космологические мифы имеют такую давность. Увидев «тот свет» и решив, что им открылся загробный мир, европейские охотники должны были включить представление о нем в свою мифологическую космологию (Алексеева, 2002, 2006б).

Анализ отражения полярных сияний в мифологии того или иного народа мог бы добавить ясности в вопросы передвижения народов этногенеза. Но, к сожалению, систематическое полевое картирование воззрений, связанных с явлением полярного сияния еще не проведено.¹⁴

Заключение

Ю.Б. Симченко тщательно изучил историю мифологических воззрений коренного населения Арктики, занятого охотой на северного оленя. Характер реконструированных им дошаманских мифов он определил как наивно-рационалистический.

Мифы такого рода в определенной степени объективно отражают мир природы и включают в себя зачатки естественных пра-наук. Проведенный нами анализ природных явлений, о которых идет речь в реконструированных мифах, приводит к выводу, что древнейшие мифы арктических охотников помнят времена конца

оледенения. Учитывая, что в конце ледниковой эпохи природные условия, подобные современным арктическим, существовали на огромных территориях как в Европе, так и в Азии (особенно долго удерживаясь на северо-западе Европы), а также то, что население приледниковой зоны жило, в основном, охотой на северного оленя, можно отнести выводы, полученные для Арктики, ко всем этим территориям.

Это значит, что древнейшие мифы, реконструированные Ю.Б. Симченко, способны играть роль отправной точки при изучении временной эволюции мифологических воззрений у очень разных народов, в числе предков которых были приледниковые охотники на северного оленя.

Даже если такой народ затем прошел длинный путь исторического развития, сопоставление его верований с мифологией «симченковских» охотников может помочь в извлечении данных о глубине культурной памяти, о корнях культуры. Таким образом, результаты Ю.Б. Симченко, полученные им при изучении культуры охотников на оленей Северной Евразии, допускают обобщение — как по пространству, так и по времени. Еще многие исследователи, работая над своими темами, с благодарностью отметят его подвижнический труд.

Литература

Алексеева Л.М. Полярные сияния в мифологии славян: тема змея и змееборца. М., 2001.

Алексеева Л.М. Универсальные и особенные черты мифа при отражении им природных явлений // Этническое единство и специфика культур. Материалы Первых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2002. С. 76–78.

Алексеева Л.М. Полярные сияния системы аврорального овала как космологический образ древней мифологии // Историко-астрономические исследования. В. 28. М., 2003. С. 155–188.

Алексеева Л.М. Полярные сияния как объект палео- и археоастрономического исследования // Всероссийская астрономическая конференция «Горизонты Вселенной». ГАИШ МГУ. М., 2004. С. 243–244.

Алексеева Л.М. К вопросу о том, как выглядит «тот свет»: новую возможность реконструкции архаических воззрений открывает современная геофизика // VI Конгресс этнографов и антропологов России. Тезисы. СПб., 2005а. С. 182.

Алексеева Л.М. Палеофольклорные мотивы в творчестве А.С. Пушкина и А.П. Чехова // Альманах «Мелихово». М., 2005б. С. 60–67.

¹⁴ Ю.Б. Симченко очень сожалел, что не были проведены полевые работы по картированию представлений о полярных сияниях. Ему приходилось слышать, что о верованиях, связанных с сияниями, жители Севера говорят как о чем-то всем известном. Полярное сияние – это опушка подола парки Кодунгуо, сверхъестественного существа, насылающего мороз и пургу, у нганасан. По словам старика-чукчи, у женщин во время сияний всегда взвинченное настроение, и т.д. (устное сообщение Ю.Б. Симченко автору).

Алексеева Л.М. Змей русской сказки на фоне драконов мировой мифологии // Россия и гнозис. М., 2006а. С. 98–125.

Алексеева Л.М. Археоастрономия: кто и зачем начал в древности изучение аврорального овала? Мифологический образ полярных сияний // Физика Солнца и звезд. Элиста, 2006б. С. 7–15.

Афанасьев А.Н. Языческие предания об острове Буяне. 1851 г. // Афанасьев А.Н. Происхождение мифа. Статьи по фольклору, этнографии и мифологии / Сост., подготовка текста, статья, коммент. А.Л. Топоркова. М., 1996. С. 16–31.

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. 1865 (Репринт: М., 1994. Т. 1).

Богораз-Тан В.Г. Чукчи. Т.2. Религия. Л., 1939.

Косарев М.Ф. Основы языческого миропонимания М., 2003.

Максимов С.В. Год на Севере. М., 1890.

Меновщиков А.Г. Эскимосские сказки и мифы. М., 1988.

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

Новиков Н.В. Образы восточнославянской волшебной сказки. Л., 1974.

Палеогеография Европы за последние сто тысяч лет. Атлас-монография / Герасимов И.П. и Величко А.А. (Ред.). М., 1982. Карта 14.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. 1946 (Репринт. СПб., 1996).

Рыбаков Б.А. Язычество древних славян. М., 1981.

Рыбаков Б.А. Язычество древней Руси. М., 1987.

Симченко Ю. Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии. Этнографическая реконструкция». М., 1976.

Симченко Ю. Б. Традиционные верования нганасан. Ч. 2. М., 1996.

Синявский А.Д. «Иван-дурак». Очерк народной веры. М., 2001.

Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М., 1995.

Токарев С.А., Мелетинский Е.М. Мифология // Мифы народов мира. Т. 1. М., 1980.

Топоров В.Н. Образ трикстера в енисейской традиции // Традиционные верования и быт народов Сибири. Новосибирск, 1987.

Фельдштейн Я.И. Некоторые проблемы морфологии полярных сияний и магнитных возмущений в высоких широтах // Геомагнетизм и аэрономия. 1963. Т. 3. № 2. С. 227–239.

Хорошева О.В. Пространственно-временное распределение полярных сияний и их связь с высокоширотными геомагнитными возмущениями // Геомагнетизм и аэрономия. 1961. Т. 1. № 5. С. 695–701.

Шило Н.А. Четыре космопланетарных проблемы: от Солнечной системы до Каспия. М., 2000 г. С. 106–107.

Alekseeva L.M. A memory of the late glacial period is preserved by some cosmological myths of European and Asiatic peoples // International Geoscience Program IGCP & INQUA. Izmir (Turkey), 2009. P. 20–21.

Brekke A, Egeland A. The Northern Light. From Mythology to Space Research. Springer-Verlag. 1983.

Л.А. Тульцева

ВАСИЛИЙ СУРИКОВ: ОБРАЗЫ И СИМВОЛЫ «УТРА СТРЕЛЕЦКОЙ КАЗНИ»¹

В 1698 г. произошло восстание московских стрелецких полков числом около 4 тысяч. Восставшие намеревались возвести на престол царевну Софью, показавшую себя во время недолгого правления умной правительницей. Но стрельцы были разбиты. По приказу Петра I были проведены жестокое следствие и казни. Только с сентября 1698 г. по февраль 1699 г. были казнены 1182 стрельца. В последующем ужасные расправы и казни были продолжены. Это событие стало сюжетом для исторической картины художника В.И. Сурикова «Утро стрелецкой казни» (1881 г.). Однако Суриков не стал показывать сами казни. Тем более, что казни были в другом месте, а не рядом с Лобным местом Красной площади, как на полотне Сурикова. В перспективе картины мы видим также храм Василия Блаженного и башни Московского Кремля. Избрав для картины это национальное сакральное пространство, Суриков словно говорит нам, что его задачи были неизмеримо глубже избранного им сюжета...

Наталья Кончаловская в книге о своём деде Василии Ивановиче Сурикове воспроизводит следующий диалог между великим художником и Львом Толстым:

– А скажите, как вы себе представляете, – Толстой быстро поднялся со стула, – стрельцов с зажжёнными свечами везли на место казни?

– Думаю, что всю дорогу они ехали с горящими свечами.

(Кончаловская, 1965, с. 96).

¹ Первый вариант статьи с названием «Семь свечей "Утра стрелецкой казни"» впервые опубликован в журнале «Родина» (1998. № 2. С. 84–87). Публикация 2011 г. исправлена и весьма существенно дополнена новыми материалами и разысканиями. Исследовательский поиск 2011 г. осуществлен в рамках проекта РГНФ № 160-01-00001а.

Ответ художника: «Думаю, что всю дорогу они ехали с горящими свечами», – исторически достоверен. Обратимся к записям невольного очевидца тех страшных дней, секретаря итальянского посольства И.Г. Корба, в 1698 – 1699 гг. находившегося с миссией в Москве. Наиболее насыщено этнографическими подробностями описание стрелецких казней, озаглавленное Корбом «Первая расправа 10 октября 1698 г.»:

«Жилища солдат в Преображенском рассекает протекающая там река Яуза; на другой стороне её, на небольших московских тележках (которые они называют извозчи́чи) были посажены сто виновных, ожидавших своей очереди казни...; священников для напутствия осужденных видно не было, как будто бы преступники были недостойны этого подвига благочестия; всё же каждый держал в руках зажжённую восковую свечу, чтобы не умереть без света и креста... Отовсюду вокруг толпы несчастных слышны были стоны и вопли... А когда быстрые кони увлекали осуждённых на самое место казни, то плач женщин усиливался, переходя в громкие рыдания и вопли... Из поместья воеводы Шеина были приведены на казнь ещё сто тридцать стрельцов. По обеим сторонам всех городских ворот было воздвигнуто по две виселицы, и каждая предназначалась в тот день для шести бунтовщиков. Когда все выведены были на места казни... его царское величество в зелёном польском кафтане прибыл в сопровождении многих знатных московитов... Тогда началось объявление приговора... Обвинённые не были ни связаны, ни скованы. К обуви у них привешены были колодки... Добровольными усилиями взбирались они по лестницам к перекладине и, осенив себя на четыре стороны света крестным знаменем, сами себе закрывали полотном глаза и лицо (таков обычай у этого народа). Очень многие, надев петлю на шею, стремглав бросались с подмостков, желая ускорить свой конец повешением» (Корб, 1906, с. 192–194).

Стрельцы умирали мужественно. В описании Корба зримо воспроизводится столь характерная для русского погребального ритуала картина последнего пути, последней дороги, последних проводов умершего к его могиле, сопровождаемых голошением женщин. И хотя речь идёт о живых ещё людях, они уже обречены. Поэтому в руках стрельцов зажжённые восковые свечи. Судя по рисункам, которыми Корб проиллюстрировал свой «Дневник»,

свечи были больших размеров. К моменту казни, прогорая, в руке стрельца оставался огарок примерно такого размера, как это изображено на картине Сурикова.

Вглядимся в полотно великого живописца, и, прежде всего, в те *семь свечей*, которые символизируют жизнь и смерть стрельцов. Композиционно эти свечи «держат» ту часть полотна, где изображены стрельцы и народ. Одновременно каждая свеча картины находится в сакральном соотношении с *семью главами* переднего плана храма Василия Блаженного (Покровский собор на Рву). Об этой перекличке образов впервые написал Максимилиан Волошин: «Семи видимым главам собора соответствуют семь смертных свечей картины» (Волошин, 1985, с. 59). Это тончайшее наблюдение, наверняка обсуждавшееся поэтом во время его бесед с самим Суриковым (1913 год), в дальнейшем не было развито исследователями творчества великого живописца. Да и сам Суриков не дал к тому ни одного намёка. По этому поводу искусствовед И. Евдокимов писал: «Суриков был скуп на высказывания о себе..., замкнут настолько, что эта замкнутость лишила нас многих ценных сведений о природе и методах его творчества» (Евдокимов, 1940, с. 58).

Знания о старорусской ритуальной культуре, которыми владел художник и которые он привнёс в свою картину, не были известны его просвещённым исследователям. Питавшие творческий дух Сурикова ценнейшие сведения о мире в его антропокосмическом восприятии ещё хранились в сокровищницах памяти, духа и души русских людей традиционной культуры. В контексте нашей статьи это – представление о смерти человека как о начале очередного круговорота рождений (подробнее см.: Тульцева, 2010). И надо было быть художником от корня русского духа, чтобы оценить эти знания, сохранить их и воплотить в живописи.

К числу таких старорусских ритуальных знаний относится всё, связанное с погребальными обрядами, обычаями, верованиями.

Как в заговорах и ритуалах нет ни одного случайного слова и образа, так и в картине Сурикова совсем не случайна центральная сюжетная композиция, построенная на цифре *семь*: *семь* стрельцов (одного уже увели, осталась лишь свеча как часть его души), *семь* свечей, *семь* видимых с места события глав храма Василия Блаженного.

Семёрка в культуре народов мира – одно из магических чисел, ритмически организующее пространство, время, родословное древо и другие сущностные начала природы и культуры (подробнее см.: Фролов, 2003, с. 19–20). Семёрка считается лунным числом – первоначальный счёт времени вёлся по лунному календарю. Придерживались этого счёта времени и предки русских, о чём свидетельствует сохранившийся вплоть до XX в. обычай каждый раз молиться на только что народившийся месяц. Об этом обычае писал М. Чулков в словаре «Азбука русских суеверий»: «Приносят жертву луне каждое новомесячье» (1786). В архиве «Этнографического бюро» князя В.Н. Тенишева (РЭМ) можно найти свидетельства типа присланного из с. Три Озера Казанской губернии: «Молятся на только что народившийся новый месяц» (1898). Важно и то, что Луна в культуре многих народов символизирует другой мир – мир усопших предков.

Семёрка как число, связанное с миром прародителей, с погребально-поминальным культом, присутствует, например, в веровании, что «землица с семи могил добрых людей спасает от всех бед» (Даль, 1957, с. 928). Спасает от всех бед и совет старых людей ставить семь свечей на канун или к иконам святых угодников для поминания и испрашивания прощения за какие-либо грехи. *Семь свечей* зажигаются во время соборования: так, во Владимирской губернии во время таинства соборования на стол, накрытый скатертью или холстиной, ставилась глиняная чаша с зерном, а в зерно втыкалось *семь зажжённых свечей* и *семь лучин*, обёрнутых на концах пенькой (1898). Этот вариант соборования в среднерусском регионе сохраняется до сих пор. О нём мне рассказывали жители Михайловского р-на Рязанской области: для таинства ломается на *семь лучинок ветка троицкой берёзки*; вместе с *семью свечами* берёзовые лучины ставятся в чашу с пшеном; зажигаются и свечи, и лучины, в иных случаях – одни свечи. Таинство совершает только священнослужитель. По церковным правилам, таинство соборования должно совершаться священниками, которых «числом должно быть семь» (ПБЭС, 1992, с. 858). Все эти сакральные действия – часть православного уклада жизни и азы ритуальной грамоты.

Итак, семь стрелецких свечей – это символ таинства соборования, которого царь Пётр лишил стрельцов, прогнав патриарха Адриана, когда тот в утро стрелецких казней, подняв икону Богородицы, явился в Преображенское.

Стрельцы достойно испили свою горькую чашу. Показав величайшую силу духа во время нестерпимых пыток, они и в последний смертный час с не меньшей нравственной силой выполняют принятый в народе и доживший до XX в. ритуал прощения с белым светом и матерью-землёй. Земля – лоно предков, она же даёт жизнь. В традиционном русском самосознании широко бытовало представление о том, что у каждого человека три матери: родная, крёстная и мать-сыра земля. Это представление – социосакральный код, организующий общество земледельческого типа разветвлённой вертикалью Древа жизни, корни которого в матери сырой земле. Поэтому как во второй половине XIX в., так и столетием позже, в обычае было «целование земли и клятва ею». Верили, что земля обладает силой карающей и исцеляющей. Потому, предчувствуя кончину, крестьяне совершали обряд прощения с землёй: на утренней заре, в поле, встав на колени, с крестным знаменем и молитвами клали четыре земных поклона «на все четыре стороны».

Этот последний момент и зафиксировал иноземец Корб, записавший, что стрельцы, осенив себя на четыре стороны крестным знаменем, перед кончиной закрывали себе лицо полотном (и сейчас у многих староверов принято не открывать лицо умершего после отпевания, а когда хоронят, то у всех православных христиан лицо умершему закрывают холстом). Народный вариант прощения с белым светом в картине Сурикова представлен образом стрельца, что стоит на телеге. Кланаясь, он как бы совершает обряд последнего покаяния, испрашивая прощения у народа, ибо без покаяния и прощения душа умершего не может успокоиться и будет маяться.

Тема смерти (два товарища – один уже испустил дух, а другой вот-вот испустит) в картине дана образами двух погасших свечей: на переднем плане в холщовой рубахе старуха прижимает к голове погасшую свечу – сына больше нет... Свеча стрельца, которого уводят, брошена в грязь и гаснет... У двух других стрельцов преображенцы задувают свечи.

Погасшие свечи – это погасшие жизни. Подобная символика широко известна в народных поверьях. Например, совет наблюдать во время венчания за свечами молодых: если у кого-то из них свеча погаснет, тот скоро умрёт. Эта символика свечи как светоча

жизни была и остаётся важнейшей сакральной категорией уклада жизни у разных народов.

В картине Сурикова каждая свеча соответствует моментам жизни и смерти стрельцов. Ярko горит «воску ярого» свеча рыжего стрельца – эта центральная фигура картины противостоит царю Петру. Ох, не царственным делом был занят Пётр Алексеевич тем октябрьским утром 1698 г., но ещё по более того – в день расправы над стрельцами 14 февраля 1699. В этой дате разгадка указа его дочери (большой умницы!), императрицы Елизаветы, об отмене смертной казни на Руси...

И пламя, и витая свеча рыжего стрельца, как и сам стрелец, предстают спиралевидным завитком луковицы большого левого купола храма Василия Блаженного. Каждой стрелецкой свече соответствует своя глава собора. Обратим внимание на абрис свечей в руках стрельцов. Те, что ещё горят, пламенеют ввысь, соотносясь с устремлёнными к небу золотыми крестами маковок и куполов собора².

Но что есть купол храма с золотыми крестами для верующего человека? Снаружи купол/маковка это – образ пламени свечи с золотым крестом, сияющим к Небу, к Божиим праведникам, образ молитвенного горения к Богу. Не случайно деревенские деревянные церкви, столь живо отразившие национальную самобытность, украшались множеством главок/куполов, ставших символом русского храмосодательства. Двадцатью пятью свечками пламенели ещё в XVII в. двадцать пять куполов храма Василия Блаженного (Кудрявцев, 1994, с. 62), отстроенного Иваном Грозным по обету *в честь стрелецких побед* над Казанью и Астраханью!!!

2 Замечательно, что в обрядовом фольклоре разных народов поэтические образы *горящих свеч* и *золотого креста* являются постоянными метафорами. В русском святочном фольклоре эти образы символизируют как субстанциональность преобразованного Божьего мира (в этом случае они имеют символику нового Света/Первосвета), так и полноту жизни человеческого бытия (см. Тульцева, 2010, с. 146). Эти образы/символы типичны и для фольклора других народов. Например, именно в этих метафорах воплощён человеческий идеал в коми обрядовой и лирической поэзии: «Зарниэн гартэм сисей» (Золотом увитая свеча <моя>); «О́зьян-о́зйись сиська биторьей» (Горя-горящий огонёк <мой> свечи); «Вичковыв злэйтэт пернаэй (крестэй)!» (Нацерковный золоченый крест <мой>!)» (Перевод с коми этнографа и фольклориста О.И. Уляшева; 2010 г. Автор весьма признателен О.И. Уляшеву за сообщение цитированной информации).

Примечательно, что на многих древних иконах, а в XVI в. и сводах части московских храмов, идея молитвенного открытия души к Небу и Богу была воплощена знаком пламеневидной спиральной свастики – так напоминающей вихревидные движения во Вселенной. Такая вихревидная спираль, стремительно движущаяся словно бы вглубь Вселенной, к звёздам, изображена на подкупольном своде шатрового Покровского придела храма Василия Блаженного (рис. 1).

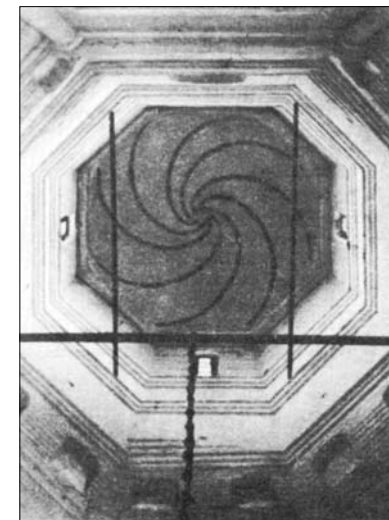


Рис. 1. Подкупольный свод Покровского храма Троицкого собора на Рву в Москве (по: Кудрявцев, Кудрявцева, б/г, с. 71).

О небе и звёздах, к которым полетят души стрельцов, напоминают их последние покайнные свечи – на картине они воспроизводят абрис созвездия Большой Медведицы. Представления о падающих звёздах как предвестниках смерти праведного человека на земле были в числе распространённых народных поверий. Верили также, что звёзды – это свечи, зажигаемые душами умерших праведников, что это души людей, которые отличались доброй жизнью на земле.

Другая смысловая мотивировка сакрального кода, заложенно-го Суриковым в композиции картины, – широко известном веровании о душе в образе птицы. В реальной жизни птицы, по данным биологов, при перелёте ориентируются на Большую Медведицу, Полярную Звезду, созвездие Лебеда. Созвучно этому широко бытовавшее в народной среде представление о том, что Млечный Путь – дорога, по которой «восходят все умершие на небо»³.

3 В тоже время народам Евразии были известны такие астрономы Млечного Пути, как *Гусиная дорога*, *Диких гусей дорога*, *Журавлиная дорога*, *Птичий путь*, *Утиный след-путь*, поскольку, по народным знаниям, Млечный Путь определяет направление перелёта птиц в тёплые края.

Млечный Путь как дорога, по которой души усопших следуют в рай, – это верование было известно и русским. В Тульской губернии даже было записано поверье, что в заутреню Светлого Воскресенья Пасхи Млечный Путь спускается на землю и открывает дорогу усопшим праведникам в Царствие Божие.

О мире усопших напоминает и сакральный астроним Млечного Пути как *Путь волка* / *Волчий путь* (рязанская Мещёра)⁴. В народном восприятии волк – посредник между мирами, он – медиатор, выполняющий волю высшего существа (Николы-угодника или Егория). Сакральная глубина космонима, связывающего образ волка с Млечным Путём, находит поразительное подтверждение в локальных иконописных традициях XV – первой половины XVI вв. в изображении картин Страшного суда. На них Змей мытарств порой изображается с волчеобразной (галицкая традиция) или волче-драконьей (сольвычегодская традиция) головами⁵ (рис. 2).

- 4 Сакральный космоним *Волчий путь* / *Путь волка* соотносим с картой звёздного неба, на которой вблизи Млечного Пути имеется и звезда *Волк*. Космоним *Путь волка* значим и для ареально-типологических сопоставлений, и для реконструкции древних представлений о мире.
- 5 Автор глубоко благодарен религиоведу Р.В. Багдасарову, сообщившему информацию о древней иконописной традиции иногда изображать Змея мытарств с волчьей головой; возможен также вариант на конце хвоста (подробнее см.: Цодикович, 1995, с. 13, 15; 21; 26; 27; Тульцева, 2002, с. 283). Напомним, что образ Змея или Дракона является одним из древнейших в восприятии Млечного Пути, который, как отмечено выше, в сакральных знаниях Мещёры был известен как *Волчий Путь*. В связи с этим впечатляют местные иконописные традиции изображать Змея мытарств с волчеподобной или волче-драконьей головами. В тоже время искусствоведы отмечают «волкообразность драконов», изображавшихся в культовом зодчестве северо-востока Руси, что соотносится с древней иконописной традицией этого ареала изображать Змея мытарств с волче-драконьей головой. Данная традиция даёт повод к очередному разысканию, а именно: истоки в культовом искусстве северо-востока Руси волче-драконьей темы и её явной связи с пермским звериным стилем. Сумму этих фактов дополняют сакральные знания Мещёры о том, что *Путь волка* (имеется в виду сокровенный Путь посвящённого) завершается созвездием *Волчий Крест*, который венчает небесную дорогу, т.е. *Волчий* / Млечный Путь. Завершение Пути посвящённого созвездием Волчий Крест – это как «награда», как «нечто хорошее» за пройденный Путь, поскольку Путь посвящённого в образе *Волка* – значит «быть воином, помогать и заботиться о людях».

С сожалением констатируем: теперь неизвестно, что за созвездие или груп-

На древних иконах Змей мытарств соединяет небо и землю, иногда и с помощью волка, то есть через волчью пасть душа усопшего отправляется в предназначенный ей путь, для праведников – в сторону небесной дороги, к Млечному Пути.

О древних представлениях, которые связывают души усопших со звездами, говорят некоторые сказки южных славян, народов Европы, Центральной Азии, по сюжету которых семь братьев или, по другим вариантам, семь дев становятся семью золотыми звездами Плеяд. Такие верования реконструируются и на базе мифопоэтических представлений славян о карте звёздного неба.

Всё изложенное даёт основание утверждать: автор «Утра стрелецкой казни», несомненно, владел древними знаниями. Это тем более вероятно, если вспомнить, что В.И. Суриков по рождению и воспитанию, а также, судя по его историческим картинам, мировосприятию, оставался верен староверческой среде⁶, а значит,



Рис. 2. Прорисовка головы «Змея мытарств» с иконы из Сольвычегодска (по: Цодикович, 1995, обложка).

па звёзд скрывается под названием *Волчий Крест*. Это было сакральное знание. В Мещёре оно утрачено. Известно лишь, что ещё во второй половине XX в. *знающие* судили по яркости звёзд созвездия, можно или нет совершать некий магический обряд, принятый в определенный конкретный день (ПМА. Записи разных лет от А.Н. Гаврилова).

- 6 Как подметил в своё время М. Волошин: «В творчестве и личности Василия Ивановича Сурикова русская жизнь осуществила изумительный парадокс: к нам в двадцатый век она привела художника, детство и юность которого прошли в XVI и XVII вв. русской истории» (Волошин, 1989, с. 325). Староверие и староверы/старообрядцы внесли неоценимый вклад в русскую культуру и развитие первоначального русского капитализма, выделив из своей среды многочисленную когорту талантливейших людей. Потомков староверов и в наше время отличает прекрасный генотип и другие выдающиеся

знал настроения сторонников старых обрядов, порушенных «антихристом» патриархом Никоном. Эсхатологические ожидания оставались типичными для староверия во все последующие века русской истории. Именно эта идея – идея наступления конца света – вероятно, и была зашифрована в символике стрелецких свечей картины «Утро стрелецкой казни». К такому выводу приводит план расположения свечей на полотне. Их абрис опшеломяет. Мы видим звёздный Ковш как будто опрокинутым! А если он опрокинут – значит пуст (рис. 3).

Но звёздный Ковш не должно быть пуст! Потому что и для охотников, и для земледельцев, и для скотоводов ковш Большой Медведицы – астральный символ полноты бытия. Ориентируясь на то, как низко к линии горизонта спустился майский ковш Большой Медведицы, наши предки судили о благодатных ранневесенних и майских дождях и пастбищах, выпасе в ночном, кормах для скота. Не случайно в народе Большую Медведицу, как и Плеяды, называли Стожарами. На крестьянском подворье *стожар* – это кол или высокие жерди, чтобы стожить сено, а зимой устраивать огорода вокруг готового стога⁷. Мифопоэтическим отражением представлений о звёздном Ковше в качестве хранилища благодатной влаги являются областные названия Большой Медведицы как *Коромысла* (Оренбуржье) и *Дивка воду несе* (Волынщина). Сюда же относится представление о радуге как чудесном коромысле, из которого Царица Небесная поливает поля и нивы и которое по ночам видится в созвездии Большой Медведицы (Афанасьев, 1994, с. 356).

качества. Достойным представителем этого слоя русского общества был наш коллега Юрий Борисович Симченко. Вспоминая многостороннюю творческую и научно-организационную деятельность Ю.Б. Симченко, мне как профессионалу-этнографу, работающему в области русской этнографии, безгранично жаль, что задуманный им проект создания Центра русской этнографии, к сожалению, не был осуществлён. Невольно вспоминаются и научно-организационные проекты академика Н.И. Толстого, который также в последние годы своей жизни был озабочен делом создания Центра русского фольклора и этнографии. Эти неосуществлённые проекты – одно из свидетельств истинного положения дел в области изучения этнографии русского народа.

7 Об ассоциативном восприятию Большой Медведицы народами Сибири и Севера России в связи с хозяйственной деятельностью подробнее см.: Лушникова, 2004, с. 109–115.



Рис. 3. Фрагмент картины В.И. Сурикова «Утро стрелецкой казни» (по: Семь свечей «Утра стрелецкой казни» // «Достоинство», 2009, № 1. С. 104.

Ещё одна важная функция Большой Медведицы – это роль небесного хронометра: согласно народным знаниям, созвездие, условно говоря, «вертит время» или, точнее, «везёт время», поэтому у русских его называли *Воз*, *Возница*⁸. И в самом деле: это большое красивое созвездие всегда перед глазами, и оно вращается вместе с вращением земли, отмеряя время.

На картине Сурикова звёзды созвездия как будто осыпаются (две погасших свечи внизу полотна), что соответствовало эсхатологическим настроениям староверов. Но...

Но звёзды Большой Медведицы всегда будут вместе, и всегда звёздный Ковш будет полон живой водой! Потому что, согласно старым верованиям, к нему и к Млечному Пути полетят души стрельцов, чтобы с небесной влагой возродиться новыми душами в своих новых славных потомках! Поэтому каждый человек рождается со своей звездой в душе!

Полотно Василия Ивановича Сурикова «Утро стрелецкой казни» обильно насыщено сакрально-семантическими образами. Свои тайны хранят и другие произведения великого мастера на исторические темы.

Литература

- Афанасьев А. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1994. Т. I.
 Волошин М. Суриков. Публикация В.Н. Петрова. Л., 1965.
 Волошин М. Лики творчества. Л., 1989.
 Даль В.И. Пословицы русского народа. М., 1957.
 Евдокимов И. Суриков. М.;Л., 1940.
 Кончаловская Н. Дар бесценный. М., 1965.
 Корб Г.И. Путешествие в Московию (1698 и 1699 годы). М., 1906.
 Кудрявцев М.П. Москва – третий Рим. Историко-градостроительное исследование. М., 1994.

8 По А.Н.Афанасьеву, крестьяне по созвездию Большой Медведицы «узнают полночь и называют его *Воз* или *Возница* – по тому кажущемуся движению (повороту), какое замечается в этой группе звёзд вследствие суточного обращения земли» (Афанасьев, 1994, с. 609–610). В этом случае эсты Большую Медведицу называли *Большой Телегой* и по положению «оглобли» и «колёс» относительно Полярной звезды определяли время (по материалам, начиная с XVII в. – Пустыльник, 2002, с. 267).

Кудрявцев М., Кудрявцева Т. Русский православный храм. Символический язык архитектурных форм // Символика русского храмоздательства. К престольному празднику Храма Христа Спасителя. К свету. 17. М., 6/г

Лушникова А. Модель Универсума древних календарей (лингвистическая реконструкция). М., 2004.

ПБЭС – Полный православный богословский энциклопедический словарь. М., 1992. Т. I.

ПМА – Полевые материалы автора. Рязанская обл. 1999-2001, 2011.

Пустыльник И.Б. Астрономическое наследие древних эстов и его отражение в фольклоре и искусстве // Астрономия древних обществ. М., 2002. С. 266–269.

РЭМ – Российский этнографический музей.

Тульцева Л.А. Народные названия Млечного Пути в среднерусской полосе России // Астрономия древних обществ. М., 2002. С. 280–284.

Тульцева Л.А. Концепты Света и новые поколения детей в календарной обрядности русских // ЭО. 2010. № 4. С. 141–157.

Фролов Б.А. Миф, религия и орнамент (этнокосмологический подход к анализу системности в культуре) // Мифология и религия в системе культуры этноса. Материалы Вторых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2003.

Цодикович В.К. Семантика иконографии «Страшного суда» в русском искусстве 15 – 16 веков. Ульяновск, 1995.

О.Л. Милова

**СОЦИАЛЬНЫЕ И ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ
ПРОБЛЕМЫ ПРИНУДИТЕЛЬНОЙ МИГРАЦИИ
В РЕГИОНАХ РУССКОГО СЕВЕРА
(КОНЕЦ 1920–1930-е ГОДЫ)**

Хотелось бы предварить освещение сюжетов данной статьи словами огромной благодарности Юрию Борисовичу Симченко, который поручил мне заняться подготовкой сборников архивных документов по депортациям народов СССР, хранившихся в фондах Государственного Архива Российской Федерации. Это было в мае 1990 г., когда я только была принята в Институт, в Координационно-методический центр, которым руководил Юрий Борисович. Помню нашу первую с ним встречу, еще в здании на Дм. Ульянова, его бесконечную доброжелательность, эмоциональность, уверенность в том, что я, будучи по специальности историком-источниковедом, смогу быть полезной в деле публикации архивных материалов (начали выходить «Материалы к серии “Народы и культуры”»). Тогда же Юрий Борисович очень убедительно доказал актуальность целого круга проблем, связанных с принудительными перемещениями населения в СССР в 1920–1950-е годы, перспективность их изучения. Для меня, никогда раньше не занимавшейся историей нашей страны в советский период, это было ново и интересно. Причем Юрий Борисович говорил о важности публикации архивных материалов со знанием профессионала, имевшего образование историка-архивиста (правда, я об этом узнала несколько позже). С тех пор я начала заниматься сначала публикацией документов по депортациям, затем – изучением материалов по ссылке периода 1920–1930-х годов в центральных и региональных архивах. Так наш дорогой руководитель направил меня по новому исследовательскому пути...

Для территории будущего Северного края, прежде всего, Архангельской губернии, где с конца XIX века бурно развивался лесопромышленный комплекс, были характерны сезонные миг-

рации. Они зависели как от природно-климатического фактора (сезонность работы водного транспорта, сельского хозяйства, рыбных и звериных промыслов), так и от экономической политики. «Маятниковая миграция» обеспечивала очаги промышленности и, прежде всего, главный портовый город – Архангельск. Именно сюда устремлялись мигранты в последние годы XIX в. Численность населения Архангельска до этого рубежа была относительно стабильной, затем строительство лесопильных заводов и бирж, бурное развитие водного транспорта вызвало демографический взрыв, особенно накануне Первой мировой войны, когда ежегодный прирост населения Архангельска в 1911–1914 гг. в среднем составлял 7%. За десятилетие, с 1905 по 1915 гг., население города выросло в 2,6 раза и составило более 45 тыс. человек. Столь быстрый рост населения Архангельска и его доли в городском населении губернии (89,0%) был вызван главным образом механическим приростом за счет сельского населения, прибывавшего на сезонные заработки и со временем становившегося горожанами.

В первой трети XX в. произошли три волны колонизации Русского Севера. Первая и вторая (промысловая колонизация Мурмана и аграрная колонизация, главным образом, Вологодской губернии) задумывались властями в экономических целях. Третья, проведенная в СССР, сочетавшая добровольную и принудительную колонизацию, была предпринята для освоения и использования природных ресурсов окраин, укрепления границ советского государства.

С конца 1920-х годов, когда, в соответствии с потребностями страны и плановыми заданиями в несколько раз выросли объемы работ в лесопромышленном комплексе, возникла проблема кадров. Вследствие ухудшения условий жизни рабочих-сезонников (ГААО. Ф. 352. Оп. 7. Д. 73. Л. 172, 209), тяжести работ по заготовке и сплаву леса усилилась текучесть (ГААО. Ф. 352. Оп. 7. Д. 73. Л. 214–215), рабочих не хватало, при этом введенные в 1929 г. трудгужповинность и оргнабор не помогли в решении этой проблемы. Тогда Центр приступил к разработке программы «спецколонизации». 18 августа 1930 г. были даны установки ОГПУ и Политбюро ВКП(б) на принудительную колонизацию Северного края. Они обрели силу закона в постановлении СНК РСФСР «О мероприятиях по проведению спецколонизации в Северном и

Сибирском краях и Уральской области». Оно обязывало «максимально использовать рабочую силу спецпереселенцев на лесоразработках, на рыбных и иных промыслах в отдаленных, остро нуждающихся в рабочей силе, районах» (цит. по: Коротаев, 2006, с. 186). Еще раньше, 31 января 1930 г., Севкрайком ВКП(б) утвердил «План расселения кулачества в Северном крае», которым предусматривалось отправить «в районы постоянного поселения» на заведомо «худшие земли» и, как позже выяснилось, непригодные к заселению, огромное количество людей (Там же). Оба эти документа преследовали одну и ту же цель – принудительную колонизацию, в первой половине 1930-х годов преимущественно спецпереселенцами (раскулаченными и ссыльными), во второй половине 1930-х – заключенными.

В ходе реализации всесоюзного и краевого планов спецколонизации в 1930–1931 гг. создалась кризисная демографическая ситуация в Северном крае. В короткое время в неподготовленные условия для проживания и работы прибыло огромное число добровольных и принудительных переселенцев: раскулаченных (в 1930–1931 гг. 300 тысяч), административно-ссыльных и высланных и др. Население Архангельска в 1926–1938 гг. увеличилось почти в четыре раза, достигнув в 1939 г. – 281,1 тыс. чел. (Коротаев, 2006, с. 185). Начались эпидемии остроинфекционных заболеваний, сопровождавшиеся высокой смертностью мигрантов. Пик их роста пришелся на 1930–1932 гг. Умершие в течение 1933 г. в Северном крае переселенцы составляли 10% от всех умерших спецпереселенцев СССР (Население России..., 2000. Т. 1, табл. 56). Смертность превосходила рождаемость в Северном крае в 1933 г. в 9,6 раза (Население России..., 2000. Т. 1, с. 300). Основные заболевания – брюшной и сыпной тиф, малярия, дизентерия, среди детей также скарлатина и корь. В результате численность переселенцев в 1932–1933 гг. резко сократилась, а затем стабилизировалась на уровне 80–70 тыс. чел. (Коротаев, 2006, с. 187). От соседства и контактов с ними на предприятиях лесопромышленного комплекса заболели и старожилы края.

Основной категорией заболевших были спецпереселенцы – семьи раскулаченных, среди которых преобладали ввезенные из южных регионов СССР – Украины, Поволжья, Крыма. Краевые власти начали борьбу с эпидемией тифа, это была самая серьез-

ная угроза (в 1931 г. больные тифом составили 44,6% от числа остроинфекционных больных, с учетом семи заболеваний – Коротаев, 2006, с. 188). Весной 1930 г. в Севкрае была создана «Комиссия по борьбе с эпидемиями среди переселяемых (кулачества)». В протоколе заседания этой комиссии от 14 апреля отмечалось: «1. Антисанитарное состояние в местах временного расселения остается весьма напряженным; значительная часть приспособленных помещений, вновь выстроенных бараков не соответствует назначению; имеется значительная перегрузка их, отсутствие в достаточном количестве бань, вшивость, холод и сырость в помещениях, течь крыш и т.д. 2. Пункты расселения не снабжены необходимым для питания продовольствием. 3. Огромный процент детской заболеваемости (по гор. Архангельску 85%) и весьма значительной смертности (40% среди детей, прошедших через больницу), явившийся в силу крайне плохих жилищных условий и отсутствия надлежащего питания < >» (ГААО. Ф. 621. Оп. 3. Д. 25. Л. 23). Комиссия предлагала, в числе неотложных мер, «провести частичную разгрузку мест временного расселения в ближайшие ... поселки и деревни», «признать совершенно необходимым в самое ближайшее время провести окончательный вывоз из гор. Архангельска оставшихся контингентов переселенцев», «отмечая крайне недостаточное банно-прачечное обслуживание переселенцев, находящихся в местах временного расселения по линии железных дорог, просить Центральную Комиссию по борьбе с эпидемией об ускорении присылки на линию Архангельск–Вологда банно-прачечного поезда. Одновременно с этим возбудить ходатайство о присылке банно-прачечного поезда и по линии Котлас–Вятка < >» (ГААО. Ф. 621. Оп. 3. Д. 25. Л. 24).

Меры, предпринимаемые краевыми властями в течение трех лет, давали слабые результаты. В конце 1933 г., в письме от 14 ноября руководитель Отдела спецпоселений ПП ОГПУ Севкрая Чуев, направленный зав. Севкрайздравотделом Цветаеву, указывал, что «отсутствие планомерно-организованной санобработки в спецпоселках Коноша–Вельской ветки Няндома района и завшивленности населения этих поселков, с одной стороны, и наличие заболеваний сыпным тифом среди гражданского населения деревень, прилегающих к этим поселкам..., с другой, вызывает необходимость срочного командирования Уполномоченного

КИК'а для проведения необходимых санитарно-оздоровительных мероприятий, гарантирующих недопущение появления эпидзаболеваний в указанных выше поселках... Ваше распоряжение, сделанное в соответствии с нашим письмом Няндомскому Райздраву... вовсе не разрешает поставленного нами вопроса, так как Райздрав, на территории которого отмечены вспышки сыпняка, достаточных мер к их ликвидации не принимает. Учитывая крайне напряженное положение в спецпоселках Коноша–Вельской ветки, ...вторично настаиваем на временном командировании Уполномоченного КИК'а..., на которого возложить ответственность и повседневный контроль... за проведением необходимых санитарно-оздоровительных мероприятий<>» (ГААО. Ф. 621. Оп. 3. Д. 200. Л. 252).

В 1931–1933 гг. сыпной и брюшной тиф свирепствовали не только на железной дороге Коноша–Вельск, но и по всему пути следования принудительных мигрантов и, в частности, в Коми АО, в которой этаплируемые перевозились водным путем. К 1933 г.,¹ по всей вероятности, относится документ, характеризующий ситуацию в этом регионе. Это телеграмма, посланная из Сыктывкара в Архангельск руководителям крайкома ВКП(б) и крайисполкома, а также ПП ОГПУ. В ней говорится: «Этапами милиции ГПУ прибывший область составе всего 1000 человек занесена эпидемия сыпного брюшного тифа зпт дезинтерии зпт Помоздине карантинировано 219 человек зпт Троицке-Печерске 150 зпт умерло 60 зпт госпитализированных на сегодня 100 зпт человек разбежалось около 200 зпт остальные пути и заболевания среди них пока неизвестно тчк Фонды питания отсутствуют зпт Крайздрав отпуске отказывает зпт Крайснаб запросы молчит тчк Лимите 800 килограмм муки выдержать карантин зпт содержать госпитализированных невозможно тчк Сообщению Усть-Кулома имеются уже случаи поедания трупов тчк Настоячиво просим отпуске лимитов для карантинированных расчетом 14 дней существующим нормам <> Помимо Помоздина зпт Троицка-Печерска зпт очаги сыпняка обнаружены 7 районах зпт 5 точках 17 случаев

¹ Документ датирован предположительно, с учетом датировки соседствующих с ним в деле документов. Орфографические ошибки в документе исправлены – О.М.

тчк Большая часть снятые пароходов <> Целях прекращения завоза области заразно больных просим дальнейшие этапы без прохождения карантина пунктах отправки не направлять = Семичев Павлов» (ГААО. Ф. 621. Оп. 3. Д. 200. Л. 146). В другой телеграмме Сыктывкарский облисполком ходатайствовал о прекращении отправки этапов административно-высланных в Область впредь до ликвидации очагов эпидемии или о разрешении построить в Сыктывкаре карантинный пункт барачного типа (ГААО. Ф. 621. Оп. 3. Д. 200. Л. 142).

Причиной, ускорявшей темпы заболеваемости и уровень смертности среди принудительных мигрантов, направлявшихся к местам назначения этапами, было полнейшее нарушение норм питания во время их транспортировки. В докладной записке на имя председателя Севкрайисполкома от 2 июня 1933 г. указывалось, что согласно постановлению СНК СССР от 11 марта 1933 г., этаплируемые и содержащиеся под стражей должны были снабжаться по норме в день: 750 гр. хлеба, 50 гр. крупы, 10 гр. сахара, 10 гр. кондитерских изделий, 5 гр. масла, 100 гр. консервов (ГААО. Ф. 621. Оп. 3. Д. 200. Л. 144). Дальнейшее чтение этого документа показывает, что эти нормы снабжения – из области фантастики, поскольку «КРАЙСНАБОТДЕЛ для находящихся под стражей и этаплируемых выдает хлеба 300 грамм и больше ничего. В результате среди этаплируемых и находящихся под стражей в камерах милиции распространяются эпидемические заболевания и массовая смертность. <> Сплошь и рядом на местах РАЙСНАБы совершенно отказывают в выдаче даже 300 грамм хлеба [подчеркнуто мною – О.М.], мотивируя отсутствием фондов.<> В настоящий момент на прибывшие этапы 29 мая в Область Коми в количестве 1000 человек наложен карантин, ОБЛСНАБ отпускает 300 грамм хлеба и 20 грамм сахару, что угрожает большой смертностью и распространением эпидемии <>» (Там же). В этой ситуации командиры конвойных войск отказывались принимать этапы арестованных и ссыльных.

В первые годы жизни в «кулацкой ссылке» положение спецпереселенцев было крайне тяжелым, катастрофически не хватало продовольствия. С 1 января 1933 г. были снижены месячные нормы снабжения иждивенцев-спецпереселенцев, используемых на работах в лесной промышленности – мукой почти в 2 раза, крупой

почти в 20(!) раз, рыбой и сахаром также почти в 2 раза (Население России..., 2000. Т. 1, с. 298). Вследствие этого положение спецпереселенцев лесной отрасли, особенно на Урале и в Северном крае, резко ухудшилось. В докладной записке руководства ГУЛАГа от 3 июля 1933 г. в Центральную Контрольную комиссию ВКП(б) отмечалось: «Повсеместно в ЛПХах Севкрая и Урала отмечены случаи употребления в пищу разных несъедобных суррогатов, а также поедание кошек, собак и трупов падших животных... На почве голода резко увеличилась заболеваемость и смертность среди с/[пец]переселенцев... Имел место ряд самоубийств, увеличилась преступность..., голодные с/[пец]переселенцы воруют хлеб и скот у окружающего населения, в частности у колхозников... Вследствие недостаточного снабжения резко снизилась производительность труда, нормы выработки упали в отдельных ЛПХах до 25%. Истощенные спецпереселенцы не в состоянии выработать норму, а в соответствии с этим получают меньшее количество продовольствия и становятся вовсе нетрудоспособными. Отмечены случаи смерти от голода с/[пец]переселенцев на производстве и тут же после возвращения с работ...» (Цит. по: Население России..., 2000. Т. 1. С. 298). Наблюдалось равнодушие наркоматов, особенно Наркомлеса, к массовой смертности спецпереселенцев, занятых на их же предприятиях. Лишь к середине 1930-х годов, когда стало ясно, что в перспективе поступления новых значительных контингентов спецпереселенцев не предвидится, промышленные наркоматы стали проявлять заинтересованность в выживании имеющейся рабочей силы. Не было редкостью, когда различные ведомства использовали не по назначению выделенные для спецпереселенцев продовольственные фонды, фактически обкрадывая находившихся на грани голодной смерти людей. В частности, в некоторых районах Севкрая были разбазарены фонды «спецназначения», выделенные для семей спецпереселенцев и распределявшиеся через систему лесной потребительской кооперации (ГААО. Ф. 621. Оп. 3. Д. 118. Л. 172), ряд работников системы Наркомлеса был привлечен к ответственности за расхищение 4 тыс. тонн хлебных фондов, предназначенных для семей спецпереселенцев (Население России..., 2000. Т. 1, с. 299). Наркомснаб СССР и Центрлессекция системы потребительской кооперации были обязаны ввести с 1 января 1933 г. карточную систему для

снабжения иждивенцев-спецпереселенцев, что повышало их гарантии в получении выделенного продовольствия (Там же).

Одной из самых уязвимых категорий принудительных переселенцев в регионе были административно-ссылные и высланные по постановлениям ОСО ОГПУ (58 ст., п. 10, 11). Вместе со спецпереселенцами они использовались в лесной промышленности, на строительстве железных дорог (Коноша–Вельск, позже Вельск–Котлас и др.). Эти категории дискриминировались по отношению к вольнонаемным: лишены страхования (ГААО. Ф. 1224. Д. 28. Л. 9), трудовых договоров, снабжения обувью, спецодеждой, промтоварами. Фактически они были лишены бесплатного медицинского обслуживания.

Питание для них выделялось из фондов снабжения предприятий, на которых они трудились, а также из фондов спецназначения (работающим – сначала 800 гр. хлеба в день, затем норма была снижена, до 400 гр. в день). В самом тяжелом положении находились нетрудоспособные административно-ссылные, которые получали лишь 300 гр. печеного хлеба в день, причем никакие фонды для снабжения этой категории переселенцев из Центра не выделялись, крайснаб должен был изыскивать возможности снабжения нетрудоспособных самостоятельно (данные на начало 1932 г. – ГААО. Ф. 621. Оп. 3. Д. 118. Л. 64). В августе 1932 г., в связи с усилившимся продовольственным кризисом в стране и нехваткой продуктов питания, Президиум Северного крайисполкома снизил нормы хлебного пайка для населения городов, расположенных в сельской местности и отнесенных к так называемому списку № 3 – рабочим с 500 до 300 граммов хлеба в день, служащим с 300 до 200 граммов хлеба в день (ГААО. Ф. 621. Оп. 3. Д. 116. Л. 143). Органы ОГПУ в лице заместителя Полномочного представителя ОГПУ по Северному краю Шийрона, в письме от 9 августа выразили крайнюю озабоченность произошедшим: «...Краевой отдел снабжения параллельно этому решению Президиума КИК'а снизил норму хлебного пайка нетрудоспособным ссыльным (старикам и инвалидам) с 300 грамм хлеба в день на человека до 200 грамм, приравнивая их к категории служащих. < > Отстаивая свое ходатайство перед Крайснаботделом в части оставления хлебного пайка нетрудоспособным ссыльным в 300 грамм на день, считаем не вполне правильным отнесение их к

категории служащих по следующим мотивам. ... К категории нетрудоспособных... отнесены те ссыльные, которые в силу своих преклонных лет, дряхлости не могут совершенно работать, а также явные калеки, больные и инвалиды. Эта категория ссылки, кроме получаемого пособия,² которого хватает лишь на выкуп одного хлебного пайка по существующим твердым ценам, никаких источников к существованию не имеет и лишена абсолютно всякой возможности приобретения дополнительных продуктов на рынке... Служащие, помимо хлебного пайка, получают ряд дополнительных продуктов приварка (рыбу, крупу, чай, сахар и пр.), ссыльные же... этого совершенно не получают. < > ...Снабжение категории нетрудоспособной ссылки в течение всего 1932 года шло с большими перебоями (непринятие на снабжение до 2-х месяцев, невыдача продуктов приварка) [и] вызвало ряд серьезных недовольств со стороны ссылки, с подачей в различные центральные органы ОГПУ и Прокуратуры жалоб, что они на таком пайке в 300 грамм хлеба существовать совершенно не могут, и обречены на явное вымирание и принуждены ходить побирать по крестьянским дворам (приведенное подтверждается рядом фактов из действительности)... Теперь же при снижении для них нормы хлебного пайка до 200 граммов на день эти недовольства могут усилиться и вызвать более сложный политический характер < >» (ГААО. Ф. 621. Оп. 3. Д. 116. Л. 143–143 об.). В резолюции председателя крайисполкома Прядченко указывалось: «Нормы снабжения устанавливались партийной комиссией и утверждены Крайкомом. Всякие изменения могут быть произведены только решением Крайкома» (ГААО. Ф. 621. Оп. 3. Д. 116. Л. 143 об.).

Весной 1933 г. были разработаны мероприятия по трудовому и бытовому устройству ссыльных и высланных. В постановлении Севкрайисполкома от 5 июня 1933 г., в частности, указывалось, что необходимо обязать Коми Облисполком, Ненецкий Окрисполком, Архангельский и Вологодский горсоветы, и все райисполкомы и горсоветы «принимать все необходимые меры к трудоустройству проживающих на их территории высланных

2 Имеется в виду пособие от ОГПУ в 6 руб. в месяц, которое было положено для высланных по приговору Особого совещания по «политической» 58-й статье. В середине 1930-х годов эта практика была отменена. – О.М.

в административном порядке или по суду...», направлять их на строительные и дорожные работы, заготовку топлива, организацию промыслов и т.д. (ГААО. Ф. 621. Оп. 3. Д. 200. Л. 96 об. – 97). Одновременно с этим Краевой Исполком предупреждал о недопустимости использования административно-высланных на ответственной работе в государственных и общественных организациях. Оплата труда этих категорий и их снабжение предполагалось производить на общих основаниях, установленных для рабочих и служащих данной местности. В тех случаях, когда «высланные в административном порядке или по суду... изъявляют желание заниматься сельским хозяйством, соответствующие органы власти (РИК'и и с/советы) обязаны оказать им содействие в отводе усадебных и полевых земель...» (ГААО. Ф. 621. Оп. 3. Д. 200. Л. 97).

Однако добиться реальных изменений к лучшему в условиях жизни и работы ссыльных оказалось крайне трудно. Органы ОГПУ сигнализировали в августе того же года, в частности, о том, что хозяйственные организации Березниковского района недооценивают эту проблему, а «Районный Партийный комитет и Райисполком относятся к нему совершенно безразлично... В особенности скверно обстоит дело с административной ссылкой, переданной для работы на Кирпичный завод Райисполкома < > Причины следующие: 1. Нормы установленного на заводе питания влекут истощение и смертность. Работающие получают 400 гр. хлеба, 50 гр. рыбы, причем рыба вкладывается в общий котел недоброкачественная. 2. С марта месяца текущего года ссыльные не получают заработную плату < > 4. Начальником Р[айонного] О[тдела] П[олномочного] П[редставительства] ОГПУ неоднократно, в разрезе распоряжений Края, ставился вопрос о безобразиях в вопросах трудового использования ссылки в районе и условий их быта, на что со стороны Пред[седателя] РИК'а и Секретаря РК ВКП(б) получались формальные ответы: “НАДО ЗАСТАВИТЬ ССЫЛКУ РАБОТАТЬ, НАДО ЛИШАТЬ ХЛЕБА”. 5. Ссыльные, получившие на производстве увечья, лишаются хлеба и жилья. < > Нами дано распоряжение о привлечении к судебной ответственности администрации хозучреждений, срывающи[х] своими действиями о трудиспользовании ссылки...» (из письма Полномочного Представителя ОГПУ по Северному Краю т. Аустрина – ГААО. Ф. 621. Оп. 3. Д. 200. Л. 195–196).

В Подосиновском районе Северного края положение дел было не лучше. Органы ОГПУ сообщали, что «в Косаревском л[есо]/пункте при выдаче продовольствия и зарплаты счетными работниками производятся частые обшеты, продукты для административно-ссыльных выдаются плохого качества и ниже установленных норм. Ударники-грузчики из ссылки работают значительно лучше других рабочих, за это не получают никакого поощрения, а в выходные дни лишаются даже законного пайка < > В Пушемском л[есо]/пункте Зав. погрузкой тов. КОТЕЛЬНИКОВ на законное требование а[дминистративно]/ссыльных уплатить зарплату, грозил арестом < > По указанным л[есо]/пунктам, рабочие а[дминистративно]/ссыльные не получают зарплаты от 1 до 2 ½ месяцев... (из письма ПП ОГПУ т. Аустрина от 27 августа 1933 г. – ГААО. Ф. 621. Оп. 3. Д. 200. Л. 313). В конце мая 1934 г. в протоколе закрытого заседания президиума Подосиновского Райисполкома отмечалось, что «в отношении хозяйственников за нарушение прав ссылки и за невыполнение решения Президиума РИК от сентября месяца 33 года... и практических указаний со стороны РИКа о трудовом и бытовом устройстве ссылки – приняты жесткие меры (осуждено в уголовном порядке 4 чел. – директор, глав. бухгалтер ЛТХ, зав. л/пунктом и зав. погрузкой), – все же окончательно сопротивление с их стороны не сломлено...» (ГААО. Ф. 621. Оп. 3. Д. 269. Л. 68). В этом же документе содержались дальнейшие директивы: «1. Предложить Райплану, по учтенным данным уполномоченного ОГПУ... включить ссылку в баланс рабочей силы по району с использованием ее на работах в отдельных сельсоветах и хозорганизациях..., срок исполнения декадный. 2. < > Предложить Райплану, отделу МХ РИК и директорам Пинюгского ЛТХ и Пушемского ЛПХ в декадный срок разработать практические мероприятия о подготовке необходимых нормальных жилищных условий для ссылки, ... иметь запас жилого фонда для прибывающих вновь этапов Пинюгскому ЛТХ на 100–120 чел. и Пушемскому ЛПХ на 50–70 чел. 3. Предложить директору ЛТХ о безоговорочном заключении договоров с работающей на производстве ссылкой, обеспечить бараки инвентарем, постельными принадлежностями, иметь в бараках бочки для кипяченой воды, предоставить работающим необходимую спецодежду и обувь. Расчеты по зарплате производить без всякой задержки. По линии

Рай[ра]бочкома наметить мероприятия по культобслуживанию ссылки. < > 6. Написать всем председателям сельсоветов закрытое письмо о мероприятиях использования и отношения к ссылке, о повышении классовой бдительности, особо в летний период, об установлении надежной охраны народного добра и мобилизации внимания всей общественности на борьбе с отрицательным влиянием ссылки на население» (ГААО. Ф. 621. Оп. 3. Д. 269. Л. 68–68 об.).

Несмотря на принятые меры, происходило дальнейшее ухудшение уровня жизни административно-ссыльных и высланных. Ссылные, не использовавшиеся на производстве, часто не могли трудоустроиться в сельской местности, не имея права передвижения. Источником их существования становились посылки от родных, заготовки грибов, ягод, лов рыбы. Попрошайничество и бродяжничество продолжались. Показательно в этом отношении письмо колхозника из Усть-Кулома (Область Коми Северного края), полученное в феврале 1934 г. в Москве представителями организации «Помощь политическим заключенным»: «... Здесь, в нашем районе, ссыльных много, положение которых говорит не в пользу настоящей ссылки уж тем, что норма для них 3 кг 600 гр. муки в месяц, всего 9 фунтов, и больше, по их словам, им ничего не выдают, вследствие чего идет полное нищенство, вынужденное воровство. На днях в выходной день заходит молодой огромного роста парень, просит подать; я начал ему говорить: надо поискать какую-нибудь работу, чем просить, но, как оказалось, он настолько слаб, едва передвигал ноги, за спиной – мешок с кусками хлеба и убитой им кошки. “За что сидишь – за воровство?” – спросил я. Оказывается, бывший певчий – монах Саровского монастыря..., выслан по ст. 58–10 ... Проще сказать, без поддержки крестьян или местного населения они обречены на смерть. За прошлую зиму из ссыльных умерло и замерзло не менее 40% высланных < >» (ГАРФ. Ф. Р-8409. Оп. 1. Д. 1283. Л. 124).

Лишь в 1935 г., а также в последующие годы, когда сократилась смертность, была достигнута относительная стабилизация жизни принудительных мигрантов. Это относится главным образом к спецпереселенцам, большинство которых составляли раскулаченные. К концу 1930-х годов на территории Архангельской области имелось около 80 трудпоселков, расположенных в 18 районах,

в них проживало более 11 с половиной тысяч семей – 36000 чел. (Радишевская, 2006, с. 284). Кроме того, трудпоселенцы³ проживали на территории лесобирж и других предприятий Архангельска, в Амдерме на разработке флюоритовой слюды, в Котласе и Сольвычегодске, всего около 1100 чел. В поселках развивалось сельское хозяйство, распахивались новые площади, к середине 1930-х годов переселенцы Северного края полностью решили проблему создания собственного семенного фонда и кормовой базы для животноводства. Были созданы ремесленные производства, формировалась инфраструктура лесного края. В докладной записке Архангельского обкома ВКП(б) от состояния трудпоселков в области по состоянию на 1 марта 1939 г. отмечалось, что за девять лет большинство переселенцев стали квалифицированными лесорубами, возчиками, грузчиками, многие были ударниками производства. Были уже в этих поселках и клубы, и библиотеки, дети учились в школах (Цит. по: Радишевская, 2006. С. 284). Однако все переселенцы должны были по-прежнему отмечаться в комендатурах, сохранялись ограничения в перемене места жительства, ссыльных не представляли к правительственным наградам.

Несомненно, принудительные мигранты внесли огромный вклад в освоение Северного края в 1930-х годах. Было, чем отчитываться и о чем рапортовать партийным и советским органам, органам ОГПУ–НКВД. Вопрос заключается в том, какой ценой человеческих потерь и страданий это было достигнуто. Материалы, приведенные в данной статье, подтверждают тот факт, что резкое ухудшение уровня жизни в условиях активных миграций, прежде всего, принудительного характера, сопровождалось эпидемиями серьезных заболеваний и высокой смертностью. Спецколонизация сама по себе являлась экстремальным испытанием для мигрантов в суровых природно-климатических условиях Севера. Массовые перемещения людей из привычной среды, из обычного жизненного уклада в чуждый им мир, на неопределенное время, может быть, навсегда, создавали стрессовую ситуацию. Краевым властям не удалось успешно осуществить программу адаптации старожилов Северного края и мигрантов к новой демографической ситуации.

3 Так с 1934 г. называли спецпереселенцев. – О.М.

Литература и источники

ГАО – Государственный Архив Архангельской области.

ГАРФ – Государственный Архив Российской Федерации.

Коротаев В.И. Принудительная колонизация Северного края: на пороге демографической катастрофы // Каторга и ссылка на Севере России: сб. статей: материалы международной научной конференции. Архангельск, 2–5 сент. 2002. Архангельск: КИРА, 2006. Т. 2. С. 182–193.

Население России в XX веке. Исторические очерки. В 3-х т. / Т. 1. 1900–1939. М.: РОССПЭН, 2000.

Радишевская В.А. Спецпереселенцы на Севере в 1930-х годах (Обзор документов ГАОПДФ АО) // Каторга и ссылка на Севере России: сб. статей: материалы международной научной конференции. Архангельск, 2–5 сент. 2002. Архангельск, КИРА, 2006. Т. 2. С. 281–285.

Дубова Н.А.

НАРОД НА «КРЫШЕ МИРА»
(К антропологии шугнанцев долины р. Шахдары)

Имя Юрия Борисовича Симченко подавляющим большинством знавших его людей с сибиреведением, что во многом справедливо, но не полностью характеризует круг его интересов. Широкая натура Юрия Борисовича, участие в судьбах друзей, народов, науки никого не могли оставить равнодушным. Хотя я пришла в Институт этнографии АН СССР в 1971 г., мне посчастливилось работать с ним только в «лихие 1990-е». До этого, конечно, нельзя было не знать столь яркого человека, но, кроме рассказов о знаменитой троице Симе, Хаме и Яфете (Ю.Б. Симченко, В.И. Васильеве и В.А. Туголукове) и того факта, что именно ему, кроме глубоких научных работ, принадлежат блестящие литературные произведения о жителях северных просторов, вряд ли что-то сейчас припомнится. Только в конце 1980-х годов, когда все академическое сообщество (и не только оно!) верило в возможность перемен к лучшему, кто-то из коллег мне сказал, что Юрий Борисович начал издавать сборники, в которых приглашает участвовать всех желающих. Не будет большим секретом сказать, что в то время у многих работавших был немалый запас статей разного объема, а у некоторых и книг, которые по разным причинам (прежде всего в связи с лимитами на объем издательства «Наука», а также немалого «личностного компонента») не печатались в течение десятилетий. В те годы «перестройки и гласности» был снят жесткий запрет на издания вне официальных издательств, и поэтому Юрию Борисовичу, с его мощнейшими энергией и обаянием, распространявшимися и на мужчин, и на женщин, удалось найти не одну организацию, которая соглашалась заключать с ним договора на подготовку разного рода «аналитических материалов». Гонорары от этих своих работ он и начал вкладывать в издания, добавляя их к полученным от создававшегося тогда же Российского Фонда Фундаментальных исследований грантам, другим бюджетным и

внебюджетным источникам. Так родилась «Серебряная серия» – Альманах «Российский этнограф»¹. Учитывая обширный круг общения Юрия Борисовича, в этой серии увидели свет труды и этнографов, и археологов, и антропологов, долгое время лежавшие без движения в столах авторов.

Но этой серии предшествовало, а затем и продолжалось параллельно с ней еще одно большое начинание В.А. Тишкова и Ю.Б. Симченко – издание материалов к серии «Народы Советского Союза». Первым соратником этих двух ученых с самых первых шагов оформления самой идеи, ныне получившей реальное воплощение в академическом многотомном издании «Народы и культуры», был А.И. Кузнецов. Начало публикации было положено изданием ранее секретных документальных материалов Переписи населения СССР 1939 г. из Центрального Государственного Архива Народного Хозяйства (ЦГАНХ) СССР. Хочется верить, что этапы подготовки этой монументальной серии, особенно самые ранние, имевшие место дискуссии, пути разрешения проблем и др. когда-то найдут свое отражение в специальной публикации.

Почему здесь я вспоминаю об этих сериях, которые к заявленной в названии теме практически отношения не имеют? Все достаточно просто: и у меня, как у многих сотрудников Института, были работы, долгие годы лежавшие «в ящике», поэтому информация о возможности их публикации была весьма ценной. Кроме того, надо сказать, что тенденции «перестройки» конца 1980-х годов у многих, и во всей стране, и в нашем Институте создали иллюзию (как теперь это стало ясно) того, что наконец-то можно и нужно изучать те проблемы, которые ранее были «под запретом». Одной из таких тем, например, была история первой волны российской эмиграции, судьбы уехавших в первые годы после Октябрьской революции за рубеж. Конечно, исследования такого рода были. Но они затрагивали, прежде всего, жизнь выдающихся личностей. Ни реального объема эмиграции, ни размеров формировавшихся в разных странах диаспор, ни направления этнокультурных процессов в среде основной массы покинувших Родину известно не было. Существовали только общие, во многом

¹ См. список публикаций Ю.Б. Симченко, раздел «Редактирование и рецензирование работ».

только оценочные сведения о масштабах этого катастрофического для российского общества процесса. Самое печальное, что такая ситуация сохраняется и до сих пор. Здесь, конечно, не место подробно рассказывать о том энтузиазме, с которыми И.М. Семашко, А.Н. Седловская, Е.А. Шервуд, М.Г. Котовская – специалисты по этнографии совершенно разных регионов, но болеющие за судьбу родной страны – обсуждали и планировали масштабное исследование. В обсуждениях предполагавшегося проекта принимали участие и Юрий Борисович, и автор этой статьи. Все мы искренне хотели изучить, понять и рассказать другим о судьбе многих тысяч россиян, которых вихрь революционных преобразований забросил в разные края земного шара.

Именно в процессе этих обсуждений я и предложила, кроме изучения русской диаспоры в мире, обратить внимание и на русских центральной России. Этнографических исследований этой части страны было немного; демографическая ситуация, которая сложилась после Великой Отечественной войны, в том числе и в результате военных действий, оккупации, военной и послевоенной миграций, анализировалась в самых общих чертах. Мне показалось очень важным собрать сведения по ряду показателей, аналогичных тем, которые были положены в основу описаний населенных пунктов и народонаселения, подготавливавшихся земствами и губернскими статистическими комитетами России в XIX в.² Публикации таких сведений в разных губерниях отличались. Но постоянными оставались рубрики: число домов, численность лиц мужского и женского пола, вероисповедание, национальность, сословие, грамотность, образование, а также наличие церквей, дорог, водных источников и проч. Собери мы такую статистику, она могла бы стать бесценной базой для анализа как социально-культурных, так и экономических процессов в сердце России. Юрий Борисович с энтузиазмом поддержал эту идею. Мы

2 В 1860 г. в России было утверждено «Положение о губернских статистических комитетах», по которому основные задачи коих заключались «...в установлении правильных, по требованию Правительства и указаниям Центрального статистического комитета, способов собирания точных сведений о количестве и качестве земель, народонаселения и производственных сил губернии, в проверке и обработке этих сведений по одинаковым методикам и формам...».

с ним начали проводить работу по организации серии совещаний с областными краеведами, разработке методических пособий по сбору такой информации, т.к. простое командирование научных сотрудников для полевой работы в этом направлении растянулось бы на многие годы. В каких-то областях местные ученые уже без нашего вмешательства давно занимались этим, где-то таких энтузиастов не было. Но, к сожалению, по многим причинам это начинание не имело продолжения³.

В то же время, с этим пересекся путь еще одного проекта – создания общероссийского этнографического музея под открытым небом. Еще раз приходится сказать: «Увы!» Несмотря на то, что даже на моей памяти к этому вопросу наш Институт пытался подступить трижды, развернувшаяся «прихватизация» 1990-х так и не позволила организовать что-то, хотя бы отдаленно напоминавшее прекрасные европейские или азиатские музеи. И это при таком великолепии и разнообразии жилищ народов нашей страны... Одна из двух инициатив академика Ю.В. Бромлея чуть не завершилась даже подписанием документов о выделении для этих целей Царицинского парка и дворца-музея. Идея директора Института этнографии АН СССР В.А. Тишкова и Ю.Б. Симченко – была третьей попыткой. Кроме собственно музея была мысль об организации там же города мастеров, где бы ремесленники могли демонстрировать свое искусство, а посетители получали бы представление о культуре народов не в суррогатном виде, как это нередко сейчас имеет место в коммерческих проектах, а в состоянии, приближенном к реальному. Идея нашла серьезную поддержку у архитекторов-специалистов по русскому деревянному зодчеству, занимавших в то время сильные позиции в российском Министерстве культуры. Одной из предполагавшихся площадок для подобного музея была подмосковная территория, примыкавшая к Историко-архитектурному и художественному музею

3 Одним из проектов, связанным с этой темой, явились исследования по теме «Межнациональные отношения в русской провинции: история, современность, прогноз». В ее рамках были проведены и полевые исследования и подготовлено несколько серьезных публикаций. Итогом явились книги: Этнические проблемы регионов России... Ч. 1. М., 1999. Ч. 2. М., 2002 и брошюры Дубова, Комарова, Ямсков, 1995; Дубова, Лопуленко, 1995; Дубова, Мартынова, Лопуленко, 1998.

«Новый Иерусалим». Горячим сторонником такого развития событий был чудесный человек, директор музея Василий Фролович Нижегородов. Мне было радостно обнаружить что про Василия Фроловича в Интернете написаны хорошие, добрые слова (<http://dirmus.narod.ru/nijegorodov/index.html>) – значит есть люди, которые помнят его, помнят все, что он сделал для сохранения культурного богатства Родины. За свои 22 года директорства бывший летчик, прослуживший 25 лет в Вооруженных силах СССР, возродил из руин архитектурный ансамбль Воскресенского Новоиерусалимского монастыря и создал образцовый краеведческий музей. Он старался сохранить все, когда видел что может пропасть антикварная мебель, произведения живописи, бытовая утварь. Благодаря этому к середине 1990-х годов в Музее были собраны великолепные коллекции живописи, мебели, книг, фарфора. На территорию за стенами монастыря он бережно перенес погибающие произведения русского деревянного зодчества, отреставрировал их, находил средства к поддержанию их в хорошем состоянии. Это положило основу небольшого этнографического музея под открытым небом.

Ю.Б. Симченко и В.Ф. Нижегородов как бы нашли друг друга. Оба – равнодушные, увлеченные люди. Каждое дело, которое им поручено или они выбрали сами, оба делали так, как будто от него зависела их жизнь. Но этой увлеченности, знаний, ответственности, любви к родной истории было недостаточно в период, когда руководство Русской Православной церкви пыталось получить земли и строения в свою собственность. Очень хорошо помню, какие переживания выдались на долю Василия Фроловича, вложившего массу сил и преодолевшего многие бюрократические барьеры для реставрации Иосифо-Волоцкого монастыря. С болью в сердце он говорил о том, как, посетив этот памятник истории после передачи его РПЦ и возобновления деятельности монастыря, он увидел там всего 10 (!) монахов, которые и должны были проводить все службы, и следить за его состоянием, естественно, не обладая ни знаниями, ни умением, ни средствами для поддержания строений в нужном состоянии. Такая перспектива, по его мнению, могла бы быть и у Ново-Иерусалимского монастыря. Мне самой довелось (уже, к великому сожалению, после ухода из жизни и В.Ф. Нижегородова, и Ю.Б. Симченко, последовавших с

разницей всего в 8 дней в январе 1995 г...) вместе с сотрудниками музея, администрацией Истринского района участвовать в переговорах с церковью о возможном мирном сосуществовании монастыря с музеем, о проведении общей деятельности, в том числе и познавательной по истории религии. Особого взаимопонимания и желания сотрудничать тогда не наблюдалось. Как же больно ранит несправедливое перенесение обвинений за разрушение храмов в прошлом на тех, кто положил всю свою жизнь на их восстановление, на собирание по крупицам образцов вечной культуры в наши дни!

Столь долгое погружение в воспоминания мне захотелось предпослать основному тексту статьи, прежде всего, для того, чтобы показать многогранность и масштабы личности Юрия Борисовича, его умение находить формы общения с самыми разными людьми. Еще раз повторю, что все, что сказано выше, имеет отношение лишь к концу 1980-х – 1994 гг., т.е. к периоду менее 10 лет.

Обращаясь же теперь к теме, обозначенной в заглавии работы, следует вернуться к более раннему времени – ко второй половине 1970-х годов, когда Галина Михайловна Афанасьева, просто Галя, еще не работала в Отделе антропологии Института этнографии, куда ее зачислили только после защиты кандидатской диссертации (1981 г.). Но она нередко приезжает из Ленинграда, где училась в университете, в Москву, активно участвует в экспедиционной деятельности Отдела Севера. Мы не раз сидели с ней в комнате № 41 на четвертом этаже в здании на ул. Дм. Ульянова, 19 и разговаривали о курсах лекций на кафедре антропологии и этнографии исторического факультета тогда еще Ленинградского университета, которую она заканчивала, о ее полевых работах, о способах построения генеалогических схем и многом другом. Ее появлению в нашем институте способствовало утверждение одной из первых комплексных междисциплинарных межинститутских академических тем «Особенности формирования и этнического развития обособленных популяций Крайнего Севера и Сибири», руководителями которой были Ю.Б. Симченко из ИЭ и Р.И. Сукерник из Института цитологии и генетики СО РАН (г. Новосибирск). В основу этой работы было решено положить изучение генетико-демографической структуры популяций, т.е. предполагалось не описательно, а фактически, на основании генеалогических схем

выяснить и рассчитать реальное родство членов популяции между собой, и только затем анализировать собственно генетические показатели. Галину и интересовали именно возможности формализации, унификации генеалогий, что и нашло отражение в том числе и в ее кандидатской диссертации «Этнодемографические особенности развития нганасан в XVII–XX вв. (к вопросу о характере формирования обособленных популяций северных самодийцев)». Г.М. Афанасьеву не удовлетворяли уже использовавшиеся в этнологии методы (см., например: Крупник, Членов, 1987), поэтому за несколько лет она при активном участии Юрия Борисовича не только разработала свою методику сбора и обработки таких данных, но и собрала колоссальный по объему и по территории охвата материал, подготовила несколько учеников (Афанасьева, 1990, 1999; Афанасьева, Симченко, 1986, 1992; Современные тенденции..., 1996; Пивнева, 1999 и др.).

Но при секторальных беседах с Галей выяснилось, что и ей, и Юрию Борисовичу было бы крайне интересно сравнить как систему родственных отношений, так и генетику северных популяций (на примере нганасан и чукчей) с таковыми земледельческих групп, круг брачных связей которых формируется по другому принципу. Меня же в то время, после неоднократных бесед с проф. Ю.Г. Рычковым очень занимала проблема изменчивости антропологических показателей на различных уровнях: внутри малой популяции, внутри группы малых популяций, внутри одной этнической группы, между различными этносами в пределах одной расы второго порядка, в пределах одной большой расы и между большими расами. Поскольку к этому времени у меня уже был накоплен большой опыт работы в среднеазиатских популяциях (в 1977 г. я закончила работу над кандидатской диссертацией), а ущелья Памира неоднократно являлись прекрасной моделью для генетических построений, мы и предложили: Галина Михайловна – Юрию Борисовичу, а я – Валерию Павловичу Алексееву, который был моим руководителем по кандидатской диссертации, начать разработку такой темы.

Проблема изменчивости в антропологических исследованиях чрезвычайно актуальна. Хотя сейчас, под влиянием, как мне представляется, прежде всего, политических сил, далеких от биологической науки, многие стараются сделать вид, что ника-

кой морфологической таксономии современных представителей рода *Ното* просто не существует, с научной точки зрения новые построения ни на чем фактически не основаны. Признаки, имеющие более простую, чем морфологические характеристики наследственную основу (в частности, серологические), дают во многих случаях отличные от морфологических схемы родственных взаимосвязей групп. Но эти признаки и описывают, пусть достаточно важные особенности, но, опираясь на принцип «один ген – один признак» (т.е. один ген определяет вырженность какого либо признака у человека, как правило выработку определенного белка; в большинстве случаев именно для таких признаков и имеются все генетические формулы и расчеты), они сравнивают человеческие популяции, образно говоря, например, по величине одной фаланги пальца или по форме кончика носа... Исследование же параметров изменчивости кефалометрических признаков в популяциях разных уровней дало бы в руки исследователей возможность более объективной оценки величины и значимости различий между исследуемыми совокупностями, т.к. даже такие «простые» на обывательский взгляд признаки как цвет глаз или волос определяется совсем не одним геном, а большой их совокупностью. Но это – тема для другой, специальной, работы...

Одним из наиболее удобных районов для исследования изменчивости морфологических показателей в разных по объему и степени замкнутости популяциях, является именно Западный Памир, в значительной мере изолированный в целом от других регионов Средней Азии и имеющий свою собственную систему относительно закрытых друг от друга ущелий. И Валерий Павлович, и Юрий Борисович поддержали идею. В.П. Алексеев даже принял участие в первой рекогносцировочной поездке (1976 г.) в районы Восточного Памира, а затем (в 1979 г.) вместе с автором данной статьи проводил измерения шугнанцев в среднем течении р. Шахдара (Западный Памир).

Надо сказать, что Западный Памир в жизни Ю.Б. Симченко также играл особую роль. Горно-Бадахшанская Автономная область Таджикистана была одним из первых районов, куда он был командирован в 1959 г., после окончания кафедры иностранных языков Историко-архивного института для работы в качестве пе-

реводчика на фарси. Было ему тогда всего 24 года. Но не только снежные вершины, разноцветные речные потоки, спускавшиеся по их склонам, вьющиеся серпантины дорог и гостеприимные местные жители запомнились ему до конца жизни. С молодых лет он старался не упустить и запомнить многое. Чего стоит его, опубликованные лишь в 1990-х воспоминания о работе на Памире (Симченко, 1996а). Или вот, например, как отзываются памирские поездки в одном его сюжете про собак: «[долганы] тоже убеждены, что собаки – шаманы в четвероногом мире, как и волки. То, что собаки видят и чувствуют духов, многие долганские старики утверждали, ссылаясь на собственный опыт. Но на тот же собственный опыт ссылались и памирские аборигены, говоря автору этих строк ещё в пятидесятых годах, высоко в горах, очень далеко от Таймыра и Чукотки, что собаки – единственные твари, которые защищают человека от всяких злых сверхъестественных существ. Автор этих строк по легкомыслию и молодости не углубил тогда сюжета, о чём жалеет до настоящего времени. Съездить на Памир никогда не поздно, но тех людей, которые в это верили, уже нет» (Симченко, 1996, с. 152)...

По ряду обстоятельств, в том числе и в связи с трагедией, случившейся во время экспедиции на Чукотке, когда, давая задних ход, грузовик сбил Галину, повредив ей позвоночник и она потеряла возможность ходить, а также по причине начала военных действий в Афганистане, было проведено лишь два полевых сезона со сбором полевого материала – в 1978 и 1979 гг. Произошедшая беда не дала возможности Гале самой собрать требуемые для построения генеалогий материалы или хотя бы уточнить те, что получили мы. Героизмом и ее самой, писавшей свои научные работы, лежа ничком на больничной кровати после операции на позвоночнике, и Юрия Борисовича, не просто мобилизовавшего все свои связи для привлечения лучших из известных ему врачей, физической помощи жене, но и психологически поддерживавшего в ней веру, что вместе они все преодолеют, было уже то, что она закончила и защитила докторскую диссертацию. И тогда, и сейчас, когда уже многие не знают конкретной ситуации, в какой эта работа писалась, никто не может сомневаться в том, что по фундаментальности, обоснованности, это исследование является достойной и, в общем-то, уникальной по проработанности рабо-

той, соответствующей всем критериям докторских диссертаций (Афанасьева, 1990).

Невозможно рассказать обо всем. Но в заключение мемуарной части хотелось бы сказать, что я очень рада тому, что в последние годы жизни этих больших подвижников науки, интереснейших, талантливых людей, мне довелось быть рядом с ними. Нельзя забыть, как Галя рисовала графические иллюстрации для очередного немецкого издания энциклопедии по памирским народам; как Юрий Борисович, два года занимавшийся в Музыкальном училище при Московской государственной консерватории, музицировал за небольшим роялем; как Галя читала свои стихи, правда редко когда бывавшие жизнерадостными; как Юрий Борисович, уже преодолевая сильнейшие боли, все же ходил на заседания Государственной Думы, по различным кабинетам начальников, болея за северные народы; как он старался сделать так, чтобы до самых последних даже не дней, а часов(!), Галя не заподозрила, что дела совсем плохи... Оба они были рукодельными, оба были талантами, оба любили жизнь и людей. Светлая им память!

Памир занимает юго-восточную часть Средней Азии. Его западная часть представляет собой высокие хребты, вершины которых достигают 6-7 и более тыс. м над уровнем моря, между которыми расположены глубокие долины, называемые по рекам, там протекающим: Гунт, Шахдара, Язгулем, Бартанг, Ванч и др. К моменту проведения экспедиции уже имелось достаточно данных, характеризующих отдельные народности Памира (Ошанин, 1937; Хитъ, 1960, 1961, 1964; Рычков, 1969; Бочков, Анфалова и др., 1971; Дементьева, Платонова, 1974 и др.), однако по этой территории не было тогда и не появилось до сих пор материалов, которые удовлетворяли бы всем требованиям, предъявляемым к исследованиям с поставленной выше задачей (выборки из малых популяций, наличие и анализ демографических данных по тем же популяциям). Имеющиеся же работы, учитывающие демографические данные, полученные и позже нашего полевого выезда, т.е. в 1980-х годах, к сожалению, оперируют не антропометрическими характеристиками, а лишь серологическими (Дементьева, Анфалова, Буланов, 1973; Спицын и др., 1989; Спицына, 1992, 1993 и др.). Памирский антропологичес-

кий отряд основной своей задачей ставил именно комплексное антропологическое исследование с обязательным анализом демографической ситуации.

Самым крупным по численности народом Памира являются шугнанцы (самоназвание – *хиџни*, *хугни*). Шугнанцы проживают в Шугнane – одной из исторических областей Памира, главным образом в Шугнанском и Роштаклинском районах Горно-Бадахшанской АО (ГБАО) Таджикистана, а также в областном центре – г. Хороге. За пределами Таджикистана шугнанцы живут на северо-востоке Афганистана, в провинции Бадахшан, где их численность в 2000 г. достигала 21189 человек (Каландаров, 2004, с. 7).

Носители шугнанского языка по территории своего расселения подразделяются на три группы: шугнанцы долины р. Пяндж, шугнанцев долины р. Гунт и шугнанцев долины р. Шахдара. Л.В. Ошанин исследовал антропологически (кефалометрия и кефалоскопия, а также измерение длины тела) представителей всех этих трех долин (Ошанин, 1937). Более подробные исследования Ю.Г. Рычкова охватили изменчивость параметров головы и лица, а также генетику групп крови только двух групп – рек Пяндж и Шахдара (Рычков, 1969). В 1957-1958 гг. морфологию тела язгулемцев, бартангцев, ишкашимцев, горанцев и шугнанцев Пянджа изучала Т.М. Волкова (1966). Уже в 1970-е годы данные по кефалометрии и кефалоскопии шугнанцев р. Гунт собирал А.П. Пестряков (1975). Специальное внимание влиянию инбридинга на здоровье популяции на примере населения кишлаков Пастхуф и Хуф (Бартангское ущелье) было проведено группой генетиков (Спицына, 1992, 1993 и др.)

Имеющиеся исследования, посвященные анализу распределения антропологических признаков среди населения Западного Памира, показывают, что «антропологический тип Памира представляется неделимым замкнутым целым с большим внутренним разнообразием, способствующим исторически длительной устойчивости – “консервации” типа в условиях изоляции» (Рычков, 1969, с. 164). С другой стороны, серологически в долине р. Бартанг прослеживается очень четкий градиент в распределении частоты гена p_A : понижение ее по направлению с верховьев реки вниз (Дементьева, Анфалова, Буланов, 1973), близкий гра-

диенту, отмеченному А.П. Пестряковым у населения Исфаринской долины (Дубова, Пестряков, 1975; Пестряков, 1975, 2000). Проведенные на Памире до 1970-х годов исследования показали, что существует довольно строгая эндогамность среди бартангцев (процент изолакальных браков внутри кишлаков – 68,1% (Дементьева, Анфалова, Буланов, 1973), а также значительное число у них и язгулемцев кросскузенных браков (Зарубин, 1917, Моногарова, 1959). Л.Ф. Моногарова отмечает также, что иногда (особенно в долине р. Шахдара) девушек отдавали замуж за киргизов, но это случалось крайне редко из-за различий в вере⁴. Кроме того, именно шугнанцы чаще, чем другие народы Памира, уходили на заработки в Фергану, Афганистан, Читрал и города Восточной Бухары. Там они нередко женились и возвращались на родину с женой и детьми (Моногарова, 1972, с. 128). В то же Ю.Г. Рычковым (1969, с. 22) записаны данные о том, что горанцы занимают территорию с шугнанской топонимикой, ишкашимцы были вытеснены шахдарьинскими шугнанцами из ныне необитаемой долины Дара-и-Абхарв, а также перешли на ваханский и горанские языки и пограничных зонах. Другими словами, судя по литературным данным, для народов Памира в целом характерна более или менее сильная изоляция долин даже в пределах одноплеменной территории. Важно отметить и то обстоятельство, что при большой плотности населения в пределах пригодных для жизни территорий, наблюдается тенденция к языковой дифференциации не только между основными долинами Памира, но и в их пределах.

Подробную сводку всех не только антропологических, но и демографических, этнографических, исторических материалов по населению как Шугнана, так и всего Западного Памира в целом опубликовал в обобщающей работе Т.С. Каландаров, который уделил этой теме самостоятельный весомый раздел (Каландаров, 2004, с. 127–157). Несмотря на прошедшие с начала научного изучения населения памирских горцев несколько десятилетий, можно констатировать, что имеется лишь их общая характеристика. Большинство работ, кроме, конечно, упомянутых исследований

4 Народы Западного Памира по вероисповеданию – исмаилиты, тогда как киргизы – сунниты.

Л.В. Ошанина и Ю.Г. Рычкова, ставило перед собой конкретные биологические задачи, а не проблему изучения антропологического разнообразия народов Памира. Как была ко времени начала работ Памирского антропологического отряда 1978–1979 гг., так осталась неясной и ныне, ибо работы в этом направлении, увы, не удалось продолжить, локальная изменчивость и внутренняя структура антропологического типа населения. Хочется верить, что современные исследователи, уроженцы памирских кишлаков, все же уделят и данной теме свое внимание. Кроме того, что это будет способствовать более глубокому пониманию путей сложения населения региона, его адаптивных способностей к жизни в высокогорной местности, проведение новых антропологических изысканий через 30 лет (т.е. длительности целого поколения) после последнего, имевшего место, поможет понять и скорость возникновения и закрепления новых морфологических и генетических изменений, которые, конечно же, ничем остановить невозможно.

Но вернемся к концу 1970-х годов. Поскольку, как отмечалось, шугнанцы являются наиболее крупным по численности народом Памира, предполагалось начать изучение изменчивости кефалометрических и одонтологических параметров именно у них. Наличие трех описанных относительно обособленных групп шугнанцев, позволяло изучить вариабельность различных характеристик внутри сложной структурированной популяции, но осознающей себя единой общностью, говорящей на одном языке. Выше также указывалось, что шугнанцы Гунта были незадолго до 1977 г. изучены А.П. Пестряковым. Шугнанцы Пянджа – реки, вдоль которой была проложена трасса тогда еще союзного значения – Душанбе–Хорог, конечно, представляла, в смысле своей открытости, меньший интерес, чем кишлаки, «спрятанные» в боковых долинах. Поэтому для первого этапа изучения данной проблемы была выбрана долина р. Шахдара, население которой по всем данным представляло несколько малых популяций (всего на момент исследования в ней было 97 кишлаков), растянувшихся на 50–60 км. На момент изучения численность населения в них сильно варьировала: от нескольких человек до 500. Кишлаки объединялись в четыре сельсовета: Сежд, Рошткала, Октябрь и Тавдем. Самым верхним по долине (на

высоте около 3200 м над уровнем моря) являлся сельсовет Сежд (около 1400 человек)⁵, ниже него, на расстоянии около 17 км находился сельсовет Рошткала (3800 человек), еще ниже (всего в 1,5–2 км от последнего кишлака сельсовета Рошткала) были расположены кишлаки сельсовета Октябрь (3200 человек). Самым нижним и крупным был сельсовет Тавдем (5800 человек). Ныне административное деление несколько поменялось. Населенные пункты в долине р. Шахдара включены в Рошткалинский район, где выделяется 6 сельских общин (Барвоз – 3004 чел.; Миршакар – 7821 чел.; Рошткала – 3124 чел.; Сежд – 3028 чел.; Тавдем – 6507 чел.; Тусян – 2866 чел.) (данные о численности проверены в октябре 2010 – Википедия – <http://ru.wikipedia.org>).

Памирский антропологический отряд под руководством автора данной статьи работал в населенных пунктах долины р. Шахдара в июле-августе 1978 и в октябре-ноябре 1979 г. В бывшем сельсовете Сежд административно выделялось четыре группы кишлаков: самые высокогорные – Джавшангоз и близлежащие Даргинздрав, Бутанокурган, Кара-Крум; несколько ниже – Шошбувад и близлежащие села; далее – Советобод – центр сельсовета – и ближайшие к нему три кишлака; и наконец к. Сежд с окружением из нескольких кишлаков. Население каждого из 22 сел, входивших в сельсовет варьировало от 2 до 175 чел (к. Гачкон около к. Сежд). Работа проводилась в поселениях: Сежд (всего населения – 86 чел., а с близлежащими населенными пунктами – 344 чел.), Советобод (население 115 чел., с близлежащими – 367 чел.) и Шошбувад (население 175 и 441 чел. соответственно), но обследованием были охвачены уроженцы и жители почти всех кишлаков сельского совета.

Ниже сельсовета Сежд по долине р. Шахдара на правом ее берегу, приблизительно в 17 км от к. Сежд, расположен кишлак Занудж – в момент обследования центр совхоза – относящийся уже к сельсовету Рошткала. Этот сельсовет включал 18 кишлаков. Численность населения по кишлакам также незначительна

5 Здесь и далее, если не оговорено особо, приводятся данные текущего учета численности населения, имевшегося в местных администрациях, которые были сверены в 1978 г. со сведениями Статуправления ГБАО.

и варьировала от 17 (к. Зануджи-поен) до 270 (к. Бижур). Обследовано население к. Занудж, Бижур, Рошткала и Анджин. Уже на высоте 2500 м над уровнем моря расположены кишлаки сельсовета Октябрь (его центр – к. Занинц), включавшего 20 населенных пунктов. Наименьшую численность населения имел к. Зууд (38 чел.), наибольшую – к. Бидиз (372 чел.). Обследованы представители населения почти всех кишлаков, но работала экспедиция в к. Барджангал, Занинц и Бидиз.

Как указывалось, самым нижним по течению р. Шахдара и самым крупным по численности в этой долине был сельсовет Тавдем, включавший 37 кишлаков. Но по населенности кишлаки схожи с вышерасположенными: самым небольшим (20 чел.) был к. Шивоз, а самым крупным (483 чел.) – к. Тавдеми-поен – центр сельсовета. Экспедиция работала в кк. Тавдеми-поен, Бартавдем, Хидорджев, Риджист, Тусиан. Тусиан – это населенный пункт, отличающийся от других в данной долине. Он представляет собой группу из 13 отдельных кишлаков, несколько изолированных от других поселков и более тесно связанных между собой, чем с окружающим населением. Последние кишлаки сельсовета Тавдем (Хабост и Андарстез) вплотную примыкают к г. Хоругу.

В итоге в 1978 г. Памирским антропологическим отрядом было обследовано более 1000 шугнанцев долины р. Шахдара по серологической, дерматоглифической, одонтологической, кефалометрической и кефалоскопической программам. Параллельно был начат сбор демографических сведений о населении с целью составления генеалогических схем и выявления круга брачных связей. Были опубликованы лишь предварительные данные (Дубова, 1980). В 1979 г. было продолжено получение генеалогических и демографических данных о населенных пунктах, где антропологические обследования были проведены в 1978 г., выяснение круга брачных связей населения. Бала также получена дополнительная выборка по антропометрии, дерматоглифике и одонтологии (всего было изучено более 100 человек) шугнанцев кишлачного совета Сежд. С сожалением приходится констатировать, что, несмотря на подвижнические усилия Г.М. Афанасьевой, для составления полных генеалогических описаний кишлаков кишлачного совета Сежд и Рошткала собранных нами данных не хватило. Необходимо было уточнение многих деталей родственных взаимоотноше-

ний разных семей, которые определить можно только путем опроса информантов. Начало же военных действий в декабре 1979 г. в Афганистане (напомню, что наш отряд приехал из Хорога в Москву 13 ноября 1979 г.), другие форс-мажорные обстоятельства не позволили провести новых полевых работ по данной теме.

Поскольку собранные данные так и остались пока не опубликованными, имеет смысл кратко остановиться хотя бы на некоторых полученных результатах. Так, например, в 1978-1979 гг. количество хозяйств в кишлачном совете Сежд по кишлакам варьирует от 1 до 19 (в среднем – 7,36); в кишлачном совете Рошткала – от 1 до 37 (в среднем 15,5). Известно, что для Шахдары характерно хуторное расселение (Моногарова, 1972, с. 82 и далее; Гинзбург, 1967; Искандеров, 1962, с. 28). Эти мелкие усадьбы часто выделяются в отдельный кишлак, чем и объясняется значительное число населенных пунктов, имеющих в своем составе только одно хозяйство. В тоже время, местное население объединяет близлежащие хозяйства, их группы в один кишлак: так, например, шугнанцы называли кишлаком Сежд группу административных единицы Сежд, Гачкон, Вранг и Хушкрджев.

До конца 1970-х годов в кишлаках продолжало существовать определенное число неразделенных семей (мать, отец, два или три женатых сына со своими детьми; реже – дочь с детьми; и неженатые дети главы семьи). Примеры состава таких семей описаны были Л.Ф. Моногаровой (1972, с. 111–112). И для Сежда, и для Рошткалы количество членов каждого хозяйства варьирует от 1 до 23 человек. В кишлаке Ранга (к/с Сежд) встречено одно хозяйство, в котором совместно проживает 26 человек. Средняя численность хозяйства в Сежде – 10,13 чел., в Рошткале – 9,67 чел.

Главой хозяйств во всех кишлаках в большинстве хозяйств являются мужчины. В Рошткале неоднократно отмечались семьи, где главой были женщины, причем при живом муже. Если родителям 60–70 лет, то главой является один из сыновей, как правило, старший, если он не отделился раньше. Соотношение мужчин и женщин в обоих кишлачных советах приблизительно одинаково: Сежд – 1,07; Рошткала – 1,05. По кишлакам этот показатель варьирует от 0,83 до 1,67. Эти результаты совпадают в целом с данными, опубликованными Л.Ф. Моногаровой (1972).

Перейду к предварительной характеристике антропологических особенностей изученного населения. В таблице 1 представлены собранные данные. Сопоставление таджикских групп, обследованных в 1970–1975 гг. автором данной работы и А.П. Пестряковым, с новыми материалами показывает, что почти по всем измерительным признакам шугнанцев можно сблизить с южными таджиками. Так, в южно-таджикских группах (долина р. Яхсу, Муминабадская котловина, Каратегин) продольный диаметр варьирует от 182 до 185 мм, поперечный – от 152 до 157 мм, морфологическая высота лица от нижнего края бровей – от 126 до 128 мм, скуловой диаметр – от 141 до 143 мм и т.д. Для северных таджиков характерны более крупные размеры (184–188 мм; 157–162 мм; 127–132 мм и 142–147 мм соответственно). Особенно ярко эта закономерность может быть продемонстрирована на головном и морфологическом лицевого модулях⁶. Головной модуль в южнотаджикских группах варьирует около 169 мм, у северных – от 170 до 173 мм; лицевой модуль у южных таджиков – около 134 мм, у северных – от 135 до 137 мм (Дубова, 1980, с. 210).

Наблюдается тенденция к уменьшению головного модуля в направлении с верховьев Шахдары к ее устью у мужчин (170–168 мм), что слабее выражено среди женщин (162 – 161,7 мм). Можно было бы говорить о таком же градиенте изменчивости для лицевого модуля, но шугнанцы Сежда имеют наименьшую его величину (133,6 мм у мужчин и 126 мм у женщин). Такое же выделение населения самого верхнего сельсовета Сежд и самого нижнего – Тавдема в противоположность рошткалинцам и жителям сельсовета Октябрь можно увидеть и по цвету глаз у мужчин. Женщины же показывают тенденцию уменьшения числа светлых глаз по направлению от более высокогорных кишлаков вниз. В двух последних сельсоветах шугнанцы имеют несколько более светлые глаза. Наклонный лоб у мужчин тем чаще встречается, чем выше в горах расположены кишлаки. Среди женщин, обычно вообще мало отличных по данному показателю и имеющих в основном прямые и даже выступающие вперед лбы, выделяется сельсовет Рошткала: из 48 обследованных трое (или 6,25 %) имеют слабонаклонный лоб. Однако отмеченные межгрупповые различия не превосходят 2 – 2,5 единиц, и численности групп слишком малы.

Эпикантус практически отсутствует во всех изученных группах. Только у шугнанцев сельсовета Октябрь он отмечен в 4,54 % случаев, у женщин (обычно всегда имеющих несколько более высокие проценты встречаемости этого признака) – в Рошткале – 4,17 %, а в Тавдеме – 6,45 % хотя предполагать слабую киргизскую примесь можно у населения всех сельсоветов с одинаковой вероятностью.

Далее мы сопоставили кефалометрические признаки всех обследованных на Памире в разное время и разными исследователями групп (рис. 1). Построенная на основании Эвклидова расстояния с использованием метода парногрупповой взвешенной средней достаточно хорошо демонстрирует тот факт, что группы, обследованные с перерывом в несколько десятков лет и разными исследователями, вряд ли могут при сопоставлении давать объективные результаты. Сравнение, исходя из имеющихся данных, проводилось по следующим признакам: продольный и поперечный диаметры головы, скуловой, наименьший лобный и нижнечелюстной диаметры, морфологическая высота лица, высота носа от нижнего края бровей и ширина носа. Такие важные признаки как физиономическая высота лица, высота носа от переносья и высота верхней губы, к сожалению, не могли быть включены в анализ, т.к. они отсутствуют в публикации Л.В. Опанина. График показывает, что в первую очередь сходство наблюдается между группами, измеренными «одними руками».

Еще одно обстоятельство, на которое следует обратить внимание, анализируя представленную дендрограмму: шугнанцы Пянджа, изученные Ю.Г. Рычковым, сблизилась не с шугнанцами Шахдары, что было бы логично ожидать при такого рода сравнении, а с горанцами. Шугнанцы Шахдары почти на том же уровне, что и ваханцы объединились с ишкашимцами, сблизилась с рушанцами. Конечно, возможно и такое объяснение сложившейся картины: в связи с использованием не четко выверенного набора признаков, а того, который был доступен автору, достаточно близкие (судя по всем имеющимся публикациям) между собой группы, объединились в определенной мере по степени случайного сходства по данному набору характеристик.

Таблица 1

**Некоторые антропологические характеристики обследованных групп
шугнанцев долины р. Шахдары (мужчины)**

Признаки	Мужчины				Женщины			
	Шугнанцы, сельсоветов:							
	Сежд	Рошткала	Октябрь	Тавдем	Сежд	Рошткала	Октябрь	Тавдем
N	64	66	66	95	26	48	60	93
Продольный диаметр	183,2	183,0	183,1	181,6	176,5	174,5	174,3	174,5
Поперечный диаметр	155,5	156,9	155,6	156,5	148,4	149,9	149	149,4
Головной указатель	85,0	85,2	86,0	86,2	84,2	85,9	85,6	85,7
Головной модуль	169,7	170,4	169,2	168,9	162,4	162,8	161,7	161,7
Наименьший лобный диаметр	108,2	110,4	109,3	110,3	104,8	107,7	107,5	107,4
Скуловой диаметр	140,6	141,6	140,3	140,3	133,0	134,1	134,2	134,8
Нижнечелюстной диаметр	106,5	109,4	108,4	108,6	97,8	101,1	102,8	102,1
Физиономическая высота лица	179,1	180,9	179,8	176,2	168,5	171,9	170,1	171,2
Морфологическая высота лица (бр.)	127,2	128,1	129,0	126,6	119,5	121,1	120,9	119,5
Морфологический лицевой модуль (бр.)	133,8	135,1	135,0	133,8	126,0	131,6	130,4	127,0
Высота носа (бр.)	58,3	57,4	57,7	57,7	58,4	55,3	55,2	54,7
Высота носа (пер.)	54,3	53,2	54,0	54,5	49,8	48,6	49,1	48,3
Ширина носа	36,0	35,1	35,1	35,4	31,9	30,3	31,1	31,6
Высота верхней губы	12,7	13,3	13,3	12,8	10,9	11,6	11,7	11,7
Цвет глаз, средний балл	1,46	1,33	1,34	1,41	1,46	1,44	1,57	1,56
Рост бороды, средний балл	3,49 (47)	3,67 (52)	3,30 (43)	2,90 (58)	—	—	—	—
Развитие надбровья, средний балл	2,16	1,70	1,85	1,73	1,23	1,19	1,08	1,17
Наклон лба, средний балл	2,16	2,53	2,62	2,77	2,96	2,31	3,00	2,97
% наличия эпикантуса	0,0	1,52	4,54	1,05	0,0	4,17	10,0	6,45
Горизонтальный профиль лица, средний балл-	2,43		2,45		2,23	2,35	2,33	2,42
Выступление скул, средний балл	1,60		1,54		1,65	1,62	1,72	1,64
Высота переносья	2,58		2,49		2,58	2,52	2,48	2,43

Показательно также, что язгулемцы, изученные Ю.Г. Рычковым и имеющие, по свидетельству этнографов, значительную долю таджикской примеси, явно расположились оторвано от всех других популяций, изученных этим исследователем, сблизившись с обобщенными группами шугнанцев и рушанцев, обследованных Л.В. Ошаниным в 1930-е годы. Кроме методических различий между исследователями, в этом случае можно предполагать и более жесткое воздействие отбора в замкнутых долинах по сравнению с теми, которые находятся в более мягких условиях и приближены к равнинным, доступным для миграций регионам.

Конечно, представленный метод анализа страдает многими изъянами. Не раз подчеркивалось, что Эвклидово расстояние не отражает реальных суммарных различий между группами ввиду разных абсолютных величин отдельных размеров. Парно-груп-

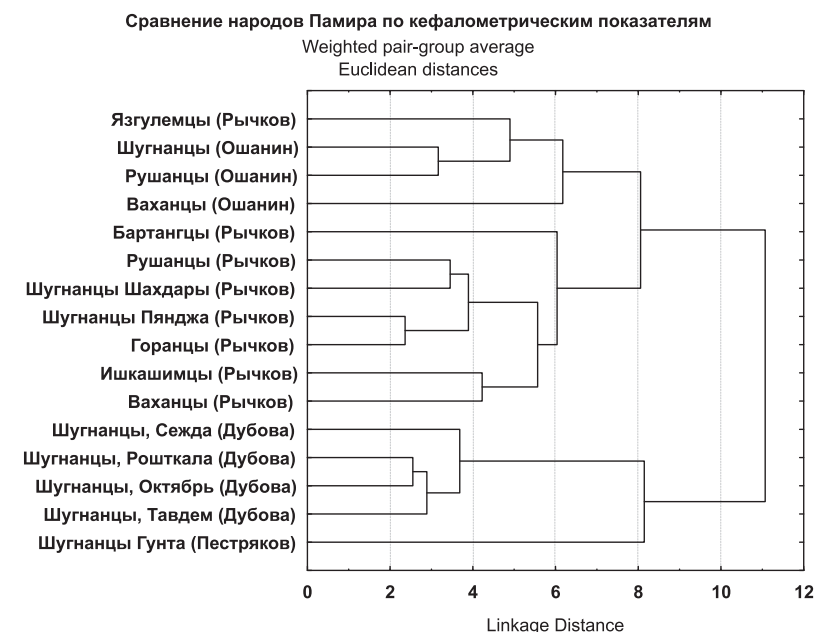


Рис.1. Сравнение народов Памира по кефалометрическим показателям. Метрические характеристики сравнительных групп взяты из уже упоминавшихся публикаций: Ошанин, 1937; Рычков, 1969; Пестряков, 1975.

повой метод сопоставления групп однозначно делит всю анализируемую совокупность на ПАРЫ групп, тогда как в реальности они могут образовывать совершенно разные по численности общности (могут сближаться между собой, например, 3 или 4 или более групп). Но, понимая многие условности, которые накладывает данный анализ на результаты, представляется, что основной вывод о несопоставимости результатов исследования групп (особенно таких, которые находятся в экстремальных условиях, к которым, бесспорно относятся памирские долины), изученных с интервалом в несколько десятилетий, видимо не должен быть подвергнут сомнению.

Более взвешенные результаты были получены нами при проведении факторного анализа методом главных компонент. Для сравнения, кроме вышеперечисленных групп, были привлечены изученные автором группы, проживающие на территории Средней Азии – таджики Северного и Южного Таджикистана, туркмены Туркменистана, узбеки разных регионов, иронии Узбекистана, киргизы Киргизстана, белуджи Туркменистана и курды-йезиды Армении (Дубова, 1985, 1988, 1996, 2000), а также ягнобцы, обследованные А.И. Дубовым (1978). В анализ включены те же признаки, что и для построения дендрограммы. Корреляционная матрица после варимакс ротации дала следующие результаты (табл. 2).

Выделенные четыре фактора суммарно описывают 89,2 % межгрупповой вариации. Первый фактор, который определяется изменчивостью скулового, поперечного и нижнечелюстного диаметров и в меньшей степени физиономической высотой лица, описывает почти половину всей вариации (46,5 %). Второй фактор определяется межгрупповой изменчивостью высоты верхней губы и в меньшей степени продольного диаметра и физиономической высоты лица. Он связан с 21 % изменчивости. Наибольший вклад в третий фактор, характеризующий 11,8 % вариативности, вносят морфологическая высота лица и высота, а также ширина носа. Последний, четвертый фактор определяет всего 9,9 % изменчивости, которая зависит от наименьшей ширины лба и в некоторой степени от продольного диаметра.

Показательно, что, как и в других регионах Средней Азии, межгрупповые различия во многом зависят от широтных раз-

Таблица 2

Факторные нагрузки по результату анализа 25 групп, включенных в анализ

	Factor 1	Factor 2	Factor 3	Factor 4
Продольный диаметр	-0,107220	0,621210	0,319272	0,585153
Поперечный диаметр	0,897980	-0,335441	0,126154	-0,041595
Наименьшая ширина лба	0,276663	-0,080397	0,092605	0,908386
Скуловой диаметр	0,903595	0,225223	0,195299	0,158129
Нижнечелюстной диаметр	0,762678	0,214181	0,159672	0,448657
Физиономическая высота лица	0,553194	0,695070	0,104850	0,332318
Морфологическая высота лица	0,422674	0,225717	0,759482	0,357094
Высота носа (от н.кр. бровей)	0,195513	-0,013369	0,949637	0,036780
Ширина носа	-0,030924	0,560955	0,683530	0,073177
Высота верхней губы	0,013325	0,915890	0,091571	-0,131157
Процент вариации, описываемой данным фактором (суммарно – 89,2%)	46,5	21,0	11,8	9,9

меров голов и лица (первый фактор). Также нельзя не обратить внимания на то, что продольный диаметр головы не вносит серьезный вклад ни в один из выделившихся факторов: его нагрузка и во втором, и в четвертом факторе лишь не намного выше 0,5.

Распределение групп в пространстве 1 и 2 факторов показывает, что по широтным размерам один полюс (минимальные величины первого фактора) занимают белуджи, а второй (максимальные размеры) – киргизы. По этому фактору к киргизам оказались

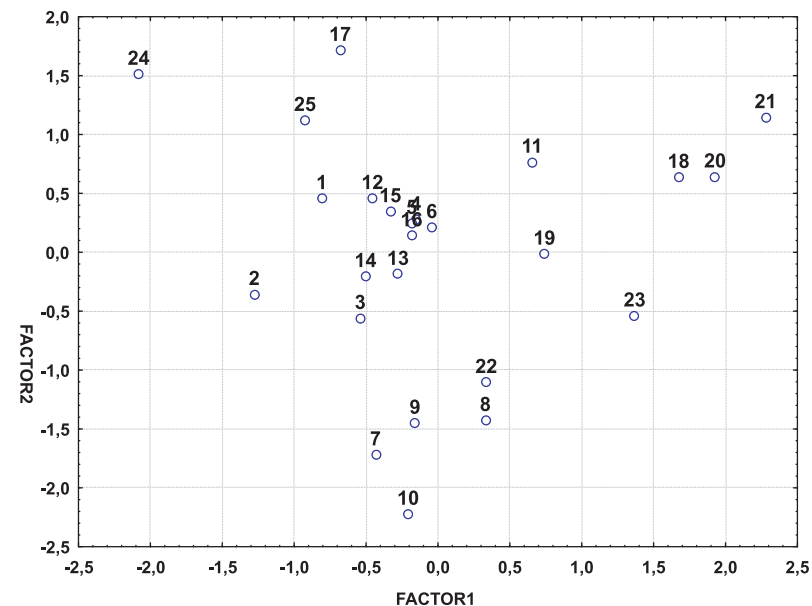


Рис. 2. Распределение сравниваемых групп в пространстве первого и второго факторов. Обозначения групп:

1 – язгулемцы (Рычков); 2 – бартангцы (Рычков); 3 – рушанцы (Рычков); шугнанцы: 4 – Шахдары (Рычков); 5 – Пянджа (Рычков); 6 – суммарно (Ошанин); 7 – Сежд (Дубова); 8 – Рошткала (Дубова); 9 – Октябрь (Дубова); 10 – Тавдем (Дубова); 11 – Гунта (Пестряков); 12 – горанцы (Рычков); 13 – ишкашимцы (Рычков); 14 – ваханцы (Рычков); 15 – рушанцы (Ошанин); 16 – ваханцы (Ошанин); 17 – туркмены Туркменистана; 18 – таджики Северного Таджикистана; 19 – таджики Южного Таджикистана; 20 – узбеки; 21 – киргизы; 22 – ягнобцы; 23 – ирони; 24 – белуджи Туркменистана; 25 – курды-йезиды Армении.

близки узбеки и таджики Северного Таджикистана. По второму фактору, основной вес в котором составляет высота верхней губы, выделил шугнанцев, изученных Дубовой, и ягнобцев (самые малые величины), с одной стороны, и туркмен, белуджей и курдов Армении, с другой (большие значения).

Третий фактор, который определяется высотой носа, морфологической высотой лица и шириной носа, резко отделяет язгулемцев и шугнанцев Гунта, отличающихся по этим признакам в среднем на 2 стандартных отклонения. Неподалеку от шугнанцев Гунта можно видеть курдов. На пол сигмы от язгулемцев отли-

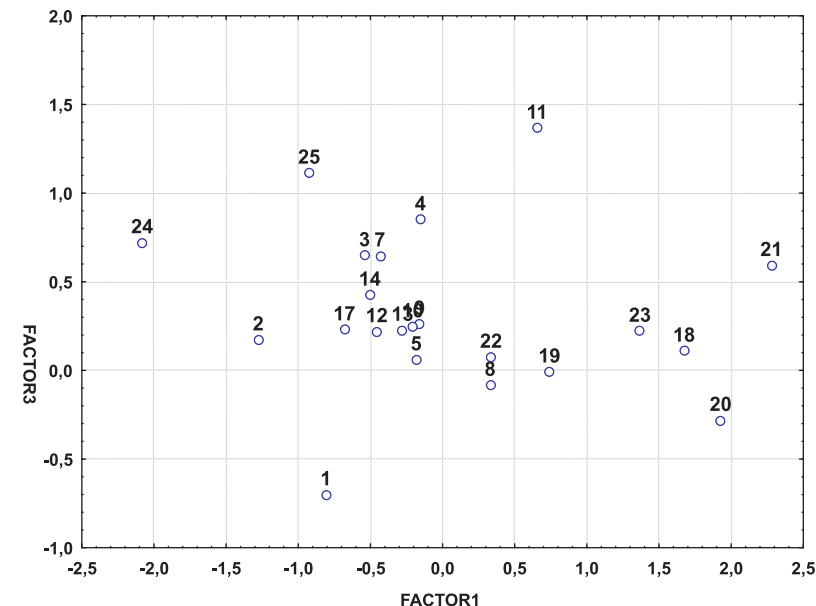


Рис.3. Распределение сравниваемых групп в пространстве первого и третьего факторов. Обозначения групп те же, что и на рис. 2.

чаются узбеки. Все остальные группы укладываются в пределы одной сигмы вариации третьего фактора, т.е. достаточно схожи между собой.

Показательны позиции сравниваемых групп в пространстве первого и четвертого факторов, последний из которых связан с изменчивостью в первую очередь наименьшего лобного и продольного диаметров (рис. 4). На графике хорошо видно, как киргизы, узбеки, северные таджики, ирони, а затем только южные таджики и шугнанцы Гунта вытянулись в одну линию по почти равным значениям четвертого фактора, отличаясь друг от друга по величине первого, который, напомним, характеризует величину широтных размеров.

Полюсами выраженности четвертого фактора стали ваханцы, изученные Ю.Г. Рычковым (минимум), и курды с туркменами (максимум). Все три группы, также как и горанцы, язгулемцы, бартангцы, шугнанцы Сежда и рушанцы имеют почти равные нагрузки первого фактора, т.е. их широтные характеристики весьма

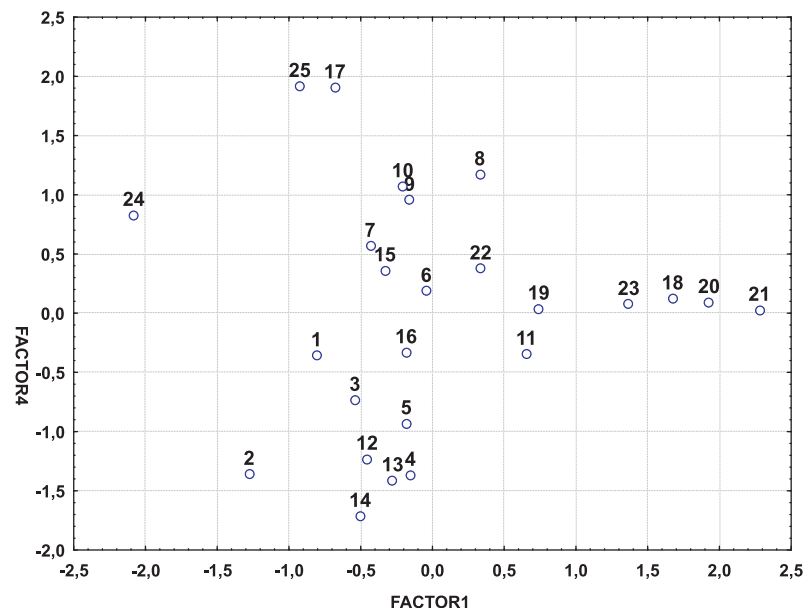


Рис. 4. Распределение сравниваемых групп в пространстве первого и третьего факторов. Обозначения групп те же, что и на рис. 2.

близки. Заметно по обоим факторам выделяются белуджи, имея самые узкие лица.

Таким образом, проведенный анализ измерительных признаков подтвердил точку зрения о том, что население Памира характеризуется единым антропологическим типом, восходящим корнями к древнему населению Средней Азии. Отмечающиеся различия между популяциями могут быть связаны со стохастическими процессами, более сильно выраженными в условиях экстремальных условий среды и отсутствием адаптивной составляющей в анализируемых показателях. При сопоставлении памирских групп с другими народами региона, они располагаются относительно компактно, отличаясь как от групп, имеющих монголоидную примесь. Приведенные материалы, однако, опять не затрагивали вопроса о внутренней структуре популяций памирских народов. Такая работа может быть проделана наиболее эффективно при наличии адекватных демографических и генеалогических данных.

Литература

- Афанасьева Г.М. Традиционная система воспроизводства нганасан (проблема репродукции обособленных популяций). Ч. 1-3. М., 1990.
- Афанасьева Г.М. Чукчи. Популяционно-демографический статус (вторая половина XIX – первая половина XX вв.). М., 1999.
- Афанасьева Г.М., Симченко Ю.Б. Опыт генеалогических описаний (на примере чукчей) // СЭ. № 3. 1986.
- Афанасьева Г.М., Симченко Ю.Б. Методика генеалогических описаний и использование их для сбора сведений о номенклатурах родства и брачных нормах // Методика этнологических и антропологических исследований. Кн. 1. М., 1992.
- Бочков Н. П., Анфалова Т. В., Гарькавцева Р. Ф., Дементьева Е.С, Назаров К.И., Одинамамадов Т.О., Башлай А.Г. Медико-генетическое изучение населения Западного Памира. Сообщение II. Гемоглобины и группы крови ABO, MN, Rh, P. Le // Генетика. Т. 7. № 11. 1971.
- Волкова Т.М. Морфологические особенности горцев Западного Памира // ВА. Вып. 24. М., 1966.
- Дементьева Е.С, Платонова В.И. Медико-генетическое изучение населения Западного Памира. Сообщение IV. Группы крови и некоторые антропометрические признаки у населения долин Ванч, Гунт, Язгулем и Пяндж // Генетика. Т. 10. № 3. 1974.
- Дементьева Е. С, Анфалова Т. В., Буланов А. Г. Медико-генетическое изучение населения Западного Памира. Сообщение III. Группы крови систем ABO, MN, Rh, Le у населения Бартангского ущелья // Генетика. Т. 9. № 5. 1973.
- Дубов А.И. К антропологии ягнобцев Гиссара // Проблемы этнографии и этнической антропологии. М., 1978.
- Дубова Н.А. Антропологический состав населения Северного Таджикистана и этногенетические проблемы Среднеазиатского региона. Деп. ВИНТИ № 6944-В, М., 1985.
- Дубова Н.А. К антропологической характеристике курдов // СЭ. № 6. 1988. С. 127-136.
- Дубова Н.А. Формирование антропологического состава населения Северного Таджикистана. М., 1996.
- Дубова Н.А. Антропологические и этнические общности на территории Средней Азии // Антропологические и этнографические сведения о населении Средней Азии. М., Старый сад, 2000. С. 167-206.
- 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. Вып. 81. М., 1995.
- Дубова Н.А., Лопуленко Н.А. Современные этносоциальные проблемы Кизеловского района Пермской области. Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Вып. 87. М., 1995. Дубова Н.А. Мартынова М.Ю., Лопуленко Н.А.

Калининградская область: современные этнокультурные процессы. Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Вып. 119. М., 1998.

Дубова Н.А., Пестряков А.П. Антропологическая характеристика таджиков Исфаринской долины // ПИИЭ 1974. М., 1975.

Зарубин И.И. Материалы и заметки по этнографии горных таджиков Бартагана // Сборник МАЭ. Т. V. Петроград, 1917.

Каландаров Т.С. Шугнанцы (Историко-этнографическое исследование). М., 2004
Крупник И.И., Членов М.А. Генеалогии в изучении абхазского долгожительства // Абхазское долгожительство. М., 1987.

Моногарова Л.Ф. Язгулемцы Западного Памира // Среднеазиатский этнографический сборник. Т. II. ТрИЭ. Т. 47. М., 1959.

Моногарова Л.Ф. Преобразования в быту и культуре припамирских народностей. М., 1972.

Ошанин Л. В. Иранские племена Западного Памира. Ташкент, 1937.

Пестряков А.П. Антропологическое исследование некоторых групп населения Таджикистана и Узбекистана // СЭ. № 1, 1975.

Пестряков А.П. Антропология населения юго-востока Средней Азии. М., 2000.

Пивнева Е.А. Манси. Популяционная структура, этнодемографические процессы (XVIII–XX вв.). М., 1999.

Рычков Ю. Г. Антропология и генетика изолированных популяций: (Древние изоляты Памира). М., 1969.

Симченко Ю.Б. Алмосты // Обычная шаманская жизнь. Этнографические очерки / Российский этнограф. Вып. 7. М. ИЭА РАН; КМЦ, 1993. С. 275–303.

Симченко Ю.Б. О собаках, китах и духах // Обычная шаманская жизнь. Этнографические очерки / Российский этнограф. Вып. 7. М. ИЭА РАН; КМЦ, 1993а. С. 146–175.

Современные тенденции репродуктивных процессов у народов Севера (Социально-демографический аспект) / Афанасьева Г.М. (Ред.). М., 1996.

Спицын В.А., Новорадовский А.Г., Спицына Н.Х., Парик Ю.Я. Полиморфизм $\alpha 1$ -антитрипсина в популяциях Памира. Репродуктивная компенсация – возможный механизм поддержания генетического разнообразия популяций по генам PI // Генетика. Т. 25. № 12. 1989.

Спицына Н.Х. Антропологические аспекты адаптации высокогорных групп Памира // антропологические исследования. Кн. 1. Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. X. М., 1992.

Спицына Н.Х. Проблемы исторической генетики. М., 1993.

Хить Г. Л. Группы крови у таджиков Памира // ВА. 1960. Вып. 1.

Хить Г.Л. Распределение групп крови в населении Памира // ВА. Вып. 8. 1961.

Хить Г.Л. Дерматоглифика населения Западного Памира // СЭ. № 5. 1964.

Этнические проблемы регионов России. Ч. 1. Пермская область / Н.А. Дубова, Н.А. Лопуленко (Ред.). М., 1999. Ч. 2 Северный Кавказ. Калининградская область. Крайний Север / Н.А. Дубова, Н.А. Лопуленко (Ред.). М., 2002.

В.В. Напольских

МИФ О НЫРЯНИИ ЗА ЗЕМЛЁЙ (A812) В СЕВЕРНОЙ ЕВРАЗИИ И СЕВЕРНОЙ АМЕРИКЕ: ДВАДЦАТЬ ЛЕТ СПУСТЯ

Почти двадцать лет назад автором данной статьи в диссертации, написанной под руководством Юрия Борисовича Симченко и опубликованной благодаря его неизменной поддержке (Напольских, 1991), была предложена этноисторическая интерпретация распространения в Северной Евразии и Северной Америке космогонической мифологемы о создании суши из кусочка земли, принесённой ныряльщиком (животным или антропо- / теоморфным персонажем) со дна первичного океана (далее – *миф о нырянии за землёй*, в случае с нырянием птицы – *миф о ныряющей птице, МНП*).

Было показано, что данный мотив имеет весьма древнее (как минимум – верхнепалеолитическое) североазиатское происхождение, и было обосновано предположение о том, что в наиболее древнем его прототипе (обозначенном кратко МНП₀) сам образ ныряльщика (птица, млекопитающее, черепаха) не имел принципиального значения, а важнейшую смысловую нагрузку нес успех последнего из нескольких ныряльщиков, который обеспечивался не физической, а особой сверхъестественной силой его. Сюжеты такого рода широко распространились в Северной Америке, и в большинстве продвинутых версий сохранили эту древнюю особенность, а конкретизация образа ныряльщика шла там в разных направлениях: в качестве такового могли выступать и птицы, и звери, и черепаха, и даже членистоногие (см. ниже).

Согласно предложенной гипотезе, в Северной Евразии уже в глубокой древности получили распространение специализированные варианты мифа о нырянии за землёй с птицами в основной роли, в которых старая идея об успехе последнего и более слабого ныряльщика была со временем реализована в противостоянии птиц типа гагары, нырявшей первой и неуспешно, и утки (разные

виды уток, распространённый вариант – поганка, очень редко – гусь или лебедь), принесшей землю. Данный вариант мифа о нырянии получил краткое обозначение МНП₂. Такое распределение ролей «утки» (в кавычках, поскольку в реальных мифах могут выступать очень разные птицы) и гагары объясняется той ролью, которую эти птицы играли в космологических представлениях, складывавшихся, как предполагается более 6 тысяч лет назад, у племён Средней и Западной Сибири, прежде всего – у предков уральских народов, а также в какой-то мере и у их ближайших родичей по языку – юкагиров и у соседивших издревле с уральцами тунгусо-маньчжуров (возможность вхождения в эту общность, названную северноазиатским мифологическим союзом, САМС [Напольских, 1991, с. 119-122], какой-то части предков тюрков и сибирских предков американских индейцев также допускалась). Жившие в бассейнах крупных рек, текущих с юга на север, эти люди ассоциировали юг, верховья реки с верхним миром, миром небесных богов, а север, низовья реки – с нижним, миром злых духов и смерти. Особую роль в этой системе играли перелётные водоплавающие птицы (лебеди, гуси, утки), массовые миграции которых на юг воспринимались как путешествия в верхний мир, благодаря чему они могли выступать посредниками между людьми и небесными богами. Гагары же, жившие в низовьях рек и на морском побережье и мигрирующие на юг поодиночке, незаметно, воспринимались прежде всего как птицы нижнего мира, не наделённые божественной небесной силой.

МНП₂ и соответствующую ему картину мира было предложено рассматривать как прауральский, то есть реконструируемый для культуры носителей уральского праязыка, живших в 4-6 тыс. до н. э. в тайге Западной Сибири и Урала, космогонический комплекс, который затем распространился с ними (а также с тунгусо-маньчжурами и, вероятно, с рано заимствовавшими какие-то его компоненты тюрками) в Восточной Европе и Сибири. Естественно, на любой стадии следует предполагать сосуществование наряду с продвинутой версией МНП₂ (и, ранее, МНП₀) упрощённого варианта с одним ныряльщиком (МНП₁). Этот последний вариант получил, в конечном счёте, самое широкое распространение, поскольку не требовал сохранения сложного объяснительного космогонического концепта, и легко мог быть заимствован в разные

традиции (учитывая, в особенности, то обстоятельство, что творение земли посреди первичных вод является чуть ли не универсальным мифологическим мотивом). В общем виде изложенная здесь схема эволюции МНП представлена на рис. 1.

Для Восточной Европы была показана постепенная замена орнитоморфного ныряльщика тео- / антропоморфным: ныряние птицы по приказу бога – ныряние по воле бога дьявола, превращающегося в птицу, или самого бога в виде птицы – ныряние чёрта в антропоморфном облике, но приносящего землю во рту (часто с последующим мотивом утаивания чёртом части земли во рту) – ныряние чёрта или бога в антропоморфном облике с принесением земли в горсти. Причём в ряде случаев было отмечено сохранение основной черты МНП₂ (противостояние гагары и утки) в мифах с нырянием антропоморфного чёрта или бога.

Эволюция сюжета мифа о нырянии на карте Европы обнаруживает очевидное нарастание с северо-востока на юго-запад: наиболее близкие сибирским МНП₂ «архаичные» мифы фиксируются у северных русских и у финно-пермских народов, а наиболее «антропо- / теоморфизированные», практически не содержащие следа участия птиц в творении – на Балканах. В связи с этим была предложена гипотеза о том, что проникновение МНП в Европу обязано прежде всего народам уральской языковой семьи, от которых данный сюжет был заимствован восточными славянами и другими их соседями, вошёл в раннее славянское народное христианство (прежде всего – древнерусское, и уже через него распространился у южных славян) и претерпел соответствующие изменения. При этом, поскольку большинство имеющихся у финно-угорских народов Европы вариантов мифа о нырянии, да и многие сибирские его варианты, несомненно, представляет собой народно-христианские сказания, не обнаруживающие особых черт, отличающих их от подобных сказаний болгар, румын, южных русских и др., предполагалось, что миф о нырянии вернулся к финно-уграм и народам Сибири через русское посредство и получил у них вторую жизнь уже в виде народно-христианских дуалистических легенд.

Предполагалась также возможность проникновения мифа о нырянии на Балканы и помимо русского посредства – с предками венгров и, возможно, другими группами центральноазиатского

или сибирского происхождения (прежде всего – булгарами и другими тюрками), хотя имеющиеся венгерские варианты мифа и отсутствие реальных татарских и чувашских текстов не говорили специально в пользу этого допущения.

Изложенная здесь схема распространения МНП в Евразии была применена в качестве дополнительного аргумента для обоснования гипотезы о древнейших этапах происхождения народов уральской языковой семьи, об урало-западносибирской локализации уральской прародины с последующим распространением финно-угорских языков на запад, в Европу с ассимиляцией местного палеоевропейского и, частично, индоевропейского по языку населения. Эта гипотеза согласуется с данными лингвистики, археологии, физической антропологии и палеобиогеографии (помимо Напольских, 1991 [с. 92-121], см. подробнее: Напольских, 1997, с. 125-198). Однако, расплывчатость мифологического материала, очевидно большая роль случайности и «человеческого фактора» в развитии мифологии, отсутствие в сравнительной мифологии методов верификации выводов, сопоставимых по надёжности с методами сравнительно-исторического языкознания, заставили автора в дальнейшем отказаться от продолжения изысканий в этой области. В целом моё отношение к предложенному направлению исследований было аналогично отношению к глоттохронологии: доказать достоверность выводов невозможно, всегда существует возможность альтернативного объяснения (в случае с мифологией, например – возможность спонтанного параллельного возникновения близких сюжетов), но, в случае, если наши выводы могут получить историческое наполнение и в рамках исторической гипотезы взаимно подкрепляются данными других наук, они могут быть использованы как дополнительный аргумент.

Однако, возвращаясь теперь после почти двадцатилетнего перерыва (о причинах, побудивших меня к этому, см. ниже) к мифу о нырянии за землёй, приходится констатировать, что в основном наша старая гипотеза оказалась вполне жизнеспособной, и полученные за эти годы данные не только не противоречат ей, но, напротив, подтверждают основные её положения.

Во-первых, в нашем распоряжении оказались мифы, в точности заполняющие лакуны, имевшиеся ранее. К сожалению, зачастую качество публикаций не позволяет с достаточной точностью

поместить сюжет в нашей классификации, но, тем не менее, ряд примеров вполне показателен. Прежде всего – это северноселькупский МНП₂, опубликованный в работе «Мифология селькупов» (1998, с. 68):

«Нум велел Моче-бо нырнуть на дно моря и достать утонувшую землю. За это Нум обещал гагаре (Моче-бо) снова сделать его человеком. Моче-бо нырнул на дно моря, нашёл землю, но не смог поднять её на поверхность моря. Тогда Нум послал за землёй утку. Она тоже не смогла поднять землю. Но утка догадалась отломить маленький кусочек земли и вынесла его на поверхность моря. Из этого кусочка выросла большая земля. А Моче-бо так и остался птицей. От него все остальные гагары произошли. Но гагара до сих пор помнит, что она раньше была человеком и даже пытается разговаривать с людьми».

Отсутствие селькупского мифа о нырянии выглядело странно на общем фоне нашей гипотезы, и именно подобная архаичная версия типа МНП₂ была здесь в высокой степени ожидаема (Напольских, 1991, с. 95, 133).

Равным образом предсказуемым было обнаружение МНП у эвенов (Роббен, Дуткин, 1978, с. 156-158), поскольку вхождение тунгусов в САМС почти не вызывало сомнений:

«Гагара достала со дна моря еле видимую на глаз пылинку глины и положила на ладонь парня. “О, как можно из такой пылинки создать землю?” – подумал он. Бог кончиком пальца взял пылинку глины и положил на левую ладонь. Видит парень, что пылинка глины на ладони Бога уже стала комочком величиной с желудок белки. Положил этот комочек на край плота. Оглянулся парень, видит, комочек стал величиной с копыто оленя. А вечером уже стал величиной с желудок лося. Видит: утром его плот стоит, причаленный к берегу острова».

Таким образом, судя по всему, МНП₁ у эвенов Магаданской области и севера Камчатки фиксируется. Сложнее с другой версией эвенского мифа, представленной в той же статье – публикация не позволяет точно утверждать, о чём всё-таки идёт речь в мифе:

«Земли не было. Эвены плавали на плоту по морю. Ловили рыбу удочкой, ставили петли на уток. Однажды они поймали гуся и отпустили его. Гусь стал пригонять уток на их петли. Поймали гагару. Гагара обещала достать ком земли со дна моря. Поймали

ворона, но по его просьбе отпустили. Трижды доставала гагара ком земли со дна моря, но каждый раз ворон заставлял гагару ронять ком земли обратно в море. В конце концов, людям помогает шаман неба». Далее в публикации сказано: «Земля была образована ради людей небесным шаманом, который превратил в землю маленький комочек глины, доставленный гагарой по его просьбе. А гусь не смог сделать это».

Если допустить, что здесь подразумевается неудачная попытка ныряния гуся (что, однако, не упоминается в предыдущем абзаце и, следовательно, вероятнее всего, не так), то перед нами мог бы оказаться весьма своеобразный вариант МНП₂ – с успешно ныряющей гагарой и неудачей птицы класса «уток». Такой миф был бы вполне ожидаем именно на востоке Сибири, где образ гагары постепенно приобретает положительный оттенок в отличие от амбивалентно-отрицательного, соответствующего «классическим» уральским МНП₂ на западе (Напольских 1991, с. 86-88); показательно в плане «восточной» окраски эвенского мифа и участие в нём ворона – ведущего персонажа мифологии северо-востока Сибири и северо-запада Америки, выступающего в качестве участника творения и в мифах о нырянии у индейцев Калифорнии.

Вообще же представленность МНП, чаще всего – в наиболее простом варианте МНП₁, что опять-таки было наиболее предсказуемо в рамках нашей старой гипотезы о вероятном маргинальном вхождении пратунгусо-маньчжуров в САМС (Напольских, 1991, с. 107), у тунгусо-маньчжурских народов российского Дальнего Востока оказалась достаточно хорошей, и автор специального исследования, посвящённого этой теме склонна считать МНП одним из древнейших исконных тунгусо-маньчжурских космогонических сюжетов (Шаньшина, 2000, с. 29).

Наши материалы пополнились и в части мифологии тюрков Поволжья и Предуралья. Наличие у них каких-то вариантов МНП, прежде всего – заимствованных из русской народно-христианской традиции, с одной, и от финно-угорских групп, вошедших в состав чувашей, татар и башкир, с другой стороны, было в высшей степени ожидаемо, но конкретными данными мы не располагали.

Особый интерес представляет башкирский миф. Опять-таки, опубликованный текст, к сожалению, выглядит как результат

литературной обработки, что порождает сложности в его использовании, но, поскольку он весьма интересен, стоит привести его целиком:

«В очень и очень давние времена вся поверхность земли была покрыта водой. И вот однажды над той неоглядной и необозримой водной поверхностью без границ и берегов появились две утки. Долго плавали они по бескрайней воде, стараясь отыскать местечко, где можно было снести яйцо, но не смогли найти даже клочка земли величиной с пригоршню. Не зная, что предпринять, стали они нырять, из чего можно предположить, что то были утки-нырки. То ли со дна, то ли ещё как начали они извлекать на поверхность воды кусочки ила. Одна ил держит под крылом, прижав к телу, другая – приносит ей всё новые и новые кусочки. И вот из добытого ила образовалось нечто твёрдое. Утка-матка стряхнула на него свой пух и мягкие перья и свила из них гнездо. Затем снесла в то гнездо яйца и села на них выводить утят. Пришёл день, и из яиц вылупились утята, размножились и тоже стали из ила лепить себе гнёзда и выводить утят. И стало тех гнёзд великое множество. Слепившись вместе, они образовали нечто вроде острова. Утки же всё выносили подводный ил, и остров их ширился да увеличивался, пока подводной своей частью не встал прямо на дно. Так образовался среди бескрайней воды остров. Тесно стало уткам, разлетелись они по сторонам и в других местах стали строить новые острова. Вот так и сотворили утки землю, вынося комочки ила и слепляя их в острова и большую земную твердь. Почему, вы думаете, из утиного зоба выходит ил и разные камешки? Да именно потому, что издревле утки выносили их на поверхность из-под воды. Иногда утки проглатывали всё это, и тогда камешки, песок и ил откладывались в их желудках. Вот так из утиного ила была сотворена наша земля» (Башкирское народное творчество, 1987, с. 30-31).

Обращает на себя внимание отсутствие чудесного в этой истории, сюжет выглядит этаким попыткой рационального объяснения возникновения земли. Подобные сюжеты о постепенном возникновении земли из кусков твёрдой субстанции разного происхождения, плававших на поверхности вод были, видимо, широко известны в нивхской мифологии, в частности, в одном из них речь идёт о синицах, собравших разные вещи, плававшие на

поверхности моря, после чего на этом островке выросла земля, на которую с неба упали звери и птицы (Крейнович, 1929, с. 81-83). Башкирский МНП особенно напоминает не известную, видимо, Е.А. Крейновичу нивхскую версию о возникновении земли, где ныряние, впрочем, также отсутствует:

Утка-чирок или широконоска хотела снести яйцо на поверхности первичных вод, но не было места. Тогда она, нащипав перьев из груди, сделала на воде гнездо, снесла яйца и вывела потомство. Её отпрыски продолжили так же делать гнёзда на поверхности вод, гнёзда соединились в остров, на нём появилась растительность, почва, и так возникла земля (Легенды и мифы Севера, 1985, с. 288).

Едва ли башкирский и нивхский сюжеты непосредственно связаны друг с другом. Возможно, в обоих случаях перед нами – периферийные версии МНП, переосмысленные в духе «рационализма»; во всяком случае, башкирский миф сохранил идею ныряния. С другой стороны, наличие в башкирском мифе двух уток, по-разному ведущих себя в процессе творения, наводит на мысль о возможной реминисценции МНП₂, ожидать сохранения реликтов которого у башкир можно было, учитывая вхождение в их состав угорских (протовенгерских) групп. У венгров, как это отмечалось в нашей работе (Напольских, 1992, с. 142), МНП₂ как таковой не зафиксирован, имеются только обычные для Балкан сюжеты с теоморфным ныряльщиком. На возможность существования МНП₂ с двумя утками в ранней венгерской традиции указывает анализ изображений на венгерских фалерах IX в. (Alföldi, 1969) (рис. 2). Данное изображение – если предположить, что образ орла исчез под влиянием более поздних представлений о божестве-творце – вполне может быть иллюстрацией и к башкирскому мифу.

Замечательны три чувашские версии МНП₁, в которых за землёй ныряют «маленькая птичка», утка и два голубя (Станьял, 2004, с. 29-30) – в силу отсутствия в них божественного демиурга они сильно отличаются от обычных восточноевропейских апокрифических легенд о творении и сближаются скорее со своеобразными мифами коми. С другой стороны, у чувашей имеется и «нормальный» апокрифический рассказ с ныряющим по приказу бога дьяволом, мотивом утаивания земли и т.п. (Станьял, 2004, с. 25).

Поскольку этот сюжет записан в XIX в., а три упомянутых выше – в конце XX в., не исключено, что эти три чувашских МНП₁ являются результатом развития старой апокрифической традиции в советское время, и образ теоморфного творца и ныряльщика в них исчез вследствие общей деградации христианской традиции. Однако, появление в мифе птиц и в том числе утки едва ли случайно, и скорее всего указывает на старое присутствие МНП в чувашской традиции.

О старом присутствии МНП в традиции поволжских тюрков свидетельствует и фиксация весьма лапидарного, также не содержащего образа божественного демиурга МНП₁ в казанско-татарском фольклоре (Гыйләжәтдинов, 1987, с. 232).

От чувашских и казанско-татарского МНП отличаются сибирско-татарские (Уразалеев, 2004а, с. 73-76; 2004б, с. 6):

(Тевризский район Омской области) В изначально существовавшем огромном водном пространстве плавали две утки. Одна из них решила сотворить землю из ила (в другом варианте из глины). Вторая нырнула и со дна принесла ил в клюве. Первая утка стала разбрасывать его по воде и появилась земля. Вторая утка, выйдя на сушу, стала разбрасывать камешки и появились горы.

(Тарский район Омской области) Верховный бог Тэнри послал свою птицу Лебедя достать со дна моря землю. Лебедь это сделал. Когда Земля образовалась, поселил на ней Тэнри вначале (злых) духов. Они не слушались его, и он прогнал их в дремучие леса. Потом из глины он создал первых людей. А лебедь стал священной птицей.

В первом случае перед нами сюжет, весьма напоминающий башкирский, и, возможно, восходящий к МНП₂, во втором – довольно редкий случай с нырянием лебедя. Оба сюжета несводимы к восточноевропейским апокрифам и могут отражать либо архаичные тюркские версии, либо – что кажется мне более вероятным – восходить к традициям угорских или самодийских групп, вошедших в состав сибирских татар.

В целом картина распространения известных нам МНП в Евразии представлена на рис. 3. Вновь появившиеся данные, таким образом, подтверждают в целом основные тезисы сформулированной более десяти лет назад гипотезы о генезисе МНП и этноисторической подоплёке его распространения в Евразии.

* * *

Наши американские материалы с тех пор также существенно пополнились – частично благодаря подвижнической работе Ю.Е. Берёзкина, каталог которого (Берёзкин, б. г.) в части мифа о нырянии за землёй уже перекрывает по объёму известный нам ранее в рукописи тезаурус Анны-Биргитты Рут (опубликованную краткую версию см. Rooth, 1957, особенно – карта на с. 500). Данные по Америке представлены на рис. 4. Здесь также в целом подтверждаются сделанные ранее наблюдения. Прежде всего, южнее территории США миф о нырянии за землёй в сколько-нибудь релевантном виде практически не зафиксирован: есть пара версий у сери, живущих на крайнем северо-восточном побережье Калифорнийского залива и принадлежащих в культурно-историческом плане миру пенути и хока-язычных индейцев Южно-Центральной Калифорнии, хотя принадлежность языка сери к семье хока не доказана (Campbell, 1997, с. 160). Остальные пять сюжетов, попавшие в тему в каталоге Ю.Е. Берёзкина часто просто не содержат мотива ныряния (речь идёт о разрушении запруды, вызвавшей потоп), а самое главное – разбросаны на огромной территории от Мексики до Амазонии, не образуют ареала и крайне невыразительны. В целом вывод об отсутствии мифа о нырянии южнее территории США проверку временем выдерживает.

Расширение американских материалов позволяет весьма чётко выделить следующие ареалы, достаточно хорошо связанные с определёнными этнолингвистическими общностями – в достаточной степени эти наблюдения опять-таки совпадают со сделанными в моих ранних работах. В субарктической и таёжной зоне (преимущественно у алгонкинов и атапасков) закрепился сюжет с последовательно ныряющими бобром, выдрой и ондатрой и успехом последней (победа самого слабого ныряльщика – основная идея МНП₀). Важно, что у алгонкинов, живущих дальше от алгонкинской прародины (Siebert 1967) и, вероятно, раньше её покинувших (арапахо и гровантры, шейены, черноногие) фиксируются мифы, в которых принимают участие уже птицы. Часто в этих сюжетах присутствует и черепаха, служащая опорой земли, или ныряющая вместе с птицами, что сближает их с некоторыми алгонкинскими и, в особенности, ирокезскими мифами восточной

части региона Великих Озёр, а также с мифами калифорнийских индейцев. Важно при этом, что птицы здесь именно приносят землю, что отличается от ситуации, например, в некоторых сюжетах у оджибва, коюкон, кучинов и др., где птица (обычно – гагара) просто механически добавляется к неудачливым ныряльщикам (обычно – бобру и выдре), и не становится главным участником творения. Птицы приносят землю не только у степных алгонкинов, но и в некоторых других периферийных сюжетах алгонкино-атапаскского ареала мифов о нырянии зверей: у делаваров, каска, бивер, чипевайян, йеллоунайф. Такая картина может интерпретироваться как результат относительно позднего (вероятно, около двух тысяч лет назад) инновационного сложения типичного алгонкино-атапаскского мифа с ныряющими бобром, выдрой и ондатрой в центрально-западной части региона Великих Озёр и к северу от него на базе более архаичных вариантов мифа о нырянии за землёй, в которых присутствовали разные ныряльщики, в том числе – и птицы. Примерно в том же центре сложился, видимо, цикл мифов о культурном герое и трикстере-кролике (Ненабожо у оджибва), с которым (эпизод с потоком, во время которого Ненабожо спасается) связан и алгонкино-атапаскский миф о нырянии зверей.

С другой стороны, однако, наличие весьма ярких и образующих очевидное скопление совершенно аналогичных алгонкино-атапаскским сюжетам мифов о нырянии зверей в штате Вашингтон (преимущественно – у сэлишей) не позволяет рассматривать этот сюжет как исключительно поздний и восточный. Не исключено, что он появился у предков алгонкинов ещё до их переселения на восток, в район Великих Озёр – если принимать гипотезу об алгонкино-ритванской прародине в бассейне реки Колумбия с последующим вытеснением предков алгонкинов сэлишами. В таком случае распространение мифа о нырянии бобра, выдры и ондатры у атапасков и сэлишей могло быть обязано протоалгонкинскому (или алгонкино-ритванскому? – к сожалению, у вийот и юрок миф о нырянии не зафиксирован) влиянию.

На севере Центральной Калифорнии (у ряда групп калифорнийских пенути) и спорадически в других регионах успешным ныряльщиком стала черепаха, а в районе Великих Озёр (в особенности у ирокезов) – лягушка или жаба, приносящая землю

по указанию черепахи ей на спину. Оба эти случая представляют собой, вероятно, результат независимого сочетания двух широко известных в Северной Америке древних мифологем: мифа о нырянии за землёй и представления о черепахе как опоре земли. Предполагать какие-то специальные связи между ирокезским и калифорнийским ареалами особых оснований нет.

Ещё в двух регионах – на севере Великих Равнин (в основном у сиу и западных алгонкинов) и в Центральной Калифорнии (у калифорнийских пенути и их соседей) в роли ныряльщиков выступали, как и в евразийских МНП, водоплавающие птицы. Отдельные реминисценции ныряния птиц имеются к северу от Калифорнии, но настоящий МНП зафиксирован там, видимо, только у квакш-неветти. МНП в Америке, конечно, не обязательно должны рассматриваться как архаичные, выбор именно птиц среди других ныряльщиков мог произойти независимо и на американской почве. Обращают на себя, однако, внимание два обстоятельства. Во-первых, как уже отмечалось, именно птицы выступают в качестве ныряльщиков на окраинах алгонкино-атапаскского ареала, которые либо не были охвачены инновацией (миф с ныряющими зверями – см. выше), либо испытали воздействием местных субстратов – оба варианта предусматривают именно «птичьи» сюжеты как более архаичные. Во-вторых, важно, что и в Калифорнии, и в прериях, и на востоке Великих Озёр, и даже в самом южном из североамериканских мифов о нырянии, у мексиканских сери, птицы выступают совместно с черепахой; едва ли такое систематическое соединение черепахи и птиц в Америке можно объяснять только случайностью. Интересно, что, хоть и sporadически, но черепаха (или лягушка – как у эвенков-ороченов) встречается и в северноевразийских МПН – и не только у народов Центральной и Южной Азии (см. также ниже), где можно предполагать влияние индийских представлений о черепахе, на которой покоится суша, но и, например, у румынов (Beza 1928, с. 122-123) (здесь, впрочем, тоже можно подозревать индийское влияние – через цыганское посредство).

Наконец, на юго-востоке США зафиксировано несколько сюжетов с ныряющим за землёй членистоногим (рак, креветка, жук) без возможности чёткой привязки к какой-либо этноязыковой группе (южные ирокезы, мускоги, ючи – ?). Несмотря на

явную маргинальность и немногочисленность этих версий, они представляют интерес в том смысле, что здесь перед нами вновь пример интригующего параллелизма в ареальном распределении вариаций мифа о нырянии за землёй в Евразии и Америке. В Старом Свете также имеется как минимум несколько вариантов с достающими землю членистоногими или червями, и они распространены на юге, отдельно от северноевразийских. Это обстоятельство требует, мне кажется специального рассмотрения, какового не было проделано в моих предыдущих работах.

* * *

Все напоминающие МНП сюжеты из Южной и Юго-Восточной Азии в каталоге Ю.Е. Берёзкина (насколько эта подборка исчерпывающа – отдельный вопрос, но ничего более полного у нас в распоряжении нет; большинство этих сюжетов было известно ещё О. Денхардту в начале XX в. [Dähnhardt 1907], что, вероятно, заставляет предполагать необходимость дальнейших поисков) могут быть разделены на три группы:

1. Гигантское членистоногое (краб, рак, креветка) (редко – черепаха, она появляется, видимо, вследствие влияния сюжета о черепахе как опоре земли и вследствие отнесения в большинстве фольклорных традиций черепахи, лягушки, жабы, рака, краба к одному классу существ), достающее клешнями (/ лапами) до неба и / или до дна моря (/ до подземного мира) добывает землю со дна моря. – Зафиксирован у мунда ОриССы и Мадхья-Прадеша (бхумия (бхумидж) и байга, саора (сора), агария); у центральных дравидов (гонды, можно предполагать мунда субстрат), причём у гондов и агария имеет место соединение сюжетов 1 и 2.

Ныряния здесь изначально, по сюжету – нет, оно и не нужно. Основной персонаж чужд мифам о нырянии Северной Азии. Добыча земли носит не чудесный характер (маленький кусочек, который вырос), в принципе землю могут вообще поднять, вытянуть как готовую твердь или кусок тверди. С этим сюжетом, возможно, связана распространённая в этом же ареале тема о пауке, плетущем паутину между небом и землёй. Появление параллелей в Америке (рак, черепаха, лягушка – при этом никак не гигантские, а вполне обычные, даже напротив – в соответствии с основной идеей мифа о нырянии – маленькие животные) скорее

всего с этим не связано, т.к. там и сам персонаж, и его функции совсем другие.

2. Червь (морской червь / пиявка), добытый из грязи / из моря / со дна моря (последнее – совсем не обязательно), содержит в себе землю (чаще всего – сохранившуюся в нём с допотопных времён, либо проглоченную им), которую из него выдавливают / он срыгивает. – Зафиксирован у мунда (бирхоры Джаркханда, собственно мунда (мундари), санталы, бонда (ремо), байга, агария) – здесь нередко в сюжете имеет место ныряние либо самого червя на дно, либо – чаще – ныряние за червём или добывание его иным способом; у центральных дравидов (гонды) – здесь (и у агария) часто сюжет соединён с сюжетом 1; у тибето-бирманцев Ассама (микир (карби)), мон-кхмеров (семанги Малайзии) – у двух последних групп ныряния нет, экскременты червя просто падают сверху; у малайско-полинезийских групп (каян на северо-западе Борнео) – здесь из экскрементов червя возникла не вся суша, а только почва.

Персонаж чужд мифам Северной Азии. Речь идёт, возможно, не о сотворении мира, а о восстановлении после катастрофы (червь проглотил землю) или о сотворении не суши, а плодородной почвы (в Юго-Восточной Азии). Способ творения иной, нежели в МНП. У микир, семангов и каян сюжет вообще решительно отличается от сюжета мундаязычных народов. Реально ныряние за землёй упомянуто у бирхоров, собственно мунда (мундари), санталов (черепаха или рыба, краб ныряют неудачно, а пиявка приносит землю) – этот вариант сюжета является единственным на юге Азии, который реально можно хоть как-то сопоставлять с северноевразийскими МНП и мифами о нырянии американского юго-востока. Показательна и этническая принадлежность носителей этого варианта – все они принадлежат к языковой группе мунда, в составе гондов также можно предполагать наличие мундаязычного субстрата. Важно только, что основная черта как североазиатских, так и американских мифов о нырянии – подчёркиваемый успех самого слабого ныряльщика – здесь ещё не выражена, мифы носят достаточно натуралистический характер.

3. Кабан (Праджапати в виде кабана Эмуша в Шатападха-Брахмане), живший среди первичных вод достаёт землю клыками со дна / приносит землю на щетине, вывалившись в грязи /

на дне / в нижнем мире. – Встречается уже в самых ранних брахманах (Шатападха-Брахмана, XIV), в фольклоре зафиксирован у мунда (дидайи (гатак), бонда (ремо), у центральных дравидов (койя, гонды (мария)), судя по тексту и ономастике, сюда сюжет проник из брахманистической литературы.

Способ добычи и творения земли не тот, что в МНП. Персонаж абсолютно чуждый северноевразийским мифам. Кабан в любом случае – не водное животное, поэтому речь идёт, скорее всего, не о первичном океане, а о среде типа болота, трясины, хаоса в виде жидкой грязи. Ныряние здесь не обязательно (и кабан – если переводы верны – не ныряльщик вообще). В принципе, появление ныряния за землёй в ранней брахманистической литературе можно относить на счёт мундаязычного субстрата в культуре ведических ариев, а замена ныряльщика на кабана – символ мужской мощи и силы – могла произойти в арийской среде.

Помимо этих трёх мифологем в каталоге Ю.Е. Берёзкина имеется ещё только три мифа, которые формально могут быть причислены к рассматриваемому здесь мотиву: во-первых, у гаро Ассама (тибето-бирманская группа) крабы ныряют на дно первичного океана неудачно, землю приносит жук, и у шанов (тайская языковая семья) за землёй ныряют муравьи. В материале о мифе гаро нет указания, о каком жуке идёт речь – не исключено, что имеется в виду навозный жук, как, например, у семангов, где он добывает землю среди вод или из грязи – то есть не обязательно нырянием. Шанский сюжет выглядит вовсе странно: муравьи (если, опять-таки верить переводу!) во всяком случае, не являются водными, ныряющими животными. Поэтому эти два сюжета с нырянием за землёй весьма сомнительны, не образуют ареала, и не могут приниматься во внимание в нашем исследовании. Третий сюжет – миф даяков, в котором две мифические птицы извлекли из вод по комочку тверди, из которых были созданы небо и земля, не содержит прямого указания на ныряние, а сотворение неба из добытого куска земли – идея абсолютно чуждая и северноевразийским и американским мифам о нырянии за землёй.

Таким образом, если некоторые из записанных у мундаязычных народов мифов (см. о сюжете 2 выше) как-то сопоставимы с северноевразийскими и американскими, то можно очень осторожно предположить, что древнейшие версии мифа о нырянии

с участием любых животных (скорее – членистоногих, червей, черепахи) присутствовали на юге Азии, скорее всего, у каких-то австроазиатов (но отнюдь не обязательно возникли именно там – вполне может быть, что они были занесены с севера), скорее – именно у предков мунда. В таком случае, наиболее вероятно, что связующей областью между югом Азии и Сибирью, через которую происходил обмен сюжетами (независимо от того, шли эти сюжеты с юга на север или наоборот) была территория современного центрального и восточного Китая, где ещё в рамках культуры Яншао (V[?] или начало IV – начало III тыс. до н. э.) начинается сплавление австроазиатского (бассейн средней Янцзы, а возможно – и до Хуанхэ в среднем её течении – ?), австронезийского (восток Китая от Фуцзяни до Шаньдуна, нижнее течение Янцзы и Хуанхэ – ?) и сино-тибетского (движение с запада вниз по Хуанхэ – ?) населения, а также, возможно, и многих неизвестных нам этноязыковых групп. При этом в керамике живших в среднем течении Хуанхэ создателей комплексов типа мяодигоу, мацзяо и баньпо (ими вполне могли быть какие-нибудь австроазиаты или опять-таки группы неизвестной языковой принадлежности) имеются многочисленные изображения лягушек, рыб и включающие их любопытные композиции, которые имеет смысл рассмотреть подробнее на наш предмет. Вероятно, определённый интерес могут представлять дальнейшие поиски реминисценций мифа о нырянии за землёй в Китае, причём как у китайских национальных меньшинств, в особенности австроазиатов вроде мяо и др., так и у ханьцев разных групп, в древних источниках эпохи позднего Чжоу, на Тайване, может быть даже на о-вах Рюкю.

Если принимать версию о наличии на юге Азии архаичных мифов о нырянии за землёй и об их древней генетической связи с северноазиатскими и американскими, мифы с добывающими землю членистоногими на североамериканском юго-востоке можно было бы рассматривать как подобные же архаизмы, сохранившиеся на окраине американского ареала мифа о нырянии. В этом случае, однако, придётся предполагать, что миф о нырянии проникал в Америку по крайней мере дважды – сначала в виде ранних версий с членистоногими (и, возможно, черепахой, червями и т. п.), а затем – в виде более «продвинутого»

МНП₀ с его идеей об успехе самого маленького, но наделённого сверхъестественной силой ныряльщика и, вероятно, с птицами в основной роли. Принципиальных возражений против такой возможности я не вижу.

* * *

Ещё один аспект проблемы, требующий определённого переосмотра и возможной корректировки – истоки и эволюция европейских МНП. Распространение мифа о нырянии за землёй в Европе ограничено народами, входящими в православный славянский мир (русские, болгары, украинцы, белорусы, сербы, румыны, карелы, коми, мордва и др.) либо их непосредственными соседями, также испытывшими влияние этого культурного ареала (венгры, литовцы, латыши, финны и др.). Большинство восточноевропейских версий при этом представляют собой народно-христианские дуалистические легенды о сотворении мира, в которых действующими лицами выступают бог и его помощник-соперник, иногда принимающие орнитоморфный облик. Древнейшие фиксации таких легенд (с тео-/антропоморфными ныряльщиками) происходят из Болгарии и принадлежат кругу (пост)богомилских дуалистических апокрифов («Сказание о Тивериадском море»). Вероятно, уже в X–XIV вв. они могли быть весьма популярны на Руси. Поскольку орнитоморфные ныряльщики появляются на северной и северо-восточной периферии распространения этих легенд (у северных русских, у их финно-угорских и балтских соседей и у некоторых сибирских народов, в достаточной мере испытывших влияние русского народного христианства – см. рис. 3), ранее я высказал предположение, что появление мифа о нырянии в Восточной Европе связано, прежде всего, с финно-уграми, от которых данный сюжет был уже в раннем средневековье заимствован славянами, получил распространение в их среде и, пройдя трансформацию в плане замены орнитоморфного ныряльщика тео-/антропоморфным, вошёл в народно-христианскую православную традицию – прежде всего на Балканах, и «вернулся» в таком виде на север, где был вторично заимствован многими финно-уграми от русских. Сюжеты же с орнитоморфным либо принимающим форму птицы ныряльщиком у северных русских и финно-угров рассматривались в рамках этой гипотезы как наследие досла-

вянской северноевразийской традиции (для Восточной Европы – прежде всего финно-угорской). Позже данная гипотеза была в основном принята и использована автором замечательного исследования, посвящённого народно-христианским дуалистическим легендам и, в частности, и этому мифологическому мотиву (Кузнецова, 1998).

Однако сегодня эта гипотеза не может рассматриваться как единственно возможная интерпретация имеющихся фактов. Слабым её местом является идея о распространении мифа о нырянии от восточных славян к южным и включении в среде последних в апокрифическую традицию: обычно культурные влияния, тем более – в религиозной сфере – шли в прямо противоположном направлении. Следует принимать во внимание альтернативное объяснение, которое представляется мне, по крайней мере, равно возможным и обоснованным. Состоит оно в том, что в свете изложенных выше фактов о широком и древнем распространении МНП в Северной Азии, исключительно уральская перспектива происхождения этого сюжета в Европе едва ли выглядит правдомерно. Если предположить, что фиксируемое письменными источниками распространение апокрифов, содержащих сюжет о нырянии за землёй с Балкан отражает реальных исток если не всех, то большинства таких сюжетов в фольклоре народов Восточной Европы, то вполне вероятной становится возможность того, что сюжет о нырянии попал к славянам южным или степным путём, и был принесён в Европу группами центральноазиатского происхождения, участвовавшими в великом переселении народов в гуннское и постгуннское время. Естественно, кандидатами на роль таких носителей МНП могут быть, прежде всего, тюрки-булгары – тем более, что в свете новых материалов (чувашские, татарская и башкирская версии МНП – см. выше) наличие у булгар этого сюжета можно предполагать. Однако все имеющиеся тюркские версии мифа могут быть объяснены, например, и как происходящие от ассимилированного тюрками финно-угорского населения, и вопрос о наличии / отсутствии МНП у булгар во время их появления в Европе повисает в воздухе.

В качестве весьма вероятных кандидатов на роль распространителей МНП в Европе могут рассматриваться, прежде всего, авары. Во-первых – в связи с той ролью, которые они

сыграли в славянизации Балкан, обязанной преимущественно сложившемуся в VI в. славяно-аварскому симбиозу. Тесные связи аваров и славян (прежде всего – предков южных славян) в военно-политической сфере не могли не иметь отражения и в сфере религиозно-мифологической. То обстоятельство, что сегодня эти вопросы остаются недостаточно раскрытыми, не отменяет существа дела: влияние аваров на (южных) славян в обозначенный период очевидно. Вопрос об этноязыковой принадлежности аваров также ждёт своего решения. Традиционное, *ad hoc* отнесение их к тюркам базируется на весьма шатких основаниях. Безусловно, уже в VII в. (после смерти кагана Баяна) и тем более в VIII–IX вв. доля тюркского (булгарского) компонента в составе аваров неуклонно росла, однако это не отменяет возможности иной этноязыковой принадлежности первоначального ядра аварского союза. В связи с этим интересна попытка тунгусо-маньчжурского прочтения Е.А. Хелимским надписи греческими буквами на золотой чаше из клада в Надь-Сентмиклоше в Венгрии, который принято считать аварским и датировать скорее всего первой половиной IX в. (Хелимский, 2000). Данный вариант чтения надь-сентмиклошской надписи лучше имеющихся на сегодня «тюркских» версий, поскольку исходит из материала (однотипные окончания нескольких слов, интерпретируемых исходя из их места в тексте как глаголы), а не из априорного предположения о принадлежности языка надписи именно тюркской группе с последующим подбором более или менее похожих слов.

Тунгусо-маньчжурская языковая принадлежность аваров (или, по крайней мере, господствующего ядра аварского союза) подтверждается и некоторыми другими языковыми фактами. Позволю себе остановиться только на одном таком дополнительном аргументе, не отражённом в работе Е.А. Хелимского. С достаточной степенью надёжности происхождение европейских аваров связывают жуаньжуанями, чьё государство (собственно, первый степной *каганат*, поскольку именно у них титул *каган*, в дальнейшем ставший популярным в тюркской среде, но не имеющий надёжной тюркской этимологии, фиксируется впервые) в V–VI вв. распространяло своё господство в степях Центральной Азии от Маньчжурии до Балхаша. Два

наиболее распространённых варианта китайской передачи названия данного народа:

柔蠕 *róu-rǎn* (? / -*rán*) < среднекит.

**ṛuv-ṛvjan*² и 蠕蠕 *ruǎn-ruǎn* (? / *rán-rán*) < среднекит.

**ṛvjan*²-*ṛvjan*² поразительно сходны с широко распространённым у тунгусо-маньчжурских народов самоназванием, имеющим значение 'местные, земные': самоназвание нанайцев:

nānāj ~ *nāñi* / *nāñi* ~ *nāñiñi* или ульчей *nāñi*.

Как было отмечено выше, сделанное ранее предположение о вхождении тунгусо-маньчжуров в состав древнейших носителей МНП в Евразии подтверждается новыми материалами. Таким образом, появление мифа о нырянии у славян можно связывать с эпохой славяно-аварского симбиоза в VI в., когда тунгусо-маньчжурский космогонический миф мог быть заимствован у авар славянами (замечу, что изображенная на рис. 2 фалера, могущая иллюстрировать архаичный вариант МНП, иконографически может быть интерпретирована как предмет не обязательно венгерского, но вполне возможно – аварского происхождения), у которых он позже вошёл в круг сюжетов «пост-богомильской» апокрифической традиции. В ходе распространения этой традиции наиболее архаичные версии данного сюжета (с участием ныряющей птицы или даже нескольких птиц) сохранялись на её периферии (прежде всего – у северных русских и у заимствовавших русские легенды финно-угорских народов), а в центре иррадиации традиции, там, где сильно было влияние собственно богомильской идеологии – на Балканах, у южных славян, украинцев и т.д. – постепенно преобладали переработки в христианском (богомильском) духе: птиц заменили Бог и Сатана, который сначала превращается в птицу и ныряет за землёй, а позже ныряет уже в антропоморфном облике и т.д.; позже постепенно вытесняется и сам совершенно чуждый собственно богомильской традиции мотив ныряния. Интересно, что, например в западно-украинской традиции, мотив птицы, приносящей землю сохраняется опять-таки только на периферии, только на периферии не географической, а жанровой: в колядках, в то время как в более «серьёзных» текстах ныряльщик здесь уже повсеместно – антропо-, точнее теоморфный. Таким образом, наиболее архаичные сюжеты, пришедшие с Балкан, на се-

вере Восточной Европы могли наложиться на присутствовавшие у местных финно-угров оригинальные версии МНП и образовать таким образом наблюдаемую картину (см. изложение этой гипотезы в издании: Напольских, 2008).

Я не склонен настаивать именно на этой интерпретации материалов (исток европейских МНП – на Балканах, архаичность их северных версий вследствие отражения в них более ранней, добогомильской стадии развития мифа) и полностью отрицать обоснованную в ранних работах (распространение МНП с постепенной его деградацией от финно-угров к восточным славянам и оттуда – на Балканы с последующим возвращением сюжета в апокрифах на север), но, думается, изложенная здесь альтернатива должна приниматься во внимание.

* * *

Последний комплекс вопросов связан с развивающимися в последние десятилетия исследованиями в области молекулярной генетики и с использованием данных этой дисциплины в изучении этнической истории. Собственно говоря, именно развитие исследований в этой области и общение с коллегами-генетиками привели меня к решению о возможности возвращения к рассматриваемой здесь теме. Дело в том, что некоторые результаты генетических исследований дали неожиданно хорошую корреляцию с предложенной мной гипотезой о распространении мифа о нырянии. Поскольку сравнительная мифология в любом случае имеет дело с гораздо более подвижным и менее подлежащим точному анализу материалом, чем, скажем, сравнительно-историческое языкознание, прежде я не видел возможностей для верификации своих выводов: во всяком случае, всегда оставались возможности для альтернативных объяснений, как общих (например, случайное или стадийно-типологическое сходство космогонических мифологий), так и частных. Обнаружение же совпадений в распространении рассматриваемых здесь сюжетов и определённых гаплогрупп, то есть параллельные результаты исследования совершенно независимых источников, – вкупе с возможностью построения исторической модели, объясняющей такие совпадения – даёт надежду на то, что сделанные на мифологическом материале выводы могут оказаться в достаточной степени надёжными.

Речь идёт о гаплогруппах Y-хромосомы, наследуемых по мужской линии. С распространением интересующих нас космогонических сюжетов совпадают распространение трёх таких гаплогрупп. Во-первых, это гаплогруппа N1c (по другой терминологии N3), которая, как предполагают генетики, возникла около 14 тыс. лет назад в Сибири или в северо-западном Китае, и наиболее представлена у якутов, балтов, финно-угров и русских – рис. 5) и в особенности родственная ей N1b (= N2), возникновение которой датируют 8–6 тыс. лет назад и помещают в Сибири или Восточной Европе, и которая наиболее представлена у самодийцев, финно-угров, сибирских эскимосов, тюрков, монголов и тунгусов (краткую справку о распространении данных и др. гаплогрупп можно найти, например, в английской Википедии: [http://en.wikipedia.org/wiki/Haplogroup_N_\(Y-DNA\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Haplogroup_N_(Y-DNA))); распространение данной гаплогруппы см. на рис. 6). Распространение этих гаплогрупп, их предполагаемый возраст и район возникновения в общем совпадают с тем, что предполагалось для древнейших вариантов МНП в Евразии (N1c) и специально для прауральского (или прауральско-тунгусского) МНП₂ (N1b). Отдельные исключения (эскимосы, например, у которых МНП так и не обнаруживается), вероятно, неизбежны, но общей картины не меняют.

В части распространения мифа о нырянии за землёй в Америке (а также, возможно, в Южной / Юго-Восточной Азии) обнаруживается ещё одна, ничуть не менее поразительная «генетическая» параллель – речь идёт о гаплогруппе C3, время возникновения которой датируется $11,9 \pm 4,8$ тыс. лет назад, и которая представлена у тунгусо-маньчжуров, монголов, тюрков, нивхов, юкагиров, а в Америке – у на-дене, шейенов и сиу ([http://en.wikipedia.org/wiki/Haplogroup_C3_\(Y-DNA\)](http://en.wikipedia.org/wiki/Haplogroup_C3_(Y-DNA)); см. рис. 7). Данная гаплогруппа интересна ещё и тем, что истоки её следует связывать с другими субкладами древней гаплогруппы C, для которой в целом предполагается южноазиатский исток. Данное обстоятельство может соответствовать рассмотренному выше наличию некоторых архаичных мифов о нырянии в Южной и Юго-Восточной Азии (см. выше).

Таким образом, можно предположить, что миф о нырянии за землёй мог существовать в финальном палеолите у населения, потомками которого по мужской линии являются носители Y-хро-

мосомных гаплогрупп N1b, N1c и C3. Носителей первый двух следует помещать, скорее всего, в Северной Азии и связывать с ними (с N1b в первую очередь) становление МНП₂, имевшее место у языковых предков юкагино-уральцев и тунгусо-маньчжуров. Носители же гаплотипа C3, вероятно, знали более архаичные версии мифа о нырянии, и именно их участию обязано распространение этого сюжета в Северной Америке и, возможно, в Южной Азии.

Возникают законные вопросы: как можно объяснить совпадение данных генетики и сравнительной мифологии? На каком основании можно предполагать, что распространение космогонического мифа шло параллельно с распространением определённого типа Y-хромосомы? Почему при этом не наблюдается столь же значительного параллелизма в распространении мифов и генетически родственных языков? Думается, дать предварительные ответы на эти вопросы можно. И связаны они будут именно с тем обстоятельством, что в генетической части речь идёт об Y-хромосоме, о наследовании по мужской линии. Хорошо известно, что истории о сотворении мира, о начале земли, о потопе и героях или божествах, действовавших в мифические времена, принадлежали к сакральной части фольклора североамериканских индейцев, были известны по преимуществу мужчинам и передавались от отца к сыну. То же самое, однако, было характерно и для космогонических мифов аборигенов Сибири. Вот, например, как описывает способы их исполнения у манси величайший собиратель и лучший знаток мифологии и языка этого народа, Бернат Мункачи (данный комментарий предпослан именно к истории о сотворении мира, содержащей характерный мансийский МНП₂): «Священными (jelpi\ mfjt) называются те сказания, в которых повествуется о важнейших предметах мансийской песенной и сказительской традиции: о возникновении земли и происшедшем после этого обустройстве мира, о юношеских подвигах наиболее почитаемого божества, “Наблюдающего за миром мужа” <...> Поэтому такими повествованиями о лежащих в основе всего жизненного порядка древних событиях, сопровождалось обычно различные <религиозные> праздники. При этом бросалось в глаза сдержанное поведение и благочестивое внимание присутствующих, а также и внешние церемониальные проявления, выражавшиеся в том, что на стол помещали серебряные предметы

(например, деньги), рассказчика угощали хорошей едой и питьём. Кроме того, когда начинались определённые места рассказа, женщины (по представлениям манси и хантов – менее чистые существа) удалялись из помещения, где шёл рассказ, а согласно более строгим представлениям – как сообщает Гондатти – они даже вообще не могли присутствовать во время исполнения» (Munkácsi, 1892-1902, с. 175).

Таким образом, как видим, существовал своего рода механизм передачи космогонического мифа по мужской линии – что, естественно, до некоторой степени совпадало с наследованием Y-хромосомы. С другой стороны, хорошо известно и то обстоятельство, что «чужой» миф вполне может быть заимствован и пересказан на другом языке. По-видимому, эти причины лежат в основе парадоксального на первый взгляд параллелизма в дистрибуции одного из самых широко известных космогонических мифов Северного полушария и ряда специфических Y-хромосомных гаплогрупп.

Литература

- Башкирское народное творчество. Т. 2. Предания и легенды. Уфа, 1987.
- Березкин Ю. Е. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог // Электронный ресурс, режим доступа: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin>
- Гыйләжәтдинов С. М. Татар халык иҗааты. Риваятьләр һәм легендалар. Казан, 1987.
- Крейнович Е. А. Очерк космогонических представлений гилак о-ва Сахалина // Этнография. № 1. М.; Л., 1929.
- Кузнецова В. С. Дуалистические легенды о сотворении мира в восточнославянской фольклорной традиции. Новосибирск, 1998.
- Легенды и мифы Севера. Москва, 1985.
- Мифология селькупов / Сост. Г. И. Пелих. Томск, 1998.
- Напольских В. В. Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (прауральский космогонический миф) // Материалы к серии «Народы СССР». Вып. 5. Народы уральской языковой семьи. М., 1991.
- Напольских В. В. Мотив о нырянии за землёй в балкано-славянской апокрифической традиции и ранняя история славян // Этнология на пространството. Ч. 2. София, 2008.

Роббен В. А., Дуткин Х. И. Миф о возникновении земли и человека в эвенском фольклоре // Эпическое творчество народов Сибири и Дальнего Востока. Материалы Всесоюзной конференции фольклористов. Якутск, 1978. (Электронный ресурс, режим доступа: <http://www.indigenous.ru/modules.php?name=Content&pa=showpage&pid=156>)

Станьял В. П. (Ред.). Чăваш халăх пултарулăхĕ. Мифсем, легендăсем, халапсем. Шупашкар, 2004.

Уразалеев Р. Космогонические представления татар Среднего Прииртышья и их отражение в фольклоре // Народная культура Сибири: Материалы XIII научного семинара Сибирского РВЦ по фольклору. Омск, 2004а.

Уразалеев Р. Мифологические представления сибиряков о происхождении мира // Татарский мир. № 8. Казань, 2004б.

Хелимский Е. А. On probable Tungus-Manchurian origin of the Buyla inscription from Nagy-Szentmiklos // Хелимский Е. А. Компаративистика, уралистика. Лекции и статьи. М., 2000.

Шаньшина Е. В. Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России. Опыт мифологической реконструкции и общего анализа. Владивосток, 2000.

Alföldi A. An Ugrian creation myth on early Hungarian phalerae // American Journal of Archaeology. Vol. 73. 1969.

Beza Marcu. Paganism in Roumanian Folklore. London, Toronto, NY., 1928.

Campbell Lyle. American Indian Languages. The historical linguistics of Native America. Oxford, 1997.

Dähnhardt O. Natursagen. Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden. Band I. Sagen zum alten Testament. Leipzig–Berlin, 1907. (Режим доступа: <http://www.zeno.org/Märchen/M/Allgemein/Oskar+Dähnhardt%3A+Natursagen/1.+Band.+Sagen+zum+alten+Testament>).

Munkácsi B. Vogul népköltési gyűjtemény. 1. kötet. Regék és énekek a világ teremtéséről. Budapest, 1892-1902.

Rooth A.-B. The creation myths of the North American Indians // Anthropos. Vol. 52. N 3-4. 1957.

Siebert F. T. The original home of the Proto-Algonquian people // National Museum of Canada. Bulletin 214. Ottawa, 1967.

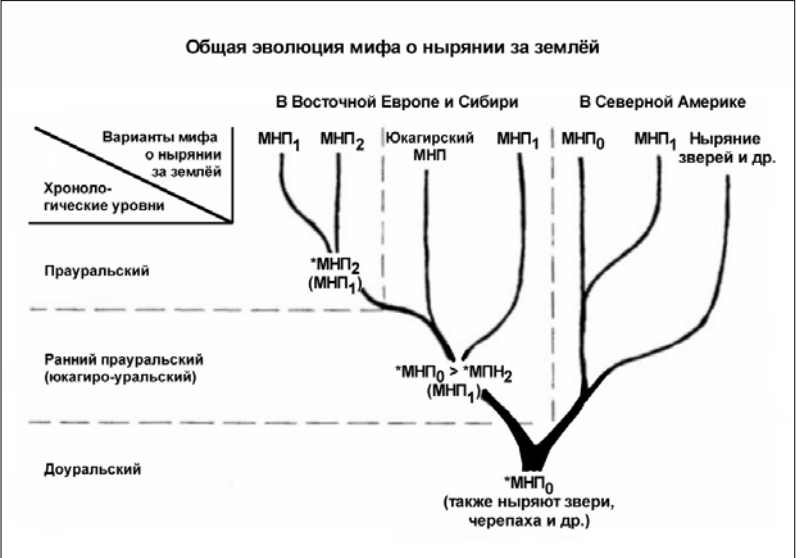


Рис. 1. Общая эволюция мифа о нырянии за землёй.



Рис. 2. Древневенгерская (IX в.) серебряная фалера с изображением, интерпретируемым как иллюстрация к венгерскому МНП₂ (Alföldi 1969).



Рис. 3. Миф о нырянии за землёй в Северной Евразии.

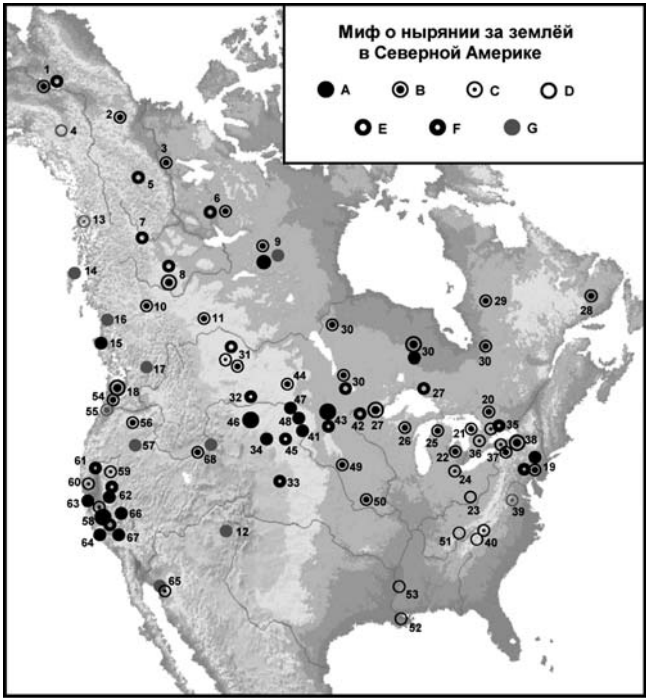


Рис. 4. Миф о нырянии за землёй в Северной Америке.

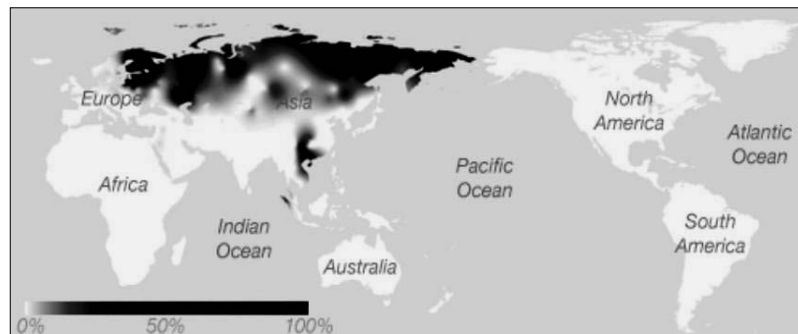


Рис. 5. Распространение гаплотипа Y-хромосомы N1c
(карта с сайта: <https://www.23andme.com/you/haplogroup/paternal/>).

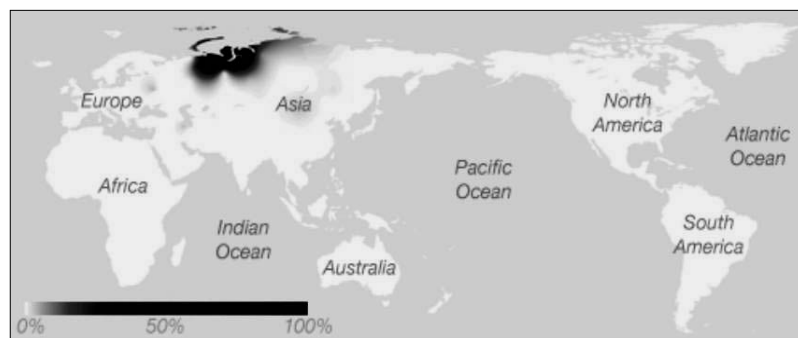


Рис. 6. Распространение гаплотипа Y-хромосомы N1b
(карта с сайта: <https://www.23andme.com/you/haplogroup/paternal/>).

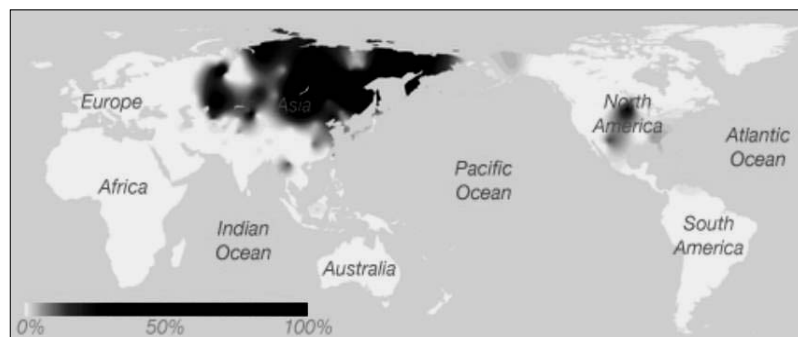


Рис. 7. Распространение гаплотипа Y-хромосомы C3
(карта с сайта: <https://www.23andme.com/you/haplogroup/paternal/>).

О.Б. Христофорова

ОХОТНИК И ДВА МЕДВЕДЯ: О ВОЗМОЖНОМ ИСТОЧНИКЕ ЭСКИМОССКОГО МИФА

В 1940 г. Г.А. Меновщиков записал на Чукотке, в с. Чаплино, миф о встрече охотника с белым медведем (Меновщиков, 1974, с. 73–75)¹:

Охотник в поисках нерпы ушел по льду далеко в море и вдруг тонкую льдину оторвало от берега. Шел по ней охотник, пока не увидел, что начался толстый лед. Из льда сделал себе дом и забрался в него греться. Вдруг в дверь просунул голову белый медведь – «без шкуры он, голый, шерсть только на голове» – и попросил у охотника кухлянку, чтобы согреться. При этом медведь отказался от предложенных штанов и верхней кухлянки человека, но взял нижнюю, сшитую из медвежьей шкуры. Объяснив охотнику, почему того преследуют неудачи в промысле – от кухлянки пахнет домашними запахами, грязью – медведь вылопоскал ее и надел. После этого медведь предложил человеку погостить у него в землянке, а когда медвежья кухлянка приросла к его ободранному телу и они наконец собрались уходить на берег, к дому охотника, медведя-хозяина вызвал на «состязание в силе» другой белый медведь. «Не оставят они меня в живых», – жалуется медведь человеку, отправляясь сражаться. После поединка охотник выхаживает тяжело раненого медведя, а когда они вновь собираются в путь, другой медведь опять приходит звать хозяина на состязание. «Много ли их там?» – спрашивает охотник. «Нет, – отвечает медведь, – такой же это одиночка, как и я». На предложение охотника убить второго медведя хозяин согласился: «Да, надо его, пожалуй, убить. Мне тогда спокойнее будет». Охотник рисует сажей метку на спине своего друга-медведя и во время схватки убивает его врага копьем, после чего еще дважды стреляет в него из лука. Благодарный медведь сказал: «Хорошо ты сделал. Не будет у меня больше разбойника соседа» и отвел охотника в его селение.

¹ Здесь и далее тексты приводятся в кратком пересказе автора статьи; точные цитаты даются в кавычках.

Во втором известном варианте этого мифа (Меновщиков, 1969, с. 172–175), записанном в 1960 г. в Чаплино от другого информанта, медведь-соперник подходит к дому, где живут заблудившийся охотник и медведь, со словами: «Эй, где внутренний?» – «Здесь я.» – «А ну, выходи!» – «Сейчас выйду!». «Вот тот наружный постоянно истязает меня. Не успеют зажить мои раны, как он снова приходит и вызывает на борьбу», – жалуется медведь человеку. После поединка охотник вынужден заботиться о раненом медведе-хозяине, неподвижно лежащем в доме. Он разделывает убитого медведя и заготавливает его мясо на еду. Выздоровев, хозяин говорит охотнику: «Да ведь мучителя моего убил ты! С этих пор спокойно буду жить», после чего отвозит человека домой на своей спине и награждает его удачей в охоте. Также в этом варианте содержится объяснение, почему у медведя нет шкуры: оказывается, его только что ободрали охотники, но началась пурга, и люди разбежались, а один из них – герой – случайно побежал в сторону моря.

Приведенный миф в фольклоре азиатских эскимосов стоит несколько особняком, хотя отдельные его мотивы встречаются шире:

- ЭВ727. Медведь без шкуры (Раздел «Необычные свойства животных»).
- ЭВ859.1. Медведь без шкуры (Раздел «Раненое животное»).
- ЭФ558.2. Съемная кожа (шкура).
- ЭВ393.1.1. Человек отдает животному свою одежду (из шкуры этого животного).
- ЭВ389. Животное, благодарное за излечение от ран.
- ЭВ368. Животное, благодарное за помощь в бою, за убийство его противника (Меновщиков, 1985; указатель мотивов составлен Г.А. Левинтоном).

В чукотском мифе «Белая медведица» (Меновщиков, 1974, с. 232–238) речь идет о браке человека с белой медведицей (Г.А. Меновщиков не исключал эскимосского происхождения этого мифа):

Охотник зашел далеко в море, началась пурга и льдину оторвало от берега. Вдруг на льдину забралась белая медведица. Попросив у охотника дождевик, надела его и сказала, что

он потому неудачлив в охоте, что его бабушка плохо с нерпами обращается. Затем медведица на спине отвозит охотника к берегу, где снимает шкуру, прячет ее в расщелину льда и превращается в девушку. Она становится женой охотника и рождает медвежонка, затем мальчика. В ответ на упреки свекрови – что они не люди, а белые медведи – она уходит и забирает с собой детей. Охотник отправляется вместе с ней в селение медведей. Их радушно встречают родичи медведицы, но выясняется, что у нее есть муж-медведь – «большой белый медведище» – который собирается вызвать своего «товарища по жене» на соревнование – кто больше добудет пищи – а потом убить его как проигравшего. Охотник встречается с ним на берегу моря и трижды побеждает в состязании (охота на нерпу, доставание камня со дна моря, борьба). Во время третьего состязания охотник убивает медведя тремя стрелами из лука. Тут обрадовались не только тесть и шурины, но и все население: «Ну и обрадовался народ! Говорят друг другу: “Спасибо человеку, что нашего угнетателя, медведя убил!”». Вдруг на улице раздаются крики: «Белый медведь идет! Белый медведь!». Выходи охотник на улицу, видит, все медведи поразбежались, спрятались. Думает: «Где же белый медведь, никакого белого медведя не видно». «Пошел сирота на берег, а там, оказывается, крысу не могут убить. Догнал сирота ее, наступил на нее, убил. Сказали тогда белые медведи: “Ну и народ эти кочколовые! Ведь только наступил на медведя ногой – и убил!”. Прибежали и шурины домой. Говорят старику: “Ну и человек к нам пришел! Наступил на белого медведя – и убил”. Все».

У эскимосов Аляски Я. Маховский записал фрагмент мифа о том, как заблудившийся во льдах охотник гостит у белого медведя и получает от него в подарок шнурок, отчего его рассказу верят сородичи (Маховский, 1981, с. 155–156). Любопытно, что этот миф этиологический – он объясняет происхождение медведей: медведи – это рожденные женщиной близнецы, один из близнецов, с коричневой шерстью, в глубь суши, в горы ушел, другой же, с белой шерстью, в море ушел.

Миф о происхождении медведей заставляет вспомнить амурсахалинский круг текстов на ту же тему:

1. Миф о происхождении медведей от брака женщины и горного человека-медведя, причем у ульчей, например, близнецы воспринимались не как люди, а существа иного мира: один

– горный человек, второй – водный (Золотарев, 1939, с. 141–145)².

2. У айнов родственные отношения (кровные или по браку) связывают медведя и морского обитателя – сивуча или тюленя:

«Айнское предание гласит, что в древности медведь и сивуч вместе жили на земле. Однажды они заспорили из-за власти. Сивуч вел себя недостойно, и боги опустили его в море. С тех пор сивуч всегда ревет, обратившись к горе, а во время горной охоты нельзя упоминать его имя.

В районе Китами есть скалы, которые по преданию были раньше тюленем и медведем. За ожесточенный спор боги превратили их в камни. Предания говорят о схожести медведя и тюленя и их вражде. В старинных легендах Бихоро говорится о том, что медведь и сивуч породнились, поменявшись сестрами, поэтому у них схожий вкус мяса и похожая форма головы.

Раньше сивуча называли *нупури сосики коро кур* (охраняющий середку горы). Считали, что раньше он был медведем, но за плохой характер сивуча прогнали в море. Сивуч почитался духом очень рассеянным и недалеким, которого легко обманывает заяц» (Арутюнов и Щебенков, 1995, с. 197).

3. В мифе нивхов (вероятно, айнском по происхождению), записанном в 1927 г. на Сахалине Е.А. Крейновичем, идет речь о битве представителей суши и воды – горного человека-медведя и водного человека-сивуча (этот миф особенно показателен в связи с рассматриваемым эскимосским текстом, поэтому я остановлюсь на нем подробнее):

«Еще до того как это случилось, о чем я тебе расскажу, нивхи по берегу моря ходили, тропу битвы видели, но ничего не понимали. На тропе битвы морские водоросли разбросанными видели, но ничего не понимали, еловые ветви разорванные и разбросанные видели, но ничего не понимали. Лишь после того как случилось то, о чем я тебе расскажу, нивхи, увидев тропу битвы, узнают: гора [дух горы] победила ‘ли’, море [дух моря] победило ‘ли’. Вот эта легенда».

2 По мнению А.В. Смоляк, у нанайцев и ульчей не один, а оба близнеца связаны с миром горных людей-медведей (Смоляк, 1974, с. 45–46). Согласно воззрениям нивхов, по данным Е.А. Крейновича, оба близнеца могут быть и от духов горы, и от духов воды, но от первых чаще. О происхождении близнецов узнают по удаче в соответствующем промысле (Крейнович, 2001, с. 446).

В давние времена один нивх пошел в лес на охоту и заблудился. Проблуждав много дней, увидел сон, где какой-то человек приглашал его в свое селение, находящееся в середине горы. Там его встретили как почетного гостя. Герой поначалу решил, что это нивхское селение, но оказалось что это селение горных людей, т.е. медведей, которые в своем мире снимают шкуры и выглядят как обыкновенные люди. Человек, который ему приснился, оказался их хозяином. Однажды он рассказал герою, что ему недолго осталось жить – «Я лишь этот год своих товарищей еще увижу. В будущем году разве их увижу? Пока я живу, я над своими товарищами начальник. Вот поживу, но скоро человеком не буду. Таков закон. Мы, горные люди-духи, временами злему духу дозволяем себя убить». Наш товарищ спросил: «Что же это за злой дух?» Тогда горный дух сказал: «Морской злой дух. Мы о вас ‘голые люди’, ‘в нижней земле живущие люди’ – так говорим. Морские люди, о вас разговаривая, ‘людьми, живущими на сухой земле’ – так называют. Морской дух (бог) – тоже человек. Но приходит такое время, и мы его злым духом считаем. У духов гор и духов моря, когда время подходит, есть закон – воевать. Если горный человек победит – морского человека убивает. Если морской человек победит – горного человека убивает. Таков закон. Раз закон таков, то что же поделаешь? Но когда бы мы ни воевали, мы, горные люди, слабыми оказываемся, никогда не побеждаем».

Когда наступило время битвы, герой отправился вместе со своим новым другом. Выйдя из горы, тот надел шкуру медведя и понес героя на своей спине. Спустившись к морю, увидели – «большущий сивуч к берегу плыл, кричал, шумел». Герой спросил медведя: «С этим ли ты будешь сражаться?». Медведь, от страха потеряв дар речи, только головой закивал. «Тогда наш товарищ сказал: “Да это же сивуч! Мы его едим. Что я его бояться буду? Это нами убиваемый и съедаемый зверь. У нас, у нивхов, имеется закон – есть род сивучей... Ты спокойно сиди, я вместо тебя сражаться буду”». Герой копьём заколол сивуча, поднялся в гору, сказал: «Такой, что ли, ваш злой дух? Мы-то его зверем считаем, его мясо едим». Разведя огонь, поджарил мясо сивуча, своего медведя покормить хотел; медведь поначалу отказался, но нивх его убеждает: «Это хорошо, ешь! Всегда, когда вы сражаетесь, то победы не знаете. А я тебе скажу, что отныне вы тоже побеждать будете, несомненно, если убивающего вас злого духа есть будете». Тогда медведь свою шкуру снял и тоже ел («мясо, конечно, вкусное. Много ел», – комментирует рассказчик).

Вновь обернувшись медведем, горный человек отвозит нивха на закорках в свое селение, где сообщает радостную новость сво-

им соплеменникам. «А я-то полагал, что сильнее меня людей нет, но этот наш товарищ нашего злого духа злым духом даже не считает.» В благодарность за помощь горный хозяин отвозит нивха в его селение, причем дает ему в жены свою сестру и на всю жизнь обеспечивает его удачей в охоте (Крейнович, 1987, с. 117-121).

Об актуальности этого сюжета о противоборстве горы и моря говорит и то, что кроме этого мифа Е.А. Крейнович записал у нивхов и несколько быличек на ту же тему (Крейнович, 1987, с. 121-122):

«Не очень давно вечером нивх один шел в селение Сакран. Вдруг он увидел: одна черная нерпа разновидности *пы*, то ныряя, то показываясь, плыла прямо к берегу. В это же время с горы спускался прошлогодний медведь. Медведь к краю берега спустился, а нерпа к линии воды у берега подплыла. Нерпа громким голосом закричала. Прошлогодний медведь тоже громким голосом зарычал. Потом нерпа обратно в море поплыла, а медведь обратно в горы ушел. Нивх догадался: это были *хин*, – послы от духов гор и леса и духов моря. Он понял, что между горами и морем будет битва. Тогда он спрятался, ждал, смотрел. Через некоторое время с моря большой сивуч один с громким криком к берегу плыл. С гор же медведь один также с громким криком вниз спускался. Деревья все, траву всю сплошь валил, так спускался. Сивуч, большие волны поднимая, на волнах этих к берегу плыл. Потом нивх их битву наблюдал. Медведь стал сдавать. Тогда нивх вышел, помог медведю сивуча убить. За это медведь девять раз подряд нивху поклонился. Отсюда в гору поднимаясь, в левую сторону двадцать раз оглядываясь на нивха смотрел. В правую сторону тридцать раз оглядываясь, на нивха смотрел. Потом поднялся в гору, скрылся. Нивхи сивуча взяли, ели. Его голову аккуратно в море опустили. Трех собак в дар морю принесли. Различные *инау* (ритуальные стружки. – О.Х.) настрогали. Каждый свое *инау* в море бросил. После этого в течение пятидесяти лет разных зверей, с гор приходящих, убивали, богато жили. Также со стороны моря нивхи и рыбу и зверя, которые будто бы сами себя притаскивали, убивали и ели. Нивхи пятьдесят лет голода не знали. Юколы суши мало, но она как бы сама вырастала, и они ее ели. Вот так они и жили.

С тех пор до этого времени нивхи битвы между морем и горами не видели. Однако совсем недавно мы такой битве нечаянно помешали. Нивхи на мысу Моси сидели, нерпу подстерегали. В это время [нерпа] (“посол с моря”) поднималась к берегу и [медведь] (“посол с гор”) спускался. Они еще не успели на берег выйти, как нивх Поврјон, не видя горного посла, выстрелил в морского пос-

ла и убил его. Когда медведь с гор спустился, нивхи его увидели, к нему пошли. Но он между камнями скрылся. Куда исчез – не знаю. Когда они к местности Пајыркотан поднялись, то древнюю деревянную табуированную чашку с простреленным дном увидели. Старики сказывали, что это морской посол, которого Поврјон, убил, в такую чашку превратился.

<...> Нивхинка Палгук слышала от стариков рассказ о том, что огромный сивуч как-то дополз до берлоги медведя и частью своей длинной шеи закрыл берлогу медведя. Шея у сивуча длинная и волосатая (?). Медведь укусил сивуча за волосы, но сивуч извернулся, схватил медведя за затылок и загрыз его. Когда он полз обратно к морю, нивх заметил его и убил. Духи гор были благодарны нивху и за это позволили ему убить много медведей».

Сравнение нивхского/айнского и эскимосского мифов позволяет обнаружить целый ряд общих мест:

1. Охотник ушел далеко от дома, заблудился в тайге/во льдах;
2. Охотник встречает медведя без шкуры;
3. Охотник гостит у медведя, после чего становится свидетелем битвы хозяина с его смертельным врагом;
4. Охотник убивает врага медведя копьём;
5. Охотник разделяет убитого врага на мясо, ест сам и кормит своего медведя (второй вариант эскимосском мифа);
6. Благодарный медведь относит охотника домой на своей спине, награждает го удачей в промыслах (в чукотском мифе «Белая медведица», как и в нивхском, все селение медведей радуется победе человека над их врагом).

Такие совпадения могут позволить предположить, что мифы народов амуро-сахалинского и северо-берингоморского регионов связаны не только типологически, но и генетически. Это подтверждается археологическими данными: миграции с Японских о-вов, Приамурья и Приморья в северное Берингоморье по сухопутному мосту зафиксированы уже с верхнего палеолита. В эпоху раннего металла – 2 тыс. до н.э. – начало н.э. – этот регион, куда входили северное Берингоморье, Охотское побережье, Приамурье, Приморье, Хоккайдо, Сахалин, Курилы, Алеутские о-ва, был единой культурной зоной. Замечу, что отголоски нивхского мифа встречаются и у эвенов Охотского побережья – у них зафиксиро-

ван запрет: «В шкуру сивуча не надо одеваться – медведь этого не любит, убьет тебя» (Бурыкин, 2001, с. 198, № 45) (собственно эвенского мифа, мотивирующего подобный запрет, нам в литературе обнаружить не удалось).

В таком случае возможно следующее объяснение семантики фрагментов эскимосского мифа:

1. Медведь без шкуры – не результат ранения или свежевания зверя, а смутный отголосок представления о том, что в своем мире медведи снимают шубу-шкуру и выглядят как люди. Возможно, что во втором, более позднем по времени записи варианте эскимосского мифа мы сталкиваемся с рационализацией, вызванной личной склонностью рассказчика к прояснению темных мест. Любопытно, что, по представлениям чукчей, по данным В.Г. Богораза, жизнь белых медведей «во всем подобна человеческой»: они живут в поселках, расположенных на льду в море, в снежных домах, освещаемых жировой лампой, охотятся на тюленей и моржей (Богораз-Тан, 1939, с. 6). По материалам Г.А. Меновщикова, гренландские эскимосы полагают, что медведи в своем селении живут в облике людей (Меновщиков, 1985, с. 416-417). Однако, как видно из текстов, быт эскимосского медведя гораздо менее устроен, чем быт горных людей нивхской вселенной, а также для обретения надлежащего вида белому медведю приходится воспользоваться помощью человека.

2. Кажущийся беспричинным конфликт медведя и его оппонента (такого же «одиначки») – отголосок конфликта горы и моря, тщательно разработанного в амуро-сахалинском регионе.

3. Не очень ясное место – почему медведь не может справиться с врагом, а человек может – также находит объяснение в нивхском тексте: таков «закон». Замечу также, что в обоих мифах охотник убивает противника своего друга-медведя копьем.

Любопытно, что в чукотском мифе «Белая медведица» мотив битвы дублируется и обитатели медвежьего селения радуются два раза: в первый раз – когда охотник побеждает такого же белого медведя, как и они, но большего, а во второй раз, когда он побеждает крысу, которую сами медведи боятся и называют «белым медведем». Надо сказать, что этот мотив попал в текст из другого сюжета, широко распространенного у палеоазиатов, в котором крысу считают белым медведем белые куропатки, что кажется

более логичным (Меновщиков, 1974, с. 612). Если даже предположить, что этот мотив был заимствован с единственной целью реализации другого мотива – ЭВ368. «Животное, благодарное за помощь в бою, за убийство его противника» – все равно для нас чрезвычайно важно, что белые медведи, страшные, с точки зрения человека, звери, считают «страшным зверем» маленькую крысу, с которой легко справляется человек – мы можем увидеть в этом ту же смену точек зрения, что и в мифе нивхов Сахалина: каждый из героев сильнее предыдущего и слабее последующего – с той лишь разницей, что в данном случае отсутствует пространственный код (приуроченность каждого из героев к особой зоне – водному, горному и среднему, человеческому миру), а также пищевой код (в мифе нивхов человек питается водным жителем, а тот, в свою очередь, предпочитает горного человека)³.

Косвенным подтверждением достоверности гипотезы может быть роль зайца в этой истории: у нивхов и айнов водные люди боятся зайца. По мнению А.Б. Островского, у этих народов заяц считался представителем небесной сферы и был связан с небесной водой – дождем и небесным огнем – молнией, противостоящими морской воде (Островский, 1997, с. 188–189). Любопытные материалы приводит И.С. Гурвич: на капищах черепов вблизи селений береговых чукчей и эскимосов сохранялись черепа моржей, лаптак, белых медведей и зайцев, причем черепа зайцев клали в стороне от черепов морских животных (Гурвич, 1974, с. 9–10).

Итак, если принять гипотезу о том, что эскимосский (возможно, и чукотский?) миф связан с нивхским (айнским?) не только типологически, но и генетически, то можно сделать вывод, что реалии привели к трансформации текста, который, тем не менее, сохранил основную схему: поход человека на охоту, встреча с медведем (не носящим шкуру), обреченность последнего перед схваткой с «соседом-разбойником», победа охотника над врагом медведя, которого он непременно закалывает копьем, благодарность медведя. Однако по сравнению с нивхским текстом конфликт медведя и его оппонента выглядит менее значительным: особенности ландшафта (отсутствие леса и гор), амбивалентность

3 Более подробно об этой мифологической логике и в целом о конфликте воды и суши см.: Христофорова, 2008, с. 193-221.

образа жизни белого медведя (он зверь в равной степени земной и морской – напомним, что во всех чукотско-эскимосских текстах охотник встречается медведя далеко в море), и в целом аморфность оппозиции суша/море за полярным кругом лишает «основной конфликт» его символического значения – противопоставления стихий, что ведет к раздвоению образа героя-медведя (возможно, потому, что морж и тем более тюлень несопоставимы по силе с белым медведем) и делает схватку двух медведей почти анекдотической, а сам миф – мало распространенным в циркумполярном регионе.

Литература

- Арутюнов С.А., Щепеньков В.Г. Поверья, приметы и представления айнов об окружающем мире // Вестник Сахалинского музея. Ежегодник Сахалинского областного краеведческого музея. № 2. Южно-Сахалинск, 1995.
- Богораз-Тан В.Г. Чукчи. Л., 1939. Т. 2. Религия.
- Бурыкин А.А. Малые жанры эвенского фольклора. Загадки, пословицы и поговорки, запреты-обереги, обычаи и предписания, приметы (исследование и тексты). СПб., 2001.
- Гурвич И.С. Этнографические исследования на Крайнем Северо-Востоке Сибири // Новое в этнографических и антропологических исследованиях. Итоги полевых работ Института этнографии в 1972 г. Ч. 2. М., 1974.
- Золотарев А.М. Родовой строй и религия ульчей. Хабаровск, 1939.
- Крейнович Е.А. Этнографические наблюдения у нивхов в 1927-1928 гг. // Страны и народы Востока. Вып. 25. 1987.
- Крейнович Е.А. Нивхгу. Южно-Сахалинск, 2001.
- Маховский Я. (сост.) Огненный шар. Легенды, предания и сказки эскимосов. Магадан, 1981.
- Меновщиков Г.А. (сост.) Эскимосские сказки и легенды. Магадан, 1969.
- Меновщиков Г.А. (сост.) Сказки и мифы народов Чукотки и Камчатки. М., 1974.
- Меновщиков Г.А. (сост.) Сказки и мифы эскимосов. М., 1985.
- Островский А.Б. Мифология и верования нивхов. СПб., 1997.
- Смоляк А.В. О культе близнецов у нанайцев Нижнего Амура // Новое в этнографических и антропологических исследованиях. Итоги полевых работ Института этнографии в 1972 г. Ч. 2. М., 1974.
- Христофорова О.Б. Медведь и сом: типология мотива // Миф, символ, ритуал. Народы Сибири / Сост. О.Б. Христофорова; Отв. ред. С.Ю. Неклюдов. М., 2008.

Ю.Н. Квашнин

ЕНИСЕЙСКИЕ НЕНЦЫ: ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ СПУСТЯ ПОЛВЕКА¹

Среди народов, населяющих сегодня полуостров Таймыр и низовья Енисея, особое место занимают ненцы. В отличие от большинства своих соседей – нганасан, энцев, долган – они в большей мере сумели сохранить традиционный образ жизни, связанный с оленеводством. Нельзя сказать, что ненцев не коснулись процессы трансформации и ломки привычного кочевого быта. Около трети из них сейчас проживает в поселках, однако именно оленеводство во многом способствовало сохранению до наших дней уникальной этнической культуры одного из самых северных народов России.

В начале 60-х гг. XX в. на территории Таймырского национального округа проводили этнографические исследования российские ученые-этнографы Юрий Борисович Симченко и Владимир Иванович Васильев. В опубликованной ими в журнале «Советская этнография» статье «Современное самодийское население Таймыра» они попытались отразить изменения, произошедшие за годы Советской власти в хозяйстве, быте, культуре и расселении ненцев, энцев и нганасан (Васильев, Симченко, 1963). После той экспедиции этнографы в течение 50-ти лет не так уж часто проводили на Таймыре систематические исследования социально-экономических, демографических и культурных процессов, проходивших в среде ненецкого населения. Спустя почти полвека, в 2006 г., сотрудники ИПОС СО РАН изучали особенности культуры группы ненцев, проживающих на притоках Енисея реках Большая и Малая Хета, Соленая и в п. Тухард (Квашнин, 2009, с. 102). В 2009 г. автором данной статьи были исследованы ненцы, приписанные к поселкам Караул, Носок и Усть-Порт.

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России».

В этой статье рассматриваются материалы полевых исследований 2009 г., в которых отразились особенности современного хозяйства, демографии, культуры и быта ненцев, низовьев Енисея, а также дается сравнительный анализ этнокультурных и хозяйственных процессов в этом регионе, проходивших в конце 1950-х – начале 1960-х гг., которые исследовали Ю.Б. Симченко и В.И. Васильев.

Общие сведения о районе исследования

По административно-территориальному делению низовья Енисея относятся к Таймырскому Долгано-Ненецкому муниципальному району Красноярского края. До 31 декабря 2006 г. эта территория именовалась Усть-Енисейским р-ном Таймырского (Долгано-Ненецкого) автономного округа. Сейчас большинство проживающих здесь ненцев приписано к муниципальному образованию «Сельское поселение Караул». Центром поселения, является одноименное село, бывшее раньше районным центром. По Енисею и его притокам расположены, относящиеся к Караулу административно, поселки Усть-Порт, Носок, Поликарповск, Казанцево, Тухард, Байкаловск, Мунгуй, Кареповск, Белый Яр. Дальше всех, на берегу Енисейского залива, стоит п. Воронцово. Кроме того, на территории с/п Караул находятся фактории Дерябино, Хинки, Яра-Танама, около сорока рыболовецких точек, а также поселок газовиков и геологоразведчиков Мессояха.

Интересна история здешних населенных пунктов. Одним из первых поселений в устье Енисея стал станок на мысу Караульном. Временем его основания считается 1616 г., когда по государеву указу был закрыт для прохода русских и особенно иностранных судов «Мангазейский морской ход». Весной того года мангазейскими воеводами Воином Новокщеновым и Иваном Биркиным в устье Енисея был послан тобольский стрелец «Мишка со товарищи», для наблюдения за ледовой обстановкой и выяснения возможности прохода судов в Карское море. Выяснив, что лед стоит здесь долго, а вокруг нет никакой растительности и становищ, они отправились вверх по Енисею через Туруханск, назад, в Мангазею (Марков, 1990, с. 286-287; Обдорский край..., 2004, с. 75-85).



Рис. 1. Карта района, где проводилось исследование.

Освоение низовьев Енисея русскими промышленниками и крестьянами происходило на протяжении XVII–XVIII вв. По данным Г.Ф. Миллера, место впадения Енисея в Ледовитый океан русские промышленные люди посетили впервые в 1610 г., а в 1614 г. уже собирали ясак с местных самоедов (энцев – Ю.К.). В 1741 г. участники Великой Северной экспедиции нанесли на карту зимовье Толстоносовско, расположенное севернее Караула, ниже по течению Енисея. К концу XVIII в. селение Толстый нос стало центром Низового крестьянского общества. В 1770 г. там была построена Введенская церковь. В 1826 г. к Низовому обществу относились 42 населенных пункта с 433 жителями (русскими старожилами и 27 ненцами и энцами). Территория общества охватывала оба берега Енисея к северу от Дудинки до Енисейского залива, и включала, кроме прочих, почти все ныне существующие в районе поселения. В 1930-е гг. село Толстый Нос стало центром сельского совета, объединившего оседлое русское старожильческое население низовьев Енисея. Во второй половине 1950-х гг., в связи с повсеместным укрупнением колхозов село потеряло свое значение, а его население было переселено в другие поселки (Миллер, 2000, с. 30; Долгих, 1959, с. 25; Предтеченская, 2005, с. 32, 45–46, 55).

Станок Караульный, долгое время оставался поселением купцов и рыбопромышленников. На географическую карту он впервые был нанесен в 1884 г., а в 1913 г. здесь побывал Ф. Нансен, описавший это поселение, как важный пункт рыбной торговли, принадлежащее богатому купцу из Красноярска (Люди оленьего..., 2005, с. 18, 34). Село стало развиваться в годы советской власти. С началом коллективизации в Усть-Енисейском районе, в Карауле в 1929 г. была организована сельскохозяйственная артель «Промышленник», а на станке Поликарповском – артель «Красный промышленник». В 1930 г. артели преобразовали в колхозы «Новая жизнь» и «Красный таймырец». Исполняя постановления правительства о «коренизации» руководящих органов северных окраин, председателем колхоза «Новая жизнь» был назначен ненец Васса Лампай. В 1931 г. здесь открылась школа, а в 1934 г. – Дом туземца (Предтеченская, 2005, с. 49, 53; Люди оленьего..., 2005, с. 34).

На берегу протоки Ушакова, протекающей слева от основного течения Енисея, стоит поселок Носок (нос – в значении

мыс). Видимо, как и другие поселения, он был основан русскими торговыми и промышленными людьми в XVII или XVIII вв. Расположившиеся вдоль берега Енисея поселки Поликарповск, Байкаловск, Казанцево, Кареповск были названы по фамилиям первопоселенцев. Поселения Дерябино, Хинки и Яра-Танама стоящие на пути перекочевков оленеводов, в советское время стали факториями для того, чтобы ненцы могли сдавать продукцию традиционных промыслов и покупать необходимые им продукты и товары.

Самым северным населенным пунктом на территории района является сегодня поселок Воронцово. Основателем его считается купец Воробьев, построивший здесь в XIX в. (точной даты нет) промысловую избушку. Он завозил сюда из Дудинки товары, а вывозил рыбу, мясо, пушнину. По одной из версий, местные жители называли купца Вороном, видимо за его нрав, поэтому и поселок стал называться Воронцово. Иногда местные жители называют этот поселок Варенцово, однако выяснить происхождение этого названия пока не удастся. В начале XX в. в Воронцовской тундре жили ненцы, энцы, нганасаны и несколько долганских родов. В 1931 г. все коренное население было объединено в один Долгано-Ненецкий кочевой совет. Группу энцев позже включили в ненецкий колхоз «Новая жизнь» Малохетского кочевого совета на территории Мунгуйской тундры, а в 1936 г. часть энцев и нганасан перекочевала на правый берег Енисея в Авамскую тундру. В Воронцово были образованы сельскохозяйственные артели «Север» и «Коммунист», объединенные в 1938 г. в колхоз имени Кирова (Люди оленьего..., 2005, с. 91–92).

Начиная со второй половины 1950-х гг., в связи с укрупнением колхозов и совхозов отдаленные поселки Усть-Енисейского р-на стали терять свое значение. Население бывших центров хозяйственных объединений и сельских советов, таких как Лескино, Нарзой, Поликарповск, Мунгуй, Байкаловск, Малая Хета переселялось на центральные усадьбы совхозов. В 1960-е гг. с административно-территориального учета Усть-Енисейского р-на были сняты поселки Большая Хета, Дерябино, Дорофеевск, Острог, Пелятка, Пясино, Сидоровск, Туровск, Хынка, Яковлевск. В 1969 году на базе колхозов «Новая жизнь» (п. Байкаловск) и «Большевик» (п. Малая Хета), был образован совхоз

Таблица 1

**Численность населения поселков
сельского поселения Караул на 01.01.2009**

№ п/п	наименование населенного пункта	общая численность населения	коренные малочисленные народы Севера
1.	п. Носок	1795	1500
2.	п. Тухард	919	844
3.	с. Караул	907	273
4.	п. Усть-Порт	369	197
5.	п. Воронцово	342	258
6.	п. Байкаловск	129	108
7.	п. Поликарповск	23	20
8.	п. Казанцево	23	22
9.	п. Мунгуй	18	18
10.	п. Кареповск	11	0
11.	п. Белый Яр	11	11
ИТОГО:		4547	3251

«Октябрьский», с центром в п. Усть-Порт (Васильев, 1970, с. 125; Предтеченская, 2005, с. 56).

Поселок Усть-Порт, расположенный между Дудинкой и Караулом, был образован в 1916 г. как база для строительства большого порта в низовьях Енисея. В 1921 г. строительство прекратилось, но поселок продолжал развиваться как центр добычи и переработки рыбы. В 1930-е гг. здесь появилась первая школа, через год завершилось строительство рыбоконсервного завода. В 1937 г. открылся лечебный пункт. К концу 1939 г. Усть-Порт представлял собой рабочий поселок с рыбозаводом (Люди оленьего..., 2005, с. 48–49).

Позже всех остальных появился в районе поселок Тухард. Его строительство было связано с прокладкой газопровода Мессояха–Дудинка–Норильск. До появления здесь газовиков это место называлось Кислым мысом. Здесь проживали потомки крещеных в XVIII в., ассимилированных ненцами энцев Пальчиных. Сначала здесь располагалась перевалочная база нефтегазодобывающей компании Норильскгазпром. Позже был построен населенный

пункт, названный по-ненецки Тухард – Город огня. Иногда ненцы называют его Факел, из-за горящих на нефтепромыслах факелов попутного газа. В 1978 г. после разделения совхоза «Октябрьский» на оленеводческое и рыболовецкое хозяйства был образован оленеводческий совхоз «Тухард». 25 мая 2002 г. поселок Тухард, бывший ранее в подчинении администрации Дудинки, передали с/п Караул [Люди оленьего..., 2005, с. 97–98].

Крупнейшим хозяйством на территории района долгое время был совхоз «Заря Таймыра» (с центром в п. Носок), образованный в 1960 г. в результате слияния колхозов «Заря» (п. Нарзой) и «Красный таймырец» (п. Поликарповск) (Васильев, Симченко, 1963, с. 13). Совхоз просуществовал до 2003 г., объединив со временем под своим началом все окрестные хозяйства Усть-Енисейского р-на.

Демографические процессы

Современное население с/п Караул, как показывают статистические данные администрации на 01.01.2009, распределено по поселкам и прилегающей к ним тундре неравномерно. Больше всего людей приписано к п. Носок (1795 чел.), а самыми малонаселенными являются п. Кареповск и Белый Яр (по 11 чел. в каждом) (табл. 1).

Поселки Поликарповск, Казанцево, Мунгуй, Кареповск и Белый Яр из-за малонаселенности признаны неперспективными, поэтому администрация района планирует перевести их население в близлежащие населенные пункты Воронцово, Носок, Байкаловск и Усть-Порт.

Национальный состав населения, проживающего на территории с/п Караул, весьма разнообразен, впрочем, как и в большинстве районов Крайнего Севера. По официальным документам, из коренных народов Севера, здесь больше всех насчитывается ненцев (2993 чел.), за ними следуют энцы (133 чел.), долганы (105 чел.), нганасаны (6 чел.), эвенки (3 чел.). К коренному населению можно отнести также потомков русских переселенцев XVII–XIX вв. В результате межэтнических контактов они постепенно смешались с коренными жителями и приезжими недавнего времени, поэтому определить их точную численность невозможно. Всего в этом районе насчитывается более одной тысячи русских. Все мес-

Таблица 2.*

**Демографические характеристики
населения поселков Караул, Усть-Порт, Носок
сельского поселения Караул (01.01.2009)**

Показатель	Сельское поселение Караул		
	с. Караул	п. Усть-Порт	п. Носок
1	2	3	4
Общая численность (чел.)	882	470	1925
В том числе (%):			
ненцы	24,83	57,87	81,03
энцы	0,11	—	0,20
нганасаны	0,11	0,21	—
долганы	2,26	—	0,72
эвенки	—	—	0,20
якуты	—	—	0,10
русские	52,26	34,04	15,27
украинцы	6,01	0,63	0,20
немцы	3,17	3,40	0,46
азербайджанцы	3,51	—	—
прочие	2,49	2,12	0,98
национальность не указана	5,21	1,60	0,78
Возрастная структура населения (только ненцы)			
Численность населения с точной датой рождения (чел.)	219	268	1557
Лица младшего / старшего поколения, оба пола, %			
0–14 лет	35,16	31,71	37,95
0–19 лет	49,31	42,16	49,51
60 лет и старше	2,74	2,23	6,29
80 лет и старше	—	2,61	0,70
Лица в трудоспособном возрасте, %			
Мужчины (18–55 лет)	34,34	49,55	43,54
Женщины (18–50 лет)	54,16	50,32	39,33
Оба пола	45,20	50,0	41,36
Лица в репродуктивном возрасте, %			
Мужчины (18–50 лет)	30,30	43,36	43,54
Женщины (18–45 лет)	50,83	38,06	34,49
Оба пола	41,55	40,29	38,85

Таблица 2 (продолжение)

Показатель	Сельское поселение Караул		
	с. Караул	п. Усть-Порт	п. Носок
1	2	3	4
Соотношение численности полов, %			
Мужчины	45,20	42,16	48,23
Женщины	54,80	57,84	51,77
Когорты, где женщин больше мужчин			
0–4 года	0–4 года	5–34 года	10–24 года
20–29 лет	20–29 лет	40–54 года	40–49 лет
35–54 года	35–54 года	70–84 года	65–74 года
60–64 года	60–64 года		90–94 года
75–79 лет	75–79 лет		
Воспроизводство населения: последняя когорта младших возрастов с расширенным воспроизводством суженное воспроизводство			
0–4 года	0–4 года	0–4 года	0–4 года
10–14 лет	10–14 лет	5–9 лет	5–9 лет
5–9 лет	5–9 лет		
Уровень образования, %			
неграмотные	0,55	0,85	3,32
начальное	—	3,40	19,21
неполное среднее	6,63	2,12	2,91
среднее	10,49	20,0	30,94
среднее специальное	3,86	3,40	3,32
высшее в т.ч. незаконченное	2,21	3,0	0,58
учащиеся	14,36	23,83	27,78
не учатся	—	—	0,41
образование не указано	61,87	43,40	11,48

Таблица 2 (продолжение)

Показатель	Сельское поселение Караул		
	с. Караул	п. Усть-Порт	п. Носок
1	2	3	4
Профессиональная занятость, %			
рыбаки и охотники	1,31	7,23	1,76
кочегары	0,65	5,10	0,26
машинисты и дизелисты	0,65	0,42	0,08
электрики	—	—	0,08
водители	—	—	0,08
работники без квалификации	6,57	9,36	1,85
помощники воспитателя	—	—	0,53
воспитатели	0,65	2,12	1,23
младший медицин. персонал	0,65	2,12	1,23
ветеринарный фельдшер	—	—	0,17
работники культуры	0,65	—	0,35
повара и пекари	—	0,42	0,35
продавцы	—	—	0,08
бухгалтеры	—	0,42	0,08
заведующие хозяйством	—	0,42	—
методисты	—	0,42	—
учителя	—	2,55	0,53
социальные работники	—	—	0,08
директор детского сада	0,65	—	—
специалисты администрации	1,97	1,27	0,80
учащиеся	17,10	23,83	29,53
служащие РА	—	—	0,17
пенсионеры и инвалиды	4,60	7,66	9,55
безработные	3,94	—	6,90
не работают	2,63	22,55	1,06
безработ. и неработ в % от лиц трудоспособного возраста	10,10	23,88	13,97
профессия не указана	57,90	14,04	43,14

Таблица 2 (продолжение)

Показатель	Сельское поселение Караул		
	с. Караул	п. Усть-Порт	п. Носок
1	2	3	4
Структура брачности			
Общее количество семей	311	154	431
Однонациональные семьи, %	79,42	77,92	85,84
В том числе:			
ненцы	16,40	42,85	70,76
энцы	—	—	0,23
нганасаны	0,32	—	—
долганы	2,25	—	—
эвенки	—	—	0,23
русские	46,0	29,22	13,68
украинцы	6,43	—	0,23
немцы	2,90	3,24	0,23
азербайджанцы	3,21	—	—
прочие	0,68	2,59	0,46
Национально-смешан. семьи, %			
В том числе:	16,39	22,07	14,15
ненцы—нганасаны	—	—	—
ненцы—долганы	—	0,64	—
долганы—ненцы	0,32	—	0,46
энцы—долганы	0,32	—	0,46
энцы—ненцы	0,32	—	—
ненцы—эвенки	—	—	0,46
якуты—ненцы	—	—	0,23
ненцы—узбеки	—	—	0,23
азербайджанцы—долганы	—	—	0,23
казахи—ненцы	0,32	—	—
ненцы—русские	0,32	—	—
русские—ненцы	0,64	0,64	2,08
башкиры—ненцы	7,71	9,74	6,26
башкиры—долганы	—	—	0,23
чуваши—ненцы	—	—	0,23
узбеки—ненцы	—	0,64	—
хакасы—ненцы	—	0,64	—
русские—якуты	—	0,64	—
русские—долганы	0,32	—	—
русские—эвенки	—	—	0,23
прочие	—	—	0,23
Годы рождения самой старшей / молодой национально-смешанной супружеской пары	10,29	7,79	2,78
Муж	1949 / 1983	1946 / 1984	1946 / 1986
Жена	1952 / 1975	1949 / 1987	1953 / 1987

Таблица 2 (окончание)

Показатель	Сельское поселение Караул		
	с. Караул	п. Усть-Порт	п. Носок
1	2	3	4
Разница в возрасте супругов в однонациональных браках (только ненцы):			
Муж старше жены в среднем (лет)	10,5	7	18
размах	1 год - 20 лет	1 год - 13 лет	1 год - 35 лет
доля в однонациональных браках, %	70,58	80,0	74,54
старше на 10 и более лет, %	17,64	10,0	9,09
Жена старше мужа в среднем (лет)	5,5	4	9
размах	3 года - 8 лет	1 год - 7 лет	1 год - 17 лет
доля в однонациональных браках, %	23,52	20,0	18,63
старше на 5 и более лет, %	11,76	10,0	5,90
возраст женщин в браках последнего типа	33 - 34 года	33 - 45 лет	29 - 81 год
Число детей в смешанных с ненцами семьях (чел.), в т.ч. с коренной национальностью	50	33	86
– по отцу	10	1	5
– по матери	27	28	22
– не определена	12	4	26
Состав однонациональных семей по численности (только ненцы) одиночки, чел.:			
мужчины	7	13	14
женщины	9	6	6
всего, %	31,37	29,68	6,55
2-х членные семьи	23,53	14,06	10,81
из 3–5 членов с детьми	37,25	37,50	47,54
из 6–9 и более членов с детьми	7,84	18,75	32,45
всего семей с детьми, %	66,66	92,18	81,31
в т.ч. с 1 ребенком	27,45	15,62	18,36
с 2-мя детьми	17,64	15,62	22,62
с 3–6-ю детьми	21,56	31,25	40,0
с 7-ю и более детьми	–	–	3,60
Однонациональные семьи из трех поколений (только ненцы), %	17,64	14,06	17,04

* Форма таблицы предложена Г.А. Аксяновой

тные немцы (53 чел.) – это спецпереселенцы начала 1940-х гг. и их потомки. Кроме того, здесь живут: украинцы, белорусы, молдаване, румыны, финны, латыши, татары, башкиры, чуваша, марийцы, мордва, узбеки, казахи, армяне, азербайджанцы, чеченцы, хакасы, болгары. Общая численность населения муниципального образования с/п Караул составляет 4547 человек.

Далее будут рассмотрены демографические показатели только по трем населенным пунктам с/п Караул, в которых проводились исследования в 2009 г. – это село Караул и поселки Усть-Порт и Носок. Сведения извлечены из похозяйственных книг сельских администраций по состоянию на 01.01.2009 и немного отличаются от данных статистических отчетов администрации. По данным похозяйственных книг, в с. Караул проживает всего 882 человека, в п. Усть-Порт – 470 человек, а к п. Носок приписано 1925 человек (табл. 2).

По сравнению с современной демографической ситуацией, в начале 1960-х гг. в низовьях Енисея все было несколько проще. На этой территории преобладало ненецкое население, проживали также энцы и несколько семей эвенков, долган и коми-зырян. Вместе с ними в колхозах работали русские, украинцы и представители других национальностей. Отмечено здесь 39 семей русских старожилов Байкаловых, Кошкаревых, Ананьевых, Бычёвых, Турковых, Каргаполовых, Клепиковых, Росляковых. Смешанных русско-ненецких и ненецко-русских семей насчитывалось здесь в то время всего 8. Лишь в двух из них дети были записаны ненцами. Было также несколько ненецко-энецких семей. Исследователи отметили слабое знание русского языка ненцами, приписанными к п. Носок, связанное с тем, что они географически изолированы, и у них долгое время отсутствовали прочные контакты с русским населением (Васильев, Симченко, 1963, с. 10–11; Васильев, 1970, с. 125).

Разнообразие современного национального состава поселков Караул, Усть-Порт и Носок обусловлено особенностью конкретных исторических процессов, прошедших здесь за последние полвека и повлиявших на ход хозяйственного и демографического развития. Например, сейчас в Карауле сосредоточены все органы управленческих структур района, с недавнего времени отсутствуют хозяйственные организации, объединяющие коренных

жителей для совместного занятия традиционными промыслами, поэтому здесь преобладает пришлое население (72,56%). Больше всего здесь русских (52,26%), как говорилось выше, потомков русских старожилов и вновь прибывших, украинцев (6,01%), а также немцев (3,17%). Для такого сравнительно небольшого села, каким является Караул, здесь довольно много азербайджанцев (3,51%), которые занимаются торговлей продуктами и промышленными товарами. Численность финнов, латышей, башкир и представителей других национальностей невелика – от одного до пяти человек. Из коренного населения Таймыра доминируют ненцы (24,83%), за ними следуют долганы (2,26%). Энцы, нганасаны и якуты представлены каждый по одному человеку.

Поселок Усть-Порт, потерявший в 90-е гг. XX в. свое значение как центр заготовки и переработки рыбы, является сегодня полностью дотационным и обслуживает только население поселка и часть оленеводов Тухардской тундры, привозящих в здешнюю школу-интернат своих детей. По численности населения здесь лидируют ненцы (57,87%), далее идут русские (34,04%) и немцы (3,40%). Представителей других национальностей насчитывается от одного до трех человек.

Поселок Носок в настоящее время является одним из центров сохранения и развития оленеводства на Таймыре. Почти две трети ненецкого населения, приписанного к поселку, проживает в тундре, на оленеводческих и рыболовецких стойбищах. Всего здесь зарегистрировано 1560 ненцев, что составляет 81,03% от всего населения поселка. Вторыми по численности являются русские (15,27%), третьими – долганы (0,72%). Других народов насчитывается от одного до пяти человек.

Как видно из табл. 2, половозрастная структура ненецкого населения в каждом из трех поселков также имеет свои особенности. Например, в Карауле и Усть-Порту очень мало пожилых людей. Самыми старшими там являются – одна бабушка 1933 г. рождения и еще одна – 1924 г. В Носке стариков гораздо больше. Старейшими здесь являются две женщины 1918 г. рождения и один мужчина 1902 г. Примечательно, что все они проживают в тундре. В целом, ненцев достигших пенсионного возраста насчитывается: в Карауле – 17 человек, в Усть-Порту – 25 человек, а в Носке – 150 человек. Похожие показатели были зафиксированы

нами в 1993–1995 и в 2002 гг. у ненцев Тазовского и Надымского р-нов Ямало-Ненецкого автономного округа (Квашнин, 1996, с. 109; 2000, с. 8–19; 2004, с. 124).

Несмотря на то, что за последние пять лет, в целом по Таймырскому району, выросла рождаемость коренного населения, ни одну из трех исследованных нами популяций ненцев нельзя отнести к категории расширяющихся. Пропорциональное соотношение репродуктивного (детородного) и дорепродуктивного поколений, определенное нами по методу А.И. Пики (1995, с. 24–25) и Г.М. Афанасьевой (1995, с. 54), составляет: в с. Караул – 1,0 : 1,46; в п. Усть-Порт – 1,0 : 1,06; а в с. Носок – 1,0 : 1,43, при норме 1,0 : 1,50 и выше.

Трудоспособное ненецкое население трех поселков (мужчины – 18–55 лет, женщины – 18–50 лет) составляет в среднем 45,5 %. Численность мужчин и женщин, относящихся к условно репродуктивному поколению (мужчины – 18–50 лет, женщины – 18–45 лет), распределена здесь неравномерно. Особенно ярко это видно на примере с. Караул, где разница между полами составляет 20%. Соотношение общей численности мужчин и женщин очень разнится в п. Усть-Порт – более 15% в сторону женщин. В дальнейшем можно прогнозировать если не увеличение, то сохранение диспропорции полов во всех трех популяциях, так как на сегодняшний день в нижних возрастных когортах – от 0 до 20 и 30 лет – численность женщин превышает численность мужчин.

Интересны показатели образовательного уровня ненецкого населения. Неграмотными в Карауле и Усть-Порту числятся всего один и два человека соответственно. Большинство населения имеет среднее образование (20,0% и 10,49%). Есть люди со средним-специальным (3,86% и 3,40%) и высшим (2,21% и 3,0%) образованием. В основном это специалисты сельских администраций, учителя, младший медицинский персонал, работники учреждений культуры. К сожалению, показатели по образованию не совсем корректны, так как из-за небрежного ведения хозяйственных книг специалистами администраций, во многих случаях графа «образование» не заполнена. В Карауле образование не указано у 61,87% ненецкого населения, а в Усть-Порту у 43,40%.

Несколько иная картина вырисовывается в с. Носок. Здесь люди неграмотные составляют 3,32% ненецкого населения, а на-

чальное образование имеют 19,21%. В большинстве случаев это люди старшего и пожилого возраста, проживающие в тундре. Людей со средним образованием здесь насчитывается 30,94%. Численность людей со средним-специальным образованием в процентном соотношении мало отличается от показателей двух других групп (3,32%), а людей с высшим образованием насчитывается всего семь человек, при общей численности ненцев в 1560 человек. Здесь показатели более полные, образование не указано всего у 11,48% населения.

Профессиональная занятость местных ненцев, по сравнению с 1960-ми гг. сильно изменилась. Полвека назад основными отраслями хозяйства на этой территории были оленеводство, рыболовство, охота. В поселках развивалось клеточное звероводство, молочное животноводство, переработка рыбы (Васильев, Симченко, 1963, с. 12–13). Сейчас большинство коренного населения трех поселков занимается неквалифицированным трудом: в Карауле – 6,57 %, в Усть-Порту – 9,36 %, в Носке – 1,85 %. Ненцы и ненки работают сторожами, прачками, посудомойками, уборщицами, нянями, рабочими, дворниками. Что касается традиционных занятий рыболовством и оленеводством, то, к примеру, рыбаками и охотниками числятся в Карауле – 1,31% населения, в Усть-Порту – 7,23%, а в Носке – 1,76%. Так как хозяйственных объединений чисто оленеводческого направления в районе исследования нет, то и в похозяйственных книгах оленеводами или пастухами не записан ни один человек. Однако судя по указанным местам проживания можно с большой долей уверенности говорить, что, например, в п. Носок, многие ненцы, у которых отсутствуют записи в графе о профессиональной занятости, являются оленеводами-частниками.

Довольно много людей числится в похозяйственных книгах безработными и неработающими. Особенно много таких в п. Усть-Порт (22,55%).

К сожалению и эти показатели не дают нам полного представления о профессиональной занятости в исследованных группах ненцев, из-за неаккуратного ведения похозяйственных книг. Особенно это касается с. Караул, где профессия не указана у 57,90% населения.

Во всех трех населенных пунктах преобладают однонациональные семьи. В Карауле русских семей (46,0%) больше, чем не-

нецких (16,40%). А в Усть-Порту и Носке обратное соотношение: 29,22% – 42,85% и 13,53% – 69,95% соответственно.

Разница в возрасте супругов в однонациональных браках населения трех поселков составляет от одного года до 35 лет. Больше всего браков, где муж старше жены, отмечено в с. Караул – 17,64%. В Усть-Порту и Носке этот показатель ниже – 10,0% и 9,09% соответственно. Браки, когда муж старше жены, являются традиционными для ненецкого общества. Это отмечено нами и у других групп ненцев (Квашнин, 1996, с. 115; 2000, с. 14; 2004, с. 125). Браки, когда жена старше мужа, встречаются реже. Например, в с. Караул из 17 однонациональных браков отмечено только 4 подобных брака, в п. Усть-Порт – 4 брака из 20, а в п. Носок – 41 брак из 220. Такие неравные браки характерны в основном для людей старшего поколения.

Национально-смешанных браков с ненцами в каждом из поселков насчитывается от 10 до 12%. В основном это браки с русскими (от 8 до 10%). Существенного размывания ненецкой крови по официальным данным не происходит. Однако этнографический опрос населения показывает, что в отдельных ненецких семьях поселковых жителей предки во втором или третьем поколении были русскими. Также трудно определить истинную национальность детей от внебрачных связей. Как правило, их записывают ненцами. В меньшей мере это относится к жителям тундры. Возраст супругов в большинстве национально-смешанных браков населения трех поселков различается от одного года до 10 лет. В отдельных случаях разница в возрасте составляет от 13 до 23 лет, а в одном случае – 32 года.

Национальность детей в смешанных с ненцами семьях определяется родителями по-разному. Например, из 50 детей в с. Караул в 10 случаях национальность записана по отцу-ненцу, а в 27 случаях – по матери-ненке, в п. Усть-Порт это соотношение выглядит как 1 – 28. В одной долганско-ненецкой семье с. Караул ребенок записан долганином.

В п. Носок все более сложно. В ненецко-русских семьях 4 ребенка записаны по национальности отца-ненца, а 8 детей – по матери-русской; в русско-ненецких семьях 20 детей записаны по отцу-русскому и только 12 – по матери-ненке. В башкирско-ненецкой семье один ребенок записан башкиром, а двое ненцами.

Видимо, для родителей в этих семьях национальность детей сейчас не играет роли, хотя льготы и дотации для представителей коренных национальностей до сих пор остаются. Подчеркнем, что все эти семьи проживают в поселках, а не в тундре.

В семьях, где оба родителя коренной таймырской национальности эта проблема, видимо, решается полюбовно. Например, в одной ненецко-долганской семье ребенок записан ненцем, а в двух долганско-ненецких семьях три ребенка записаны по отцу долганами, а два – по матери ненцами. В энецко-ненецких семьях один ребенок записан энцем, а четверо ненцами. В якутско-ненецкой семье двое детей – ненцы.

У недавно родившихся детей родители затрудняются сразу определить национальность, поэтому у них несколько лет подряд графа «национальность» в похозяйственных книгах остается незаполненной. Таких детей насчитывается в Карауле – 12, в Усть-Порту – 4, а в Носке – 26.

Нами неоднократно было отмечено, что семьи поселковых жителей и тундровиков отличаются друг от друга по числу детей. В поселках нет возможности содержать и кормить большую семью, а также можно контролировать рождаемость с помощью медицинских препаратов. В тундре все идет естественным путем: дети рождаются через каждые полтора-два года, питаются естественной пищей (материнским молоком до пяти лет, олениной и рыбой), вырастая, становятся полноценными помощниками родителям по хозяйству (Квашнин, 1996, с. 114-115; 2000, с. 12-13; 2004, с. 125).

Из табл. 2 видно, что больше всего многодетных семей зафиксировано в п. Носок, где преобладает тундровое население. Здесь 40,0% населения имеют от трех до шести детей, 3,60% – от семи и более. Самыми многочисленными являются две семьи, состоящие из 12 членов с 10 детьми каждая. Есть также две семьи с 9 детьми и три – с 8. Одиноких людей среди ненцев насчитывается больше всего в с. Караул (31,37%) и в п. Усть-Порт (29,68%). Неполных ненецких семей также больше в этих поселках.

Больших неразделенных семей у ненцев трех поселков не так много потому, что мало осталось пожилых людей. Из 51 ненецкой семьи в Карауле трехпоколенными являются 9 семей (17,64%), в Усть-Порту из 64 семей – также 9 (14,06%), а в Носке из 305 семей – 52 (17,04%).

Таблица 3

**Фамильный состав ненцев и энцев Усть-Енисейского р-на
Таймырского автономного округа на начало 1960-х гг.**

Ненцы			Энцы	
Мунгуйский с/с	Мало-Хетский с/с	Носковский с/с	Мунгуйский с/с	Мало-Хетский с/с
Береговые	–	–	–	Ашляпкины
–	–	Вэнго	–	Болины
–	–	Евай	–	–
–	Комаровы	Комаровы (Ненянг)	–	Горлашкины
Лампай	Лампай	–	–	–
–	–	Лапсуй	–	Каярины
Лырины	Лырины	–	Мирных	–
–	Марык	–	Пальчины	Пальчины
Надэр	–	–	–	–
Найвоседо	Найвоседо	–	Силкины	–
–	–	Поповы (Яр)	–	–
Пяся	Пяся	Пяся	–	–
–	–	Росляковы (Нгокатетта)	–	–
–	–	Сабы	–	–
Тапкины	Тапкины	–	–	–
Тоги	Тоги	Тоги	–	–
Тэседо	Тэседо	Тэседо	–	–
–	–	Сигуней (Сюхуней)	–	–
Ядне	Ядне	–	–	–
Ямкины	Ямкины	Ямкины (Аседа)	–	–
Яптуне	Яптуне	Яптуне	–	–
Яр	Яр	Яр	–	–

Характеризуя демографическую ситуацию у ненцев трех исследованных групп в целом можно сказать, что она развивается естественным для нынешнего времени образом. Процессы, весьма схожие с процессами у караульских и устьпортовых

Таблица 4

**Фамильный состав ненцев сельского поселения Караул
на 01.01.2009**

Сельское поселение Караул					
с. Караул	п. Носок	п. Усть-Порт	с. Караул	п. Носок	п. Усть-Порт
Ненцы с ненецкими фамилиями			Ненцы с энецкими фамилиями		
–	–	Береговые	Болины	Болины	Болины
Вэнго	Вэнго	Вэнго	–	–	Каярины
	Евай		Мирных	–	
Комаровы	Комаровы	Комаровы	–	Силкины	Силкины
–	–	Лампай	–	Турутины	–
–	Лапсуй	–	–	–	–
Лырмины	–	Лырмины	–	–	–
Надер	–	–	–	–	–
–	Найвоседо	–	–	–	–
Пальчины	–	Пальчины	–	–	–
–	Пяся	–	–	–	–
–	Сабы	–	–	–	–
–	Салиндер	–	–	–	–
Сигуней	Сигуней	–	–	–	–
Тапкины	Тапкины	–	–	–	–
Тоги	–	Тоги	–	–	–
Тэседо	Тэседо	Тэседо	–	–	–
Фефеловы	–	Фефеловы	–	–	–
Ядне	Ядне	Ядне	–	–	–
Ямкины	Ямкины	–	–	–	–
Яндо	–	–	–	–	–
Яптунэ	Яптунэ	Яптунэ	–	–	–
Яр	Яр	Яр	–	–	–

ненцев, отмечены нами у ненцев Надымского р-на ЯНАО, где довольно высок уровень урбанизации и промышленного освоения территории (Квашнин, 2004, с. 121–125, 130). Демографическое развитие ненецкой популяции п. Носок близко по показателям к развитию популяций ненцев Тазовского р-на ЯНАО, особенно к гыданской группе, с которой она граничит по р. Танама (Квашнин, 1996, с. 106–112).

Этнический и фамильный состав

Ненецкое население на исследованной территории неоднородно по своему составу. Оно делится на тех, чьи предки перекочевали в низовья Енисея с низовьев Таза в XVII–XVIII вв. и потомков переселенцев XIX–XX вв. с северо-востока Тазовского и юго-запада Гыданского п-ова. Они разделены также и по видам хозяйственной деятельности. Например, первые, к которым относятся семьи Ямкиных, Лырминых, Береговых, Лампай и некоторые другие, занимаются преимущественно рыболовством и охотой, а вторые – Тэседо, Ядне, Яптунэ, Яр – оленеводством.

На рубеже 1950–1960-х гг. наиболее значительная по численности группа ненцев проживала на территории Носковского сельсовета – 138 семей. На половину меньше было ненцев приписанных к Мунгуйскому сельсовету – 69 семей. В Мало-Хетском сельсовете насчитывалось 48 семей, больше трети из которых были потомками ассимилированных энцев. Всего 38 семей ненцев проживало на территории Воронцовского сельсовета (Васильев, Туголуков, 1960, с. 134; Васильев, Симченко, 1963, с. 9, 10, 12) (табл. 3).

Энцев на левом берегу Енисея проживает значительно меньше, чем ненцев. Большинство из них под давлением ненцев перекочевало на правобережье еще в XVII в., многие были ассимилированы. По данным конца 1950-х – начала 1960-х гг., четыре энецкие семьи Мирных и по одной семье Пальчиных проживали на территории Мунгуйского сельсовета; 12 семей, которые носили фамилии Ашляпкиных, Болиных, Горлашкиных, Каяриных, Пальчиных – на территории Мало-Хетского сельсовета (Васильев, Туголуков, 1960, с. 134; Васильев, Симченко, 1963, с. 9, 10, 12) (табл. 3).

Через полвека в низовьях Енисея произошли существенные изменения этнического и фамильного состава населения. Во мно-

Таблица 5

**Объем рыбодобычи по сельскому поселению Караул
за 2007 и 2008 гг.**

Рыбодобыча	един. измер.	2007 г.		2008 г.	
		вылов	лимит	вылов	лимит
с. Караул	тн	53,5	98,1	110,8	110,8
п. Усть-Порт	тн	8,0	37,6	87,3	87,3
п. Носок	тн	66,7	85,1	73,8	73,8
п. Байкаловск	тн	16,6	16,6	47,6	47,6
п. Воронцово	тн	45,8	106,9	140,2	140,2
п. Тухард	тн	0	0	0	0
Итого по поселению:	тн	190,6	344,3	459,7	459,7

гом, это было вызвано интенсификацией промышленного освоения территории начиная с 1970-х гг. и, связанным с этим, ростом численности приезжих разных национальностей. К смешанным с русскими старожилами ненецким семьям Байкаловых, Кошкаревых, Бычёвых, Росляковых и др. прибавились семьи Поляковых, Горбовичей, Стахив, Сактобергенновых, Бернис, Танасеску и др.

В связи с укрупнением совхозов в 1960-х гг. и реформированием хозяйств в 1990-е гг. в низовьях Енисея произошла территориальная перегруппировка ненецкого и энецкого населения. Как говорилось выше, более 15 поселков постепенно прекратили свое существование в Усть-Енисейском районе, а их население было полностью или частично переселено в другие населенные пункты.

Из табл. 4 видно как изменился этнический и фамильный состав населения трех исследованных нами групп ненцев. Из него выбыли ненецкие семьи с фамилиями Марьик, Поповы (крещеные Яр) и Росляковы (крещеные Нгокатетта), зато прибыли семьи Пальчиных, Салиндер, Фефеловых (крещеных Лампай) и Яндо. Кроме того, в состав ненцев влились семьи ассимилированных ими энцев Болиных, Каяриных, Мирных, Силкиных и Турутиных. Большинство местных ненцев знают родной язык, и очень хорошо говорят по-русски, так как часто бывают в поселках и общаются с пришлым населением. Поселковые ненцы младшего поколения родной язык знают хуже, особенно дети из смешанных семей.

Хозяйственные занятия

В начале 1960-х гг. главным хозяйственным объединением в низовьях Енисея был колхоз «Заря Таймыра». В 1961 г. общая площадь его угодий составляла 4970,6 га, из которых на оленьи пастбища приходилось 1955,4 га. В оленеводстве были заняты преимущественно ненцы, а рыболовством занимались также русские и украинцы. На звероферме работали женщины-ненки, а на молочной ферме русские. Ведущей отраслью колхоза было рыболовство. Рыбаки сдавали на заготовительные пункты более 6021 ц рыбы за сезон. Доход от рыболовства составлял около 220 тысяч рублей в год. Осенью и зимой большая часть рыбаков занималась охотой на песцов, куропаток и зайцев. Только несколько семей занимались подледным ловом рыбы. Определенный доход

приносило колхозу оленеводство. По данным на 1 января 1961 г. в стадах колхоза насчитывалось 4415 оленей. Новыми для этих мест отраслями были клеточное звероводство и молочное животноводство. На звероферме выращивали голубых песцов. На животноводческой ферме содержали 22 коровы. Работа колхозников оценивалась по количеству трудодней. Стоимость трудодня оценивалась тогда в 3 руб. Среднегодовой доход одного хозяйства составлял 1653 руб. (Васильев, Симченко, 1963, с. 13–14).

Помимо материалов, публиковавшихся в научных изданиях, где описывались успехи социалистического строительства на Севере, были и материалы закрытого характера, предназначенные для руководящих работников местных и центральных органов власти. В одном из отчетов 1963 г. о поездке на Таймыр в 1961–1962 гг. В.И. Васильев и Ю.Б. Симченко изложили свои предложения по устранению недостатков в колхозе «Заря Таймыра». Из отчета следует, что и во всех отраслях хозяйства колхоза было достаточно много проблем. Так, в рыболовстве требовалась механизация основных производственных операций рыбодобычи, нужны были плавательные средства для облова внутренних водоемов, не хватало рыбоприемных пунктов и мерзлотников. В охотничьем промысле не хватало песцовых ловушек и транспортных средств. У колхозных оленеводов не было радиостанций, а в колхозе пунктов приема и переработки замши, оленье мясо часто не доходило до потребителей в национальных поселках, не говоря

уже об окружном центре Дудинке и городе краевого подчинения Норильске (Васильев, Симченко, 2006, с. 7-9).

На сегодняшний день две трети коренного населения с/п Караул ведут традиционный образ жизни, занимаясь рыболовством, оленеводством и охотничьим промыслом. Рыболовством на территории муниципального образования занимаются не только коренные жители, но и приезжее население. Для многих из них оно является основным источником доходов и пропитания. Рыбу промышленно ловят на Енисее и его притоках, протоках и озерах. Основным сезоном промышленного лова рыбы является весенне-летний период, начинающийся с таянием льда и заканчивающийся с замерзанием рек. Зимний подледный лов практикуется в основном для удовлетворения собственных потребностей. Объем добычи рыбы отражен в табл. 5.

Как видно из табл. 5, по сравнению с началом 1960-х гг., объем добычи рыбы в районе вырос более чем в три раза в 2007 г. и более чем в семь раз в 2008 г. Сказалось увеличение материальной базы,

Таблица 6

**Состояние домашнего северного оленеводства
по сельскому поселению Караул на 01.01.2009**

Наименование с/х товаропроизводителя	Выходное поголовье оленей, голов		Получено телат, голов	Деловой выход телат на 100 январских маток	Сохранность взрослого поголовья, %	Непроизводительный отход, голов
	всего	в т. ч. важенки и нетелей				
п. Тухард, в том числе:	24042	10150	4896	61,99	87,52	2748
ОСПК «Сузун»	24042	10150	4896	61,99	87,52	2748
п. Носок, в том числе:	31294	25616	9894	38,65	78,94	6592
ОСПК «Яра-Танама»	30372	25373	9734	39,36	76,30	6592
ООО «Северная Гавань»	922	243	160	71,75	91,32	—
Итого по поселению:	55336	35766	14790	43,69	82,98	9340

улучшение орудий лова, возможностей транспортировки, переработки и хранения рыбы. Больше всего рыбы добывается в с. Караул, п. Носок и п. Воронцово, где для этого имеются необходимые людские ресурсы.

Оленеводство хорошо развито в тундрах, прилегающих к поселкам Носок и Тухард. Общее поголовье оленей, выпасаемых на территории с/п Караул, на 01.01.2009 составило 55366 голов, в том числе в Носковской тундре 30372 головы, в Тухардской – 24042 головы и в Устьпортской – 922 головы. По сравнению с 2007 годом оленей здесь стало больше на 5634 головы. В 2007 г. местные оленеводы были объединены в два оленеводческих сельскохозяйственных производственных кооператива – «Яра-Танама» (п. Носок) и «Сузун» (п. Тухард), чуть позже был образован кооператив «Северная гавань» (табл. 6).

Оленеводы Носковской тундры всю зиму кочуют на реках Яра, Танама и их притоках. Весной (в мае месяце) они начинают перегонять стада севернее, на весенне-летние пастбища к побережью Енисейского залива и Карского моря.

Зимним жилищем ненцам служит балок – небольшая кибитка, каркас которой сделанный из деревянных планок, поставлен на большие полозья и обтянут покрывками из оленьих шкур. Внутри балка на стенки натянута клеенка, для предохранения шкур от влаги. На противоположной от входа стене имеется небольшое окно. У окна стоит печь-«буржуйка», рядом низкий столик для еды. У дальней стены постелены оленьи шкуры, на которых сидят днем и спят ночью. Перевозят балок при помощи оленей. В упряжку запрягают обычно от шести до восьми голов.

В последние годы в сельском хозяйстве Таймырского района накопилось много проблем. В ежегодных отчетах об итогах социально-экономического развития отмечается, в частности, нестабильность финансово-экономического положения предприятий агропромышленного комплекса, низкая мотивация людей к занятию сельским хозяйством, значительный износ материально-технической базы сельскохозяйственных и рыбопромышленных предприятий, отсутствие налаженной системы сбыта продукции оленеводства и рыболовства и др. Эти проблемы привели к тому, что многочисленные (около 60) рыбопромыс-

ловые хозяйства с различной степенью собственности, существовавшие в поселках Воронцово, Тухард, Караул, Байкаловск, Носок и Усть-Порт, прекратили свою деятельность. В 2009 г. производственные мощности и коллективы работников большинства из них влились в кооперативы «Яра-Танама», «Сузун» и «Северная гавань».

С 2008 г., в рамках реализации постановления Правительства РФ о государственной поддержке основных направлений сельскохозяйственного производства, оленеводческим хозяйствам района стали выделять целевые субсидии для поддержки северного оленеводства в размере 155 руб. на одну голову оленя. В 2009 г. сумма субсидии увеличилась до 260 руб.

Социальное развитие

В Таймырском муниципальном районе хорошо разработаны меры социальной защиты населения, особенно коренного. Например, население, ведущее кочевой образ жизни (около 1000 чел.) в соответствии с постановлением администрации Таймырского муниципального района, с 2007 г. получает по 2000 руб. ежемесячно, на человека. Кроме того, различные материальные выплаты от 600 до 1650 руб. предусмотрены для пенсионеров, почетных граждан Таймыра, ветеранов труда, инвалидов, многодетных семей, одиноких матерей и др.

Поселки, в которых проводились исследования, застроены в основном стандартными деревянными одноэтажными четырехквартирными домами. В с. Караул имеется два двухэтажных дома, в одном из которых располагаются административные органы поселка, в другом (восьмиквартирном) живут люди. В двухэтажном доме п. Усть-Порт размещается школа-интернат.

Жилищное строительство в поселках было развернуто еще в начале 1960-х гг. На строительство домов государство выделяло нуждающимся большие по тем временам ссуды – 4500 рублей на одну семью. На эти средства можно было не только построить дом, но и обставить его мебелью и приобрести необходимую утварь (Васильев, Симченко, 1963, с. 14–15). Сейчас новых домов практически не строят. Особенно ветхие строения находятся в п. Усть-Порт.

* * *

Подводя итог, можно отметить, что этнические, социально-демографические, культурные и хозяйственные процессы, проходящие сегодня на исследованной территории, входящей в состав муниципального образования «Сельское поселение Караул», имеют, в целом, положительную направленность, несмотря на имеющиеся проблемы. Большинство ненцев продолжает вести традиционный образ жизни связанный с оленеводством и рыболовством. Здесь довольно хорошо сохраняются ненецкий язык, традиционные средства передвижения, одежда, жилище. Определенные отличия имеются между ненецкими популяциями с. Караул, п. Усть-Порт и п. Носок. В первых двух преобладает поселковое население. Третья состоит из поселковой и тундровой группы. Носковские поселковые ненцы тесно связаны с тундровиками родственными связями, часто бывают в тундре, поэтому резкого различия в культурном отношении между этими двумя группами населения не ощущается. Можно сказать, что социально-экономические, демографические и культурные процессы, проходящие у ненцев на территории сельского поселения Караул, развиваются естественным путем и во многом схожи с процессами в других районах проживания ненцев.

В дальнейшей перспективе можно прогнозировать изменение ситуации в этом районе в связи с разработками здесь нефти и газа. В большей мере это затронет Носковскую тундру, по которой пройдут нитки трубопроводов от Пеляткинского и Дерябинского газоконденсатных месторождений. Оленеводы Тухардской тундры также ощутят неудобство от строительства трубопровода от Северо-Солёнинского месторождения. Возможно, вскоре оленеводам в зимний период придется уводить свои стада южнее и западнее прежних кочевий, и даже вторгаться на территорию гыданских и тазовских ненцев, что неминуемо приведет к ухудшению отношений с соседями и локальным конфликтным ситуациям.

Литература

Афанасьева Г.М. Этнодемографическая ситуация в нешканской группе чукчей (пос. Нешкан Чукотского района Магаданской обл., 1982 г.) // Этнодемогра-

фические особенности воспроизводства народов Севера России. М., 1995. С. 52–99.

Васильев В.И. Ненцы и энцы Таймырского национального округа (очерк хозяйства, быта и этнических процессов, протекающих на Енисейском Севере) // Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера. М., 1970. С. 106–163.

Васильев В.И., Симченко Ю.Б. Современное самодийское население Таймыра // СЭ. 1963. № 3. С. 9–20.

Васильев В.И., Симченко Ю.Б. Поездка в Таймырский национальный округ // Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1963–1980 годы. М., 2006. С. 7–14.

Васильев В.И., Туголуков В.А. Этнографические исследования на Таймыре в 1959 году // СЭ. 1960. № 5. С. 128–141.

Долгих Б.О. Езда на собаках у русского старожильческого населения низовьев Енисея // Краткие сообщения института этнографии. 1959. Вып. XXXV. С. 25–37.

Квашнин Ю.Н. Этнодемографические характеристики населения национальных поселков Тазовского района Ямало-Ненецкого автономного округа // Современные тенденции репродуктивных процессов у народов Севера (социально-демографический аспект). М., 1996. С. 100–209.

Квашнин Ю.Н. Сравнительные социально-демографические характеристики народов Западной Сибири (ненцы, ханты, сибирские татары) // Этнодемографический сборник. Народы Севера России. М., 2000. С. 5–75.

Квашнин Ю.Н. Этнические процессы и хозяйство у коренного населения Надьинского района ЯНАО // Вестник археологии, антропологии и этнографии. № 5. 2004. С. 120–130.

Квашнин Ю.Н. Особенности развития этнических и социально-экономических процессов в низовьях Енисея в XX-начале XXI в. // Вестник археологии, антропологии и этнографии. № 10. 2009. С. 102–112.

Люди оленьего края (Усть-Енисейский район). Красноярск, 2005.

Марков С. Земной круг. Книга о землепроходцах и мореходах / Избранные произведения в двух томах. Т. I. М., 1990.

Миллер Г.Ф. История Сибири. Изд. 2-е, дополненное. Т. II. М., 2000.

Обдорский край и Мангазея в XVII веке / Сборник документов. Екатеринбург, 2004.

Пика А.И. Этнодемографическая ситуация в энурминской группе чукчей (пос. Энурмино Чукотского района Магаданской обл., 1982 г.) // Этнодемографические особенности воспроизводства народов Севера России. М., 1995. С. 23–51.

Предтеченская Н.А. Последнее селение Енисейской губернии // Музейный вестник. Вып. 4–5. Дудинка, 2005. С. 32–58.



Село Караул (Фото автора, 2009 г.).



В поселке Носок (Фото автора, 2009 г.).



На стойбище рыбаков в районе фактории Яра-Танама (Фото автора, 2009 г.).



Стадо домашних оленей в носковской тундре (Фото автора, 2009 г.).



Балок – зимнее жилище оленеводов и рыбаков (Фото автора, 2009 г.).

Д.В. Воробьев

**«ДИКОВКА» В ЧИРИНДЕ –
ПРОМЫСЕЛ ДИКОГО СЕВЕРНОГО ОЛЕНЯ
В XXI СТОЛЕТИИ**

Ю.Б Симченко неоднократно обращался к изучению культуры охотников на дикого северного оленя (*Rangifer tarandus*). Пожалуй, этой научной тематикой он интересовался наиболее глубоко. В предшествующей работам Ю.Б. Симченко этнографической литературе об охоте на дикого северного оленя различных народов Севера Евразии существует немало упоминаний, впрочем, часто отрывочных и разрозненных. Тем не менее, прежде ни один автор не проводил углубленного комплексного исследования всей совокупности черт, присущих этой культуре. Речь идет о наиболее значимой монографии исследователя, где проводится детальная реконструкция циркумполярной дооленоводческой культуры населения тундровой зоны Евразии. Автор сразу подчеркнул, что данная реконструкция «сводится к восстановлению основных элементов культуры охотников на дикого северного оленя» (Симченко, 1976, с. 4). Именно северный олень, будучи наиболее важным компонентом системы жизнеобеспечения, выступает в качестве культурной детерминанты, вокруг которой сконцентрированы все направления исследования.

Адаптивную стратегию охотников на оленя следует рассматривать как специализированную, имеющую лишь небольшую долю генерализации, при которой это животное являлось доминирующим ресурсом по отношению ко всем остальным. Как убедительно показал Ю.Б. Симченко, в условиях сравнительно небогатой тундровой фауны охота на других животных и птиц, а также рыболовство и сбор дикорастущих растений имели исключительно вспомогательное значение (Симченко, 1976, с. 102-104).

В силу своих научных интересов, а также для того, чтобы получить возможность провести реконструкцию, исследователь изучал системы традиционного жизнеобеспечения тех групп або-

ригенного населения Севера Евразии, которые в той или иной степени являются потомками древних охотников дооленоводческого периода. Исследования показали, что и у них охота на дикого северного оленя превалировала над другими занятиями (Симченко, 1992, с. 9-19).

Помимо адаптивно-промысловой составляющей в работе рассматриваются и другие стороны циркумполярной культуры – этногенез, социальное устройство и мировоззрение охотников на оленей, но для моего исследования в первую очередь представляет особую важность именно сфера жизнеобеспечения – особенно все стороны и нюансы промысла мигрирующего дикого оленя. Древняя культура охотников на северного оленя, в первую очередь благодаря работам Ю.Б. Симченко, исследована достаточно полно.

Охота на этих животных различными народами Севера, начиная с эпохи российской колонизации и заканчивая серединой и даже третьей четвертью XX в., тоже не совсем была обойдена вниманием исследователей. Особенно следует отметить монографию В.И. Дьяченко, где в отдельной главе подробно проанализирована охота на дикого северного оленя аборигенным населением, осваивавшим тундровые и лесотундровые территории между реками Хатанга и Лена (Дьяченко, 2005, с. 120-178.). Однако при этом современная культура охотников на дикого северного оленя в Старом Свете, насколько мне известно, углубленно не исследовалась, и в отличие от проблем оленеводства данная тематика освещена в литературе весьма слабо. В качестве исключения можно назвать еще одну работу В.И. Дьяченко, посвященную современной культуре попирайских долган (Дьяченко, 2005а, 92-108). (Я не исключаю, что на эту тему могут существовать специальные работы, которые мне неизвестны).

В работах исследователей нашла отражение проблема дикого оленя как фактора негативного воздействия на оленеводческое хозяйство (Гулевский, 1993¹, с. 96, 190; Йернслеттен, Клоков, 2002–2003, с. 58–66; Клоков, 2004, с. 55–58, 62–63, 77–93; Плужников, 2006, с. 38–44). Иногда дается краткая история промысла диких оленей с 1960-х гг. по настоящий момент (Клоков, 1997, с. 36-42;

¹ Следует подчеркнуть, что именно Ю.Б. Симченко был инициатором и руководителем данной работы © Прим. ред.

Клоков, 2004, с. 77-93). Представляет интерес статья Н.В. Плужникова, где в заключительной части ставится вопрос о переходе от оленеводства к охоте на дикого оленя в советский и постсоветский периоды (Плужников, 2006, с. 56-59). Однако в этих трудах охота на дикого оленя не является основным объектом исследования, а рассматривается попутно в комплексе с другими проблемами, в особенности с проблемами домашнего оленеводства. Помимо этого в подавляющем большинстве работ рассматривается то, как обстоят дела с этим промыслом на территории Таймыра у нганасан и долган, то есть в центральном и северном секторе мест обитания мигрирующего тундрового северного оленя. Тогда как подробных сведений о том, что представляла прежде и представляет собой сейчас охота на этого зверя в местах зимовок стад, в южном лесном секторе его обитания на севере Эвенкии, мне не удалось обнаружить вовсе. В различных работах попадались лишь общие упоминания, что северные эвенки практиковали охоту на ходового северного оленя, когда он приходил сюда зимовать, но не более.

В данной статье я попытаюсь хотя бы отчасти заполнить эту лакуну, рассмотрев роль «диковки»² в современном жизнеобеспечении эвенков Чиринды, базируясь, главным образом, на своих полевых материалах, собранных в период с сентября по ноябрь 2009 г.

Поселок Чиринда находится за пределами полярного круга в северной части Эвенкийского района Красноярского края (на севере бывшего Илимпейского района Эвенкийского АО) в бассейне реки Котуй. Он расположен на южном берегу одноименного озера, от которого он и получил свое название. Население поселка насчитывает около 240 человек, приблизительно, две трети ко-

2 Термины «диковка» – охота на диких оленей – и «диковать» – охотиться на диких оленей – широко распространены на Севере Красноярского края и других северных регионов. В.А. Туголуков понимал под ними охоту на всех крупных копытных, включая лося (Туголуков, 1960, с. 159), но эвенки Чиринды четко различают диковку и охоту на лося. Не вызывает больших сомнений, что эти термины возникли как некое противопоставление охоты на диких оленей практике домашнего оленеводства. В настоящий момент оленеводство в Чиринде практически утрачено, но охота на северного оленя по-прежнему именуется исключительно «диковка». В данной статье я также буду называть промысел дикого оленя «диковкой», подчеркивая его отличие от других типов охоты.

торых составляют эвенки. Помимо эвенков здесь живут есеейские якуты, русские и единичные представители других народов России. В географическом отношении территории, осваиваемые жителями Чиринды, расположены на стыке двух областей – Котуйской возвышенности и юго-восточной части плато Путорана (Абаимов, Бондырев, Зырянова, Шитова, 1997, с. 10). В целом для данной местности характерен горно-таежный ландшафт. Участки лиственного леса чередуются с не очень большими участками тундры. Хребты, вытянутые в меридиональном направлении, именуемые здесь гольцами, и отдельно стоящие достаточно высокие горы (в среднем 700-1000 м высотой) сменяются низменными распадками. Горы, как правило, покрыты лиственным лесом, и только вершины представляют собой открытые каменистые участки (также гольцы).

Люди живут здесь, главным образом, за счет промыслового хозяйства – охоты на мигрирующего дикого северного оленя (*Rangifer tarandus sibiricus*), рыболовства и сбора ягод (брусника, голубика, морошка). Значение промысла пушных зверей в настоящий момент существенно снизилось, оленеводство практически утрачено.³

Основой жизнеобеспечения следует признать именно диковку, так как этот вид хозяйственной деятельности имеет большое пищевое значение и одновременно является главным источником денежных доходов людей, а остальные перечисленные здесь виды деятельности допустимо рассматривать как вспомогательные. Даже невзирая, может быть, на некоторую неуместность такого сравнения, отмечу, что стратегия жизнеобеспечения современных «диковщиков» столь же в большей степени специализирована, нежели генерализована, как это было и в системе жизнеобеспечения древних охотников на оленя, реконструированном Ю.Б. Симченко.

3 По рассказам местных жителей, в Чиринде существует только одна состоящая из нескольких человек «родовая община», занимающаяся оленеводством. Ее пастбища расположены за рекой Котуй, приблизительно в сорока километрах к западу от поселка. Оленеводы посещают поселок очень редко и для поездок зимой пользуются не оленным транспортом, а снегоходами. Летом добираются пешком, в последнее время на квадроцикле (ПМА 2009). Посетить оленеводов мне не удалось.

В данной статье я попытаюсь на примере одной группы охарактеризовать наиболее важные черты современной культуры охотников на дикого северного оленя.

По-видимому, в районе Чиринды охота на дикого оленя практиковалась всегда. В связи с этим необходимо сказать несколько слов о формировании сообщества, населяющего поселок. Информация по этому вопросу выглядит несколько противоречивой. Так, в материалах, собранных в конце 80-х гг. XX в. утверждает, что поселок Чиринда был основан не более двадцати лет назад, а до этого чириндинские эвенки жили в поселке Ессей совместно с якутами (Лукьянченко 1995, с. 67). Получается, люди стационарно поселились здесь, приблизительно в конце 60-х гг. XX в.? Однако согласно материалам исследований именно этого периода, поселок Чиринда был организован в середине XX в. путем слияния Чириндинского и Муруктинского колхозов. В результате люди из района озера Мурукта были переселены в Чиринду (Савоскул, 1970, с. 184). Исходя из этого, можно сказать, что поселок существовал и ранее. Мои информанты, ссылаясь на рассказы представителей старшего поколения, также говорили о переселении сюда людей из Мурукты, чему, якобы, предшествовал сход, на котором старики приняли решение обосноваться на берегу озера Чиринда (ПМА 2009). Как бы там ни было, автохтонное население в различные хронологические периоды тяготело к району этого озера. В XVIII-XIX вв. в этой местности, а также на озерах Мурукта и Дюпкун, проходили особенно интенсивные контакты эвенков с ессейскими якутами (Савоскул, 1970 с. 182). Упоминания о Чириндинской территориальной группировке эвенков конца XIX – начала XX вв. содержатся в работе В.А. Туголукова (Туголуков, 1985, с. 127, 129, 132).

Уже, по-видимому, в конце XIX здесь существовало постоянное селение, «где жил князь Илимпейской тундры», которое не потеряло своего значения и в конце 20-х гг. XX в. (Макаров, 2005, с. 50). Вне всякого сомнения, при такой высокой для северо-таежных и лесотундровых территорий Средней Сибири плотности населения, диковка должна была здесь вестись интенсивно, пусть даже она по каким-то причинам значительно слабее была отражена в материалах Приполярной переписи 1926-1927 гг., чем оленеводство и рыболовство. Безусловно, необходимо учитывать,

что люди тяготели к озеру настолько, насколько вообще правомерно говорить о тяготении к определенной местности на севере Эвенкии, где хозяйства эвенков и якутов в течение года передвигались на огромные расстояния (Андерсон, 2005, с. 15). Тем не менее, «принцип тяготения» в данном случае представляется мне важным в связи с охотой на дикого оленя, поскольку современные жители Чиринды в настоящий момент не ведут кочевой образ жизни, а оседло живут в поселке, и пространство их диковки во многом ограничено мощностью мотора и объемом бензобака снегохода «Буран».

Имеющиеся у меня сведения, касающиеся географии диковки в конце XX – начале XXI вв. в этом регионе, также несколько противоречивы, как и в случае с основанием поселка. В литературе и местных СМИ часто упоминается, что охота на дикого оленя является основным занятием эвенков поселков Чиринда и Эконда (Лукьянченко, 1995, с. 67, 69; Официальный портал «Красноярский край»), а также ессейских якутов. Согласно информации, размещенной на официальном сайте Эвенкийского муниципального района, в Эвенкии ежегодно добывается 5–7 тысяч диких северных оленей. Большинство хозяйств, занимающихся этим промыслом, находится в районе малых сел Эконда, Ессей и Чиринда (Официальный сайт «Эвенкия»). Есть данные, что промысел дикого оленя, проводившийся в этих поселках, играл существенную роль в экономике Эвенкии в 1970-1980-е гг. (Народы Советского Севера..., 1991, с. 212). Однако сами чириндинцы придерживаются несколько иной точки зрения, согласно которой настоящей диковкой занимаются в Чиринде и Есsee, но не в Эконде.

В случае с Есsee не возникает вопросов, поскольку культура жизнеобеспечения двух этих поселков действительно обладает значительным сходством. В силу географического положения поселков и особенностей перемещения в пространстве диких оленей чириндинские и ессейские диковщики могут вести промысел на одних и тех же территориях:

«Ессейские якуты на Гонгду и соседние озера приезжают в марте диковать. В избушках чириндинских живут, у них, ведь, в Чиринде родственники есть. Дикий весной с юга идет, до Есsee поздно доходит, вот они его встречать и едут» (ПМА 2009).

Таким образом, в представлениях эвенков Чиринды эсесские якуты – это такие же диковщики, как и они сами, тогда как эвенки Эконды оцениваются ими в этом контексте несколько иначе:

«Дикий кусками идет. Доходит до озер Воеволи и там зимует, до Туры не доходит. Но иногда он направление меняет. Недавно был год, когда он в Эконду пришел, а там растерялись, не знают, что с ним делать. Они так, как тут, диковать не умеют, сохатого и местного дикого добывают» (ПМА 2009).

Или:

«В Эконде лентяи живут, только для себя охотятся, а здесь эвенки быстрые, оборотистые. Диковка – это азарт. А в Эконде что? Дикий до них как-то пару раз доходил, так они не знали с какой стороны к нему подойти. Кто-то за день восемь голов стрельнул – уже герой. А в Чиринде восемь за день – это вообще ничего» (ПМА 2009).

Подобные высказывания свидетельствуют о том, что верховья северных притоков Вилюя, где расположена Эконда, не входят в ареал постоянной ежегодной миграции таймырского оленя, но отдельные «куски» в последнее время изредка стали туда заходить. Причем, судя по словам чириндинских диковщиков относительно «лени» и «неумения» экондинских охотников, «куски» не слишком маленькие. Несомненно, люди, которые прежде всегда охотились на одиночных животных или группы из нескольких голов, но не имеющие навыков охоты в условиях миграции больших стад, действительно неинного растерялись, столкнувшись с этим новым для них явлением. Подобную ситуацию хорошо иллюстрирует рассказ эвенка-охотника из Советской речки. Жители этого поселка, расположенного в верховьях реки Турухан – левого притока Енисея – также охотятся на лесных «местных» лесных диких оленей, на поиски которых они отправляются на оленьих упряжках, а сами поиски порой длятся несколько дней (Воробьев, 2007, с. 177). Часть населения – «лесные» – ведет кочевой образ жизни, посещая поселок лишь несколько раз в году (Воробьев, 2007, с. 165). Это позволяет говорить о большей сохранности у них традиционной культуры, в том числе и культуры жизнеобеспечения, чем в Чиринде, где все население постоянно живет в поселке. Мигрирующий олень на эту территорию, как правило, не заходит,

но редкие исключения все-таки бывают, как это произошло в первой половине 1990-х гг.:

«В тундре лед большой был, мелеле сюда приходили. Это морские ходовые низкорослые дикие. Они на местного дикого не похожи. Худые пришли – жирные ушли. Смешались с нашими, и теперь у нас олени хуже стали. Они какие-то сумасшедшие были – больные наверно. Я по следам смотрел, один передние ноги согнул и так, как на коленях, очень долго шел» (ПМА 1999).

Анализируя этот рассказ, сразу надо отметить, что олени, как известно, наилучшую форму приобретают именно осенью к периоду гона во время передвижения на юг в лесную зону, тогда как весной, двигаясь обратно на север, а также летом, они пребывают не в самых лучших физических кондициях. Поэтому они вряд ли могли прийти осенью «худыми», а весной уйти «жирными». Даже если принять во внимание лед в тундре, не позволяющий оленям полноценно кормиться, все равно должно быть наоборот. Мой собеседник, будучи очень опытным охотником, попросту не мог этого не знать. Кроме того, он ни слова не сказал об охоте на *мелеле*, а сконцентрировал свое внимание на различных сторонах их «необычности», выражая тем самым свое удивление этим странным и новым для него явлением. При этом насыщенные интересными подробностями рассказы об охоте на лесного дикого оленя от этого информанта мне доводилось слышать не раз. По всей вероятности, реакция охотников Эконды на неожиданное появление большого количества диких оленей была аналогичной.

Итак, слова информантов позволяют предположить, что, вероятнее всего, содержащиеся в официальных документах и литературе сведения, согласно которым охота на дикого оленя является основным занятием эвенков Эконды, следует признать не совсем верными. По крайней мере, она не имеет там такого большого значения, как в Чиринде и Есее. Побывавший в Эконде в 1950-е гг. В.А. Туголуков назвал охотничий промысел наряду с оленеводством важнейшим занятием местных эвенков. К этому промыслу в частности относилась охота на дикого оленя, «значительные стада которого имеются в северо-восточной части Эвенкийского национального округа» и лося (Туголуков, 1960, с. 157). Однако речь в данном случае, вероятнее всего, идет о лесном диком северном олене, а не мигрирующем тундровом.

Подтверждением этому служит наиболее распространенный способ охоты, заключающийся в следующем: «...дикий олень при обнаружении следа добывается “скрадом”; собака при этом играет особенно важную роль, задерживая животное на месте и отвлекая его внимание от охотника на себя» (Туголуков, 1960, с. 159). Несомненно, это описание охоты именно на одиночных животных. При этом сезонные миграции диких оленей в статье В.А. Туголукова не упоминаются вовсе.

Наверно, по поводу моих выкладок можно высказать возражения, состоящие в том, что полевые материалы могут быть репрезентативны только при условии получения их от представителей обеих групп. Может быть, чириндинские эвенки пристрастны к своим соседям и потенциальным конкурентам из Эконды и, отзываясь о них с легким пренебрежительным оттенком, хотят сказать: «Они, все-таки не такие как мы, они другие».⁴ Я не был в Эконде и поэтому не мог наблюдать ситуацию воочию, но, наверняка, они сказали бы о чириндинских нечто подобное. Однако думаю, в случае с диковкой правомерно полагаться на данные, полученные исключительно в Чиринде. Похоже, они, по сути, не искажают действительность. Это подтверждают следующие слова информанта, прилетевшего в Чиринду из Туры поохотиться во время отпуска и не являющегося носителем этнических стереотипов эвенков:

«Хорошо, что ты в Чиринду, а не в Эконду поехал. В Эконде все обленились, никто не охотится. Живут за счет завоза и пособий, только требую и просят. Эконда – это головная боль администрации. Ее даже закрывать хотели. И надо было бы закрыть, людей в Чиринду переселить. Пусть дикуют» (ПМА 2009).

В данном случае принципиальное значение имеет последняя фраза, недвусмысленно указывающая на различное положение с диковкой в Чиринде и Эконде. Для того чтобы иметь возможность диковать, сначала нужно переселиться в Чиринду.

Даже в двух основных «центрах диковки» – Чиринде и Есее – охотники отмечают существенные локальные вариации в этом промысле:

4 Подобные представления в отношении «южных эвенков», живущих в поселках на Нижней Тунгуске, выражены еще сильнее (ПМА 2009)

«Всего есть два поселка, снабжающих Эвенкию, да и весь Красноярский край оленьим мясом. Это Чиринда и Есеей. Чиринда по сравнению с Есееем очень выгодное расположение занимает. В Есеей дикий раньше приходит, еще до буранного сезона, а пешком плохо диковать. Еще там вокруг поселка открытые пространства, а дикий их не любит. А когда снег выпадает, то дикий уже в районе Чиринды находится. Он и зимой здесь иногда держится, дальше на юг не идет, а в Есеее зимой диких, считай, нет, только случайные одиночки попадают» (ПМА 2009).

В то же время можно услышать рассуждения следующего содержания:

«Есеейские могут дикого развернуть. Когда дикие идут, они охотиться начинают, гоняют и могут этим изменить направление движения табунов. Это случайно, но они могут пройти очень далеко от Чиринды» (ПМА 2009)

Итак, в Эвенкии сезонной массовой диковкой занимаются жители только двух заполярных поселков – Чиринды и Есеея, а именно, тех мест, до которых в своей массовой осенней миграции на юг доходит таймырский тундровой дикий олень.

Направления миграций оленей и ареал «диковок»

Подсчеты биологов свидетельствуют, что численность Таймырской популяции дикого северного оленя на протяжении второй половине XX в. неуклонно росла. В 1959 г. насчитывалось не менее 100 тыс. оленей. Оценки разных исследователей на 2000–2003 гг. колеблются от 450–500 тыс. до 1 млн. и даже приблизительно до 1,2 млн. животных (Клоков, 2004, с. 80–81; Йернслеттен, Клоков, 2002–2003, с. 60), но все они единодушно говорят об этой популяции как самой большой в России.

Сами охотники дают сходные по своей сути оценки:

«У нас здесь таймырский дикий. Популяция таймырского дикого самая крупная – до миллиона двухсот тысяч голов. Ученые говорят – чуть больше будет, и мор начнет. Обязательно надо отстреливать в год триста тысяч голов. А в Эвенкии отстреливается в год десять тысяч легально, десять тысяч нелегально, и на Таймыре около шестидесяти тысяч. Это мало. А чиновники дают лицензии только на десять тысяч голов на всю Эвенкию»

Они говорят, что оленьчиков обижать нельзя. Вот такая глупость получается» (ПМА 2009).

Безусловно, в оценке общей численности оленей не обошлось без знакомства информанта-диковщика с посвященной дикому северному оленю специальной литературой, но утверждения относительно количества особей, добываемых в Эвенкии, он, явно, сделал, базируясь на своих знаниях и опыте. Выкладки биологов относительно необходимости ежегодного отстрела довольно большого количества особей, удивительным образом совпадают с интересами диковщиков, для которых увеличение объема добычи напрямую связано с улучшением их благосостояния.

Сообщения информантов преклонного возраста также в целом соответствуют динамике увеличения поголовья дикого оленя:

«Раньше, в пятидесятые-шестидесятые годы наверно, диких здесь почти не было. Рыбой жили, сохатого иногда добывали. Местных оленей было немного. Они смирные, их скрадывали. Потом только морские дикие стали приходить. Они не такие смирные, но их тоже скрадывать можно» (ПМА 2009).

Вероятно, в связи с возрастанием поголовья олени увеличили протяженность своих сезонных миграций в южную сторону, вытеснив тем самым отсюда лесную морфу дикого северного оленя. Однако это вовсе не означает, что прежде олени никогда не приходили в эту местность. Наверняка, протяженность миграций на протяжении нескольких последних столетий вполне могла варьироваться в зависимости от самых разных причин.

Известно, что одна часть таймырского стада зимует в районе гор Путорана (центральная зимовочная область), а другая на севере Эвенкии и в Западной Якутии (восточная зимовочная область). С 1960 до конца 1970-х гг. большая часть поголовья зимовала в центральной области. В результате интенсивной осенней охоты на Таймыре на переправах через реку Пясина в конце 1970-х – в 1980-е гг. олени изменили миграционные пути, и большая часть животных стала зимовать в восточной области (Клоков, 2004, с. 80). По данному поводу могу только сказать, что плато Путорана по большей части расположено на севере Эвенкии, поэтому правильнее следовало бы локализовать восточную зимовочную область на северо-востоке Эвенкии. В то же время, по данным, которыми пользовался Ю.Б. Симченко, на территории Эвенкии зимует

западная группа таймырского стада: «В середине октября-ноября олени появляются у вершины р. Аякли <...> рассредоточиваются к западу от озера Ессей на равнине. До выпадения Глубокого снега находятся в бассейне р. Чангады <...> С увеличением снегового покрова олень уходит в горный массив Путоран по долинам рек. Олени здесь идут цепочкой <...>, следуют в западном и северо-западном направлениях». Восточная группировка зимует в среднем течении р. Котуй и в феврале-марте направляется в низовья Хеты и Хатанги» (Симченко, 1976, с. 80). Впрочем, Котуй в своем среднем течении протекает как раз по крайнему северо-востоку Эвенкии. Согласно этому описанию получается, что олени западной группы проходят в районе оз. Гонгда – важнейшего рыболовного водоема и частого места диковок чириндинских эвенков, но до оз. Чиринда (это 30 км на юг) не доходят. Возможно, в начале 1970-х гг., когда Ю.Б. Симченко писал свою работу, так оно и было, но в настоящий момент олени проходят значительно дальше на юг, чему мне довелось быть очевидцем.

К востоку от Таймыра расположен ареал Лено-Оленекской якутской популяции дикого северного оленя. Считается, что Лено-Оленекская популяция занимает территорию между реками Анабар и Лена. Одновременно территория между реками Анабар и Оленек представляет собой восточную область зимовочного ареала Таймырской популяции. Поэтому 7–8 тыс. таймырских животных ежегодно пополняют Лено-Оленекскую популяцию (Клоков 2004, с. 83). Существуют и иные данные, полученные Н.В. Плужниковым непосредственно от анабарских оленеводов. Согласно им, таймырская и якутская популяции дикого оленя разделены широкой полосой тундры, и зона обитания якутского оленя начинается с восточного берега реки Анабар (Плужников 2006, с. 54–55.).

От чириндинских диковщиков часто можно слышать рассуждения, основанные на их собственном богатом опыте, наблюдениях и представлениях. По их мнению, существуют разные олени, и одни не похожи на других.

По рассказам одного из информантов, он дикует, в основном, на территориях к востоку (с-в – ю-в) от Чиринды. О гористых территориях западнее Чиринды он говорил гораздо меньше, но про диких оленях тех мест сказал следующее:

«На западе гольцов много. Там Поповский голец, Томпоковский голец, севернее Мороловский голец. Западнее уже бассейн Кочечума. Там озер мало, гор много. Там уже другие дикие идут. Это какие-то другие дикие» (ПМА 2009).

Другие информанты, напротив, предпочитали диковать именно в гольцах на западе: *«Много диких вдоль Мороловского гольца идет, по обоим склонам гольца мимо реки Хекчекит, далее через Гонгду или стороной слева проходят. Часто по озеру Гаяки проходят <...> После Гаяки им Петуховские тундры переходить приходится, а потом на Томпоковский голец выходят. Этих-то диких чириндинские и стреляют. Еще диких много в районе Дюккуна по верховьям Котуя идет, но их чириндинские не стреляют, потому что смысла нет. Далеко. Настреляешь – а вывозить как? Там и бросишь. А на востоке – за Кайо – гарник. Там оленю мало корма. Оттуда меньше диких проходит. Там не дюпкунские дикие, там другие – ессейские дикие. Они со стороны Ессея идут. Ессейский дикий всегда стороной за Котуем проходит. Мы чаще на дюпкунского охотимся» (ПМА 2009).*

Все охоты на дикого оленя, которые мне довелось наблюдать самому в конце октября – первой половине ноября 2009 г., велись на животных, выходивших к озеру Гонгда именно с северо-востока, со стороны Ессея.

Итак, жители Чиринды охотятся на оленей и западной, и восточной группировок таймырской популяции. Одни информанты подробно рассказывают о своих диковках на западе – на Мороло и Томпоковском гольце, а оленей, идущих с востока, упоминают лишь вскользь, отмечая, что это – другие олени. От других информантов, напротив, можно получить подробное описание особенностей ландшафта и топонимии менее возвышенных озерных районов к востоку от Чиринды и далее правобережья Котуя. Ими упоминались река Колды, озеро Комеско и еще многочисленный ряд топонимов:

«Озер там много, гор почти нет. Если местности не знаешь, заблудиться легко» (ПМА 2009).

Все эти знания были получены, главным образом, именно в процессе диковки. Вероятно, охота на «ессейского» дикого, все-таки, не менее популярна, чем на «дюпкунского».

Думаю, разделение эвенками Чиринды диких оленей на две категории (дюпкнские и ессейские) и представления о неких различиях между ними согласуется с исследованиями биологов, разделяющих таймырскую популяцию на две подгруппы (западную и восточную). Наряду с этим, как уже было сказано, «другими» также называют оленей, идущих значительно западнее в верховьях Кочечума, и промысел которых не ведется. Возможно, именно они относятся к западной группировке. В то же время, как отметил Ю.Б. Симченко, олени, проходящие рядом с Есеем в бассейне реки Чангады, относятся как раз к западному ответвлению стада, а олени восточного ответвления зимуют на территории Якутии.

Приход оленей может быть как ранним, так и поздним в зависимости от года. В 2009 г. первые следы диких были обнаружены 17 сентября на юго-западном берегу озера Гонгда. Сразу возникло предположение:

«На Чангаде, похоже, уже стреляют. Скоро здесь будет. А это пока только первые небольшие куски идут. Скоро пойдёт».

Но первый дикий в Чиринде был добыт значительно позже – 1 октября. Плывущего по озеру оленя заметили проверявшие сети рыбаки. И только 26 октября первые «куски» появились на озере Гонгда, через два дня их обнаружили в окрестностях Чиринды. Диковка началась.

«Диковка» и локальная экономика

Общеизвестно, что охота на дикого северного оленя у многих народов тундры и лесотундры являлась основой жизнеобеспечения вплоть до сравнительно недавнего времени. При этом продукция данного промысла, в отличие от добычи пушнины, не имела товарного значения, а шла исключительно на внутренние нужды (Народы Советского Севера ... 1991, с. 59). В настоящий момент считается, что в отличие от Канады и Аляски охота на дикого северного оленя в России носит в большей степени товарный, нежели потребительский характер (Клоков, 2004, с. 84). Созданные советской властью на Таймыре колхозы, затем совхозы, изначально были ориентированы на крупно-табунное оленеводство, а дикого оленя оленеводы добывали самостоятельно для личного потребления. Только начиная с начала 70-х гг. XX в., увлечение поголовья

послужило причиной переориентации экономики на массовый товарный промысел этих животных. В 1990-е гг., в связи с трудностями вывоза и сбыта продукции, товарное значение промысла несколько снизилось (Клоков, 1997, с. 37; Клоков, Хрущев, 2004, с. 95; Плужников, 2006, с. 38). Однако насколько справедливо утверждение о преобладании товарной составляющей в этом промысле для других регионов, где проходят миграции тундрового северного оленя, в частности для севера Эвенкии? Собранные в Чиринде материалы позволяют осветить этот вопрос.

На мой взгляд, рыночные отношения, базирующиеся на добыче копытных, представляют собой если не уникальную, то достаточно редкую практику. Пожалуй, везде, где северный олень позволял это делать, его промысел играл преобладающую роль в натуральном сегменте жизнеобеспечения, а источником привозных продуктов, предметов промышленного производства и денег, что также относится к сфере жизнеобеспечения, была охота на пушных зверей. В таежных и лесотундровых районах Канады охота на карибу как компонент системы жизнеобеспечения, как правило, преобладала над пушным промыслом. Очень ярко ситуацию иллюстрируют материалы по северо-восточному сектору полуострова Лабрадор, где для индейцев инну карибу/северный олень был не менее важен, чем северный олень/карибу для населения лесотундры Старого света. Автобиография охотника инну Матье Местокошо, рассказанная им антропологу Сержу Бушару, представляет собой не что иное, как почти непрерывный перечень охот на карибу. Повествуя о временах своей молодости, пришедшейся на 20-е гг. XX в., рассказчик вспомнил, как после удачной охоты на карибу, его семья, сделав большие запасы мяса, поменяла место стоянки:

«Мы оставались там месяц, – вспоминает Матьё Местокошо, – Мы охотились на оплачиваемых (пушных – Д.В.) животных, теперь, когда карибу были мертвы. У нас были большие запасы мяса, и все шло хорошо. Это было хорошее время» (Bouchard, 1977, p. 114).

То есть, только после удачной охоты на карибу, когда у них появилось достаточно еды, они смогли позволить себе роскошь заняться трапперством. Несомненно, в данном случае охота на карибу представляет собой натуральный сегмент жизнеобеспе-

ния. Она является основным источником пропитания, шкур для пошива одежды и прочих многочисленных нужд. Охота на пушных зверей представляет собой товарный сегмент жизнеобеспечения и, по-видимому, в данном случае второстепенный. Подобные реалии характерны для большинства сообществ северной тайги, ведущих промысловое хозяйство. В.И. Дьяченко, анализируя охоту на дикого оленя в Лено-Хатангском регионе, юго-западный сектор которого географически и по природным условиям обладает относительным сходством с регионом Чиринды, дал описание промысла этих животных самострелами. Самострелы устанавливались в окнах проходах изгородей длиной в несколько километров. Попутно с этой деятельностью охотники на оленей вели промысел песцов, подходивших к изгородям в поисках пищи (Дьяченко, 2005, с. 169). Олени добывались в основном для собственного потребления, а шкуры песцов шли на обмен.

На современном этапе в Чиринде можно наблюдать чем-то похожую, но в то же время принципиально иную ситуацию. Именно диковка, а не пушной промысел, является здесь как раз важнейшим компонентом товарного сегмента жизнеобеспечения, поскольку именно это занятие приносит большинству населения денежные доходы, и доходы относительно неплохие. Таким образом, два вида промысловой деятельности в качественном отношении поменялись местами. Однако при этом диковка, может быть, даже стала играть в чем-то еще более существенную роль, чем прежде. Будучи важнейшим источником доходов, она также сохранила свое первостепенное значение в одной из сфер натурального сегмента жизнеобеспечения, а именно – в сфере источника пищи. Мясо дикого оленя по-прежнему остается главным пищевым продуктом в течение всего года. Рыба, ягоды и различные покупные продукты, как мне представляется, существенно уступают в этом плане данному продукту. Летом, когда оленей нет, добытое весной мясо продолжает оставаться самой распространенной едой. Оно хранится в глубоких «ледниках» и даже в условиях вечной мерзлоты к сентябрю успевает слегка подпортиться. Осень 2009 г. выдалась в Чиринде очень теплой и в конце сентября – начале октября мясо в ледниках было покрыто сверху бело-зеленоватым налетом. За неимением другого все ели его:

«Видишь, какое мясо зеленое. Ничего не поделаешь, пока дикий не придет, его есть будем. Другого нет» (ПМА 2009).

Впрочем, если не принимать в расчет некоторое снижение вкусовых качеств, оно оставалось вполне съедобным.

Потребительское значение диковки хорошо иллюстрирует следующий текст:

«Помню, как-то в девяностые был год, когда вообще дикий не пришел. Все ходили от голода шатались. Собак перебили всех, потому что кормить нечем. Но ничего, на рыбе пересидели. Я тогда тонну рыбы заготовил» (ПМА 2009).

Разные информанты по-разному оценивают и трактуют это событие. Вот слова другого информанта:

«В середине девяностых, говорят, на Севере корраль сделали, оленю пройти не смогли. Не было дикого. Тогда на окунях из озера жили. Не голодали, но тяжело было» (ПМА 2009).

Далее попытаюсь показать соотношение в диковке потребительского и товарного компонентов.

Потребление для себя включает, в основном, пищевую составляющую. Промысел ведется почти исключительно ради мяса. Помимо различных частей туши в пищу идут олени языки, считающиеся деликатесом, костный мозг (*уман*), из внутренностей – печень, сердце, иногда почки, отдельные отсеки многокамерного желудка оленя. Кишки, легкие, головы и кровь, согласно моим наблюдениям, как правило, в пищу не идут, а выбрасываются сразу после разделки туши. Единственную не выброшенную голову мне довелось увидеть в холодной прихожей дома одного из старейших жителей поселка. По поводу употребления в пищу крови оленя он рассказал следующее:

«Я раньше, когда диковать ехал, всегда в кармане кружку носил. Как дикого добуду, разделывать начинаю, то сразу кружкой кровь черпаю – пью. Это меня долганы в Хатангском районе научили. А сейчас из молодых так, наверно, никто не делает» (ПМА 2009).

Интересно отметить, что в описании разделки оленя на стойбище попигайским долганам, приведенном В.И. Дьяченко, первым пунктом идет: «сначала перерезают горло и выливают кровь» (Дьяченко, 2005, с. 179).

Остальное сырье, которое можно получить, занимаясь диковкой, почти не играет никакой роли в натуральном жизнеобеспече-

нии. Необходимо сказать о шкурах, которые имеют в быту крайне ограниченное применение. Иногда они используются в качестве постелей в избушках и палатках. Пожалуй, этим их применение и ограничивается, и при широких масштабах добычи большая их часть выбрасывается. Традиционная зимняя одежда в повседневном ношении почти не используется. Люди предпочитают носить, в том числе и на промысле, одежду и обувь фабричного производства. Единственные детали традиционного костюма, которые, согласно моим наблюдениям, бытуют в промысловой одежде – это рукавицы из оленьих камусов, пришитые к рукавам зимних купных курток и эвенкийские капорообразные шапки. Зимняя обувь из оленьих камусов и одежда из шкур еще сохраняется, но быстро исчезает из повседневного ношения:

«Бывает, из осенних шкур парки шьют. Они без пуговиц, веревками завязываются. Еще шапки эвенкийские и рукавицы. Всё» (ПМА 2009).

Различные изделия из кожи (сыромятные ремни и тонкие ремешки), рога и кости, нити из спинных сухожилий оленя также, по-видимому, вышли из употребления.

Главная продукция диковки, идущая на продажу – это также в первую очередь мясо. Помимо оленьих туш на сдачу идут также камуса – шкуры снятые с ног. Также мне говорили, что некоторые коммерсанты отдельно по высокой цене принимают языки. На этом продукция промысла, идущая на сдачу, заканчивается.

Рынок сбыта мяса обеспечивают частные коммерсанты и ОГУП⁵ «Север». Коммерсанты периодически приезжают на грузовых машинах из Туры вскоре после открытия зимника. В зависимости от присутствия оленей в той или иной местности, они едут либо прямо в Чиринду, либо останавливаются у озера Ивакан, по которому зимник проходит. В последнем случае ко времени приезда коммерсантов диковщики уже ведут промысел в окрестностях Ивакана. Представитель ОГУПа постоянно находится в Чиринде, и ОГУПовские машины также приходят в поселок. По словам самих промысловиков, некоторые из них заключили договор с ОГУПом. По условиям договора, они не могут сдавать мясо другим коммерсантам, а ОГУП берет на себя оформление документов

5 Общественное государственное унитарное предприятие.

на оружие, снабжает их патронами, горючим и запчастями. Тем не менее, большинство диковщиков, судя по всему, предпочитает вести дела с частными коммерсантами (ПМА 2009).

Частники принимают мясо по 35 рублей за килограмм:

«Это не плохо, если много диких набил» (ПМА 2009).

Убойный вес туши быка в среднем около 70 кг, важенки, которых большинство – около 40 кг. По утверждениям информантов, хороший диковщик за сезон может заработать до 700 тыс. рублей. Такие заработки, все-таки редки, но годовой доход в 350-400 тыс. рублей вполне обычен.

Один из коммерсантов, владеющий предприятием по пошиву обуви, прилетев в Чиринду, принимает камуса по цене 170 рублей один камус, снятый с ноги быка, и 150 рублей – с ноги важенки.

Все расчеты ведутся наличными деньгами. Бартер, по всей видимости, в настоящий момент, не практикуется:

«У нас диковка особенно сильно в последние лет шесть развита. В 90-е бартер был. Не выгодно» (ПМА 2009).

Также коммерсанты берут на себя оформление документов на продукцию:

«На дикого-то лицензии не надо. Коммерсанты всё сами оформляют, а на волка, соболя, росомуху отдельные лицензии нужны. Больше здесь ни на кого не охотятся» (ПМА 2009).

Схема промысла, при которой охотник за каждый день относительно ограниченного периода диковки старается добыть как можно больше животных, является причиной уважительного отношения к категории времени и осознания его практической ценности. 27 сентября 2009 г. один из диковщиков, скучающий в ожидании прихода оленей, сказал следующее:

«Сейчас самое такое время, когда делать нечего. Вот в конце октября, в ноябре много работы будет, все очень быстро надо будет делать. Это уже выработанный распорядок, а сейчас бездельничаем» (ПМА 2009).

Ценность времени обусловлена ограниченным периодом хода оленей:

«Изредка бывает, что дикий два-три дня массой идет, а потом его до весны нету. Тут шевелиться надо. Быстро все делать. Когда сто голов убьют, успокаиваются. Теперь можно спокойно ездить, искать его. Сто голов – это себе минимум на прожить»

обеспечить. На семью двести голов, если по курортам не ездить, вполне хватит» (ПМА 2009).

В качестве других факторов выступают короткий световой день, необходимость не только найти и добыть оленей, но также ободрать и разделать большое количество туш, транспортировка продукции с места охоты в Чиринду или к месту на зимнике, где коммерсанты организовали пункт ее приема. Именно из-за дальности и сложности транспортировки информанты не раз называли диковку в удаленной от поселка или трассы местности «нерентабельной». В результате, самым оптимальным оказывается все-таки не исключительно индивидуальный промысел (хотя есть люди, предпочитающие диковать в одиночку), а промысловый коллектив из двух человек – диковщика и обдирщика. Добыв нескольких оленей, диковщик продолжает преследовать других, а обдирщик остается на месте и занимается разделкой туш. Затем диковщик возвращается и забирает его. Обычно вырученные деньги делятся, в зависимости от договоренности, 70% или 80% диковщику и соответственно 30% или 20% обдирщику. Такое разделение признается справедливым:

«Диковщик обычно 80% от денег получает, а обдирщик 20%, и это справедливо. Сам подумай, диковщик ведь во все вкладывается. Он и патроны, и горючее, и запчасти – все сам на свои деньги покупает. А обдирщик во что вкладывается? У него только нож, и все. Хотя работа не легкая. У крутого диковщика обязательно крутой обдирщик должен быть» (ПМА 2009).

В отличие от промысла оленя осенью, весенняя диковка очень слабо связана с рыночными отношениями и ведется для собственного потребления. Когда олени совершают весной обратную миграцию в северном направлении, коммерсанты уже начинают постепенно сворачивать свою деятельность, люди продолжают диковать исключительно для себя, существенно снижая при этом интенсивность промысла. Эту ситуацию ярко иллюстрирует рассказ о диковке на Ивакане. Как было отмечено, район озера Ивакан (около 60 км на юг от Чиринды) является излюбленным местом диковок, так как там проходит зимник (трасса), и коммерсанты приезжают на грузовых машинах прямо туда, там взвешивают и покупают мясо, принимают от

дииковщиков заказы на следующий сезон на нужные им вещи. Дииковщики приезжают туда на долговременный промысел с палатками, у некоторых там есть *голомошки*.⁶ Согласно рассказу одного из информантов, он успешно дииковал на Ивакане и добыл много диких перед самым отъездом коммерсантов. Олени в это время начинали миграцию на север. Сдав добычу коммерсантам и заработав напоследок 120 тыс. руб., он быстро собрался, сел на «Буран» и как можно быстрее поехал в Чиринду. Маневр оказался очень удачным, поскольку, обогнав основную массу мигрирующих оленей, он встретил их же во второй раз теперь уже в районе Чиринды и вновь добыл большое количество животных теперь уже не на продажу, а для еды (ПМА 2009). Таким образом, снегоход позволил ему «обмануть» время и пространство.

Ценностные ориентации эвенков Чиринды также во многом базируются на промысле дикого оленя. Это занятие позволяет получить высокий экономический статус и уровень жизни, и одновременно социальный престиж:

«Основа нашей экономики – это диковка. Если прикинуть, то диковка где-то девяносто процентов составляет, а пушная охота – десять процентов. У вас в городе инвестиции в бизнес вкладывают, а у нас инвестиции в диковку. Главные траты на патроны, запчасти для «Буранов» и бензин. Все это дорого стоит, но окупается. У хорошего дииковщика этого всего всегда в достатке. Есть в Чиринде десяток очень крутых дииковщиков. Это, можно сказать, элита наша. Хороший дииковщик за сезон до семисот тысяч рублей может заработать. А рыбаки в Чиринде кто? Это те, у кого с диковкой что-то не получается. Низшая каста, выходит» (ПМА 2009).

Рыболовство же на шкале ценностей расположено гораздо ниже диковки. Это вполне соответствует его экономической значимости в жизнеобеспечении, хотя, в силу множества богатых рыбой озер, занимаются им много и многие:

⁶ От эвенкийского слова *голомо* – постоянное стационарное жилище. Каркас из толстых жердей покрывался колотыми плахами, лиственной корой и дерном. Сейчас *голомошкой* называют маленькую срубную избушку, предназначенную сейчас, как правило, именно для диковки, в отличие от просто избушки – сруба большего размера.

«Рыбачат у нас в основном горе-дииковщики. Те, у кого патроны мало, оружие плохое, «Буран» не отремонтирован, а диковка близко. Вот они перед самой диковкой рыбачить отправляются. Одни, чтобы хоть что-то заработать и до диковки подняться, а другие – те, кто в своих силах на диковке не уверен, так хоть рыбой семью обеспечить» (ПМА 2009).

Мне самому довелось удостовериться в справедливости этих слов. В середине октября 2009 г., как только озера замерзли настолько, что по ним можно было проехать на снегоходе, на Гонгду и соседние озера приехало множество рыбаков. В каждой избушке, которых по берегам озер немало (я насчитал немногим более десяти), жило по несколько человек, некоторые приехали с палатками. Как только появился дикий, количество рыбаков моментально сократилось.

Система ценностей неразрывно связана с реалиями экономики. Примером могут служить эвенки Советской речки, у которых, в силу особенности природных условий (отсутствие ходового дикого и богатство ихтиофауны) самым уважаемым промыслом считается именно рыболовство, а охота на дикого выглядит не столь престижной (Воробьев, 2001, с. 12).

Коммерциализация природопользования служит серьезной причиной столь широких масштабов охоты на дикого северного оленя, которую без преувеличения можно назвать массовым промыслом. Можно, конечно, привести возражения, приняв во внимание изначально массовый характер промысла мигрирующего оленя. И, тем не менее, данные по количеству добываемых животных в различные предшествующие периоды свидетельствуют в пользу его увеличения на современном этапе.

Согласно расчетам Ю.Б. Симченко, живущему в высоких широтах человеку необходимо в год потреблять до 25 оленей (Симченко 1976, с. 81). Несомненно, при этом каждому древнему охотнику, если принять во внимание членов коллектива, не убивавших оленей непосредственно, необходимо было добывать, как минимум, 100 оленей, а то и больше. В 30-е гг. XX. в. охота на дикого оленя не имела внешней товарной составляющей, но ее роль во внутреннем натуральном сегменте жизнеобеспечения была значительно больше. В этот период в Лено-Хатангском регионе при массовой осенней охоте на переправах в среднем на

одну семью добывалось около 60-ти оленей. В дельте Лены за сезон на одного охотника приходилось 200–300 оленей (Дьяченко, 2005, с. 137). В 50-е гг. XX в., т.е., еще до переориентации таймырских колхозов с крупнотабунного оленеводства на охоту на дикого оленя, нганасанский охотник для собственного потребления в среднем добывал за год 20–30 оленей (Долгих, Файнберг, 1960, с. 25).

Как уже было сказано, диковщики Чиринды в целях последующей продажи мяса нередко убивают более 300 и даже 400 голов. Может быть, в тундрах Таймыра на переправах через реки добывается еще больше, но, по данным В.И. Дьяченко, в 2001 г. добыча одного из лучших охотников из поселка Сопочное на реке Попигаи составила 128 голов за 24 дня миграции (Дьяченко, 2005, с. 127). Жители этого поселка также ведут коммерческий промысел дикого оленя, мясо которого вывозится вертолетами в Анабарский улус Якутии (Дьяченко, 2005а, с. 93). Принцип «чем больше – тем лучше» целесообразен только при коммерческой, но не потребительской охоте. Думаю, в том числе и этим можно объяснить сравнительно небольшие объемы добычи дикого в Эконде, что, как было сказано, вызывает иронию в Чиринде. В условиях отсутствия рынка сбыта избыточная охота будет напрасной тратой биоресурсов и сил.

Современная диковка в Чиринде позволяет получить необходимый минимум на питание и максимум на продажу. При такой стратегии жизнеобеспечения, те продукты промысла, которые выпадают из круга коммерческих отношений, обычно выбрасываются за ненадобностью. Промысловикам, в силу ограниченного количества времени и продолжительных его затрат на первичную обработку коммерческой продукции, некогда заниматься еще и обработкой побочных продуктов диковки. Часто у них не остается иного выхода, как выбросить их. Именно поэтому сразу на месте добычи животного оно как можно быстрее разделывается, а голова, большая часть внутренностей и часто шкура, которые прежде имели широкое пищевое и бытовое применение, остаются на месте охоты. Для сравнения приведу пример эвенков Советской речки, у которых *мета* – шкура с головы оленя – является не менее ценным, чем камус, сырьем для пошива еще пока необходимой в их культуре зимней одежды (ПМА 2004–2005). Может быть, это

свидетельство того, что в Чиринде утрата архаических пластов культуры идет более быстрыми темпами? Хотя этот вопрос, несомненно, требует более углубленного исследования.

В связи с этим интересными выглядят наблюдения канадской исследовательницы М.-П. Буке. Она заметила, что алгонкины юго-западного Квебека и восточного Онтарио не принимают обычая евроканадских охотников сохранять голову лося в качестве трофея. С их точки зрения, это напрасная трата пищи (Bousquet, 2002, р. 70). Этот пример наводит на размышления – существует ли в данном контексте разница между выброшенной головой копытного животного и висящей на стене в качестве трофея? Добавлю, что промысловое хозяйство в качестве стратегии жизнеобеспечения алгонкины давно уже не ведут.

* * *

Подводя итог, следует отметить, что отдельные черты специализированной культуры охотников на северного оленя доолневодческой эпохи, проанализированной Ю.Б. Симченко, как бы парадоксально это не выглядело, к какой-то мере продолжают существовать. В современной культуре жизнеобеспечения эвенков Чиринды дикий олень по-прежнему выступает в качестве важнейшего источника существования. Значимость диковки для локальной экономики группы состоит в ее амбивалентном характере, поскольку этот вид промысловой деятельности является одновременно натуральным и товарным сегментами системы жизнеобеспечения. Несмотря на все более явную модернизацию культуры жизнеобеспечения эвенков Чиринды, применяемую здесь стратегию адаптации следует признать успешной. Лучше всего это можно выразить словами самих носителей этой стратегии:

«В Чиринде жить очень хорошо, потому что сюда дикий приходит. В южных поселках по Тунгуске жизнь намного тяжелее. Дикого нет. Если сохатого кто добудет, то сразу весь поселок сбегается. С рыбалкой тоже тяжело. У них там озер нет, а на реках что за рыбалка? На котелок поймает, и всё» (ПМА 2009).

На мой взгляд, единственным негативным фактором данной адаптивной стратегии можно назвать высокую степень зависимости от внешнего фактора – конъюнктуры рынка оленины.

Литература

- Абаимов А.П., Бондарев А.И., Зырянова О.А., Шитов С.А. Леса Красноярского Заполярья. Новосибирск, 1997.
- Андерсон Д. Дж. Туруханская переписная экспедиция 1926–1927 гг. на перекрестке двух научных традиций // Туруханская экспедиция Приполярной переписи: Этнография и демография малочисленных народов Севера. Красноярск, 2005.
- Воробьев Д.В. Жизнеобеспечение и адаптивная стратегия эвенков в конце XX века (север Туруханского района Красноярского края). Исследования по прикладной и неотложной этнологии. № 140. М., 2001.
- Воробьев Д.В. Современное оленеводство эвенков Советской Речки // Расы и народы. М., 2007. Вып. 33.
- Гулевский А.Н. Традиционные представления о собственности тундровых оленеводов России (конец XIX – XX век). Этнографические очерки. М., 1993.
- Долгих Б.О. и Файнберг Л.А. Таймырские нганасаны // Современное хозяйство, культура и быт малых народов Севера. Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 56. М., 1960.
- Дьяченко В.И. Охотники высоких широт. Долганы и северные якуты. СПб., 2005.
- Дьяченко В.И. Попигаевские долганы: последние кочевники высоких широт // Сибирь на рубеже тысячелетий. Традиционная культура в контексте современных экономических, социальных и этнических процессов. СПб., 2005а.
- Йернслеттен Й.-Л. Л., Клоков К.Б. Устойчивое оленеводство. Арктический совет 2000–2002. Тромсё-СПб., 2002–2003.
- Клоков К.Б. Традиционное природопользование народов Севера: концепция сохранения и развития // Этнографические и этноэкологические исследования. Вып. 5. СПб., 1997.
- Клоков К.Б. Россия // Ульевадет Б., Клоков К. (Ред.). Семейные основы оленеводческо-промыслового хозяйства. Состояние и управление популяциями дикого северного оленя/карибу. Арктический Совет 2002–2004. Тромсё, 2004.
- Клоков К.Б., Хрущев С.А. Оленеводческое хозяйство коренных народов Севера России: информационно-аналитический обзор. Т. 1. СПб., 2004.
- Лукьянченко Т.В. Сельская семья илимпийских эвенков (по материалам 1980-х годов) // Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера и Сибири: традиции и современность. М., 1995.
- Макаров Н.П. А.П. Лекаренко в Приполярной переписи // Туруханская экспедиция Приполярной переписи: Этнография и демография малочисленных народов Севера. Красноярск, 2005.
- Народы Советского Севера (1960–1980-е годы). М., 1991.
- Официальный портал «Красноярский край» / Этноатлас Красноярского края / Эвенки http://www.krskstate.ru/society/nations/ethnoatlas/o/etno_id/4
- Официальный сайт «Эвенкия» / Экономика / Сельское хозяйство <http://www.evenkya.ru/rus/?id=eco&sid=selhoz>

Плужников Н.В. Наследники оленеводческих совхозов (заметки о современном арктическом оленеводстве России) // Практика постсоветских адаптаций народов Сибири. М., 2006.

ПМА – Полевые материалы автора (2004–2005, 2009)

Савоскул С.С. Этнические изменения в Эвенкийском национальном округе // Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера. М., 1970.

Симченко Ю.Б. Культура охотников на оленей Северной Евразии. М., 1976.

Симченко Ю.Б. Нганасаны. Система жизнеобеспечения. Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XXII. М., 1992.

Туголуков В.А. Экондские эвенки // Современное хозяйство, культура и быт малых народов Севера. Труды Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. Новая серия. Т. 56. М., 1960.

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

Bouchard S. Chroniques de chasse d'un Montagnais de Mingan. Série cultures amérindiennes. Ministère des Affaires culturelles. Québec, 1977.

Bousquet M.-P. Les Algonquins ont-ils toujours besoin des animaux indiens? Réflexion sur le bestiaire contemporain // Théologiques. 2002. Vol. 10. №1.

К.И. Лабанаускас¹

СУДЬБА НГАНАСАНСКОГО НАРОДА В XX ВЕКЕ

Рассматривая материальную и духовную культуру нганасан первой половины XX в., мы видели, что это был полнокровный народ, расселенный на огромных пространствах – от Енисейского залива и до восточных берегов Таймырского полуострова, народ, сохранивший лучшие традиции охоты на северного дикого оленя, да еще имевший многочисленные стада домашних оленей. Однако в конце этого же века мы находим нганасан, почти полностью перешедших на оседлый образ жизни, лишенных оленей, проживающих, главным образом, в трех многонациональных поселках – Усть-Аваме, Волочанке и Новой, влачащих нищенское существование. Естественно, возникает много вопросов: что произошло с нганасанами в XX в., куда подевались домашние олени, по каким причинам нганасаны покинули родную тундру?

Говорить о XX в. можно долго и видеть в нем много положительного и отрицательного. Это был век, в течение которого прогремели кровопролитные войны, не раз менялся общественно-политический строй, проводились неоднократные «перестройки», в том числе «социалистические», а под конец века и «демократические» преобразования. Все эти события, так или иначе касались и нганасан. Народ, находившийся в начале века фактически в первобытнообщинном строе, «потасили» сначала в социализм, а потом в капитализм. Аборигены не были готовы к таким катаклизмам. Благие намерения государственных органов привели к психологическому надлому этноса, нравственной и экономической катастрофе (Бочарова, 2001).

¹ Данная статья – отрывок из последней работы автора, изданной посмертно. Печатается по изданию Лабанаускас К.И. Происхождение нганасанского народа. СПб.: Филиал изд-ва Просвещение, 2004. Текст отрывка сокращен и отредактирован Ю.Н. Квашниным.

Начнем с установления советской власти. Нганасаны, ввиду отдаленности своего места обитания, не сразу попали под влияние советской власти с момента совершения Октябрьской революции. Прошло какое-то время, прежде чем они начали ощущать на себе смену общественно-политического строя. В 1924 г. был создан Комитет содействия народностям северных окраин – Комитет Севера. Главный смысл его создания – скорейшее вовлечение народов Севера в общее русло социалистического строительства (видимо, предполагалось, что эти народы легко поймут, что такое социализм и для чего нужно его строительство). В 1925 г. были учреждены местные Комитеты содействия. Этим комитетам приходилось начинать свою деятельность с подробного ознакомления с жизнью и бытом коренного населения. Для выяснения расселения и истинного положения народов Севера посылались экспедиции Комитета Севера. В 1926-1927 годах по инициативе этого же Комитета была проведена Приполярная перепись населения, которая дала материалы для скорейшей организации их хозяйства и быта на социалистических началах. В эти годы была создана письменность на 16 языках народов Севера, вышли в свет буквари, книги о коренных народах, например книга А.А. Попова «Тавгийцы», которая была напечатана в 1936 г.

За десять лет существования Комитета была проведена работа по административному и земельно-водному устройству народов Севера, по разработке необходимых законоположений, по кооперированию коренного населения, культурному строительству. Для лучшей организации у народов Севера административно-судебного устройства в 1926 г. было издано «Временное положение об управлении туземных народностей и северных окраин РСФСР». В основу создания органов управления было положено родовое деление. Стали создаваться родовые и тундровые Советы. Работа Советов сталкивалась со значительными трудностями. Коренное население плохо понимало сущность происходящих перемен. Не были понятны сами принципы новых органов власти (Хомич. 1966, с. 229-231). Впрочем, эти принципы остались непонятными не только в те годы, но и позже, хотя, думается, как у создателей Комитета Севера, так и «Временного положения» было много благих намерений относительно судьбы аборигенов Севера.

В конце 1930 г. был образован Таймырский (Долгано-Ненецкий) национальный округ, который, как считалось в то время, «создает необходимую почву для ускорения подтягивания народностей Севера на высшую ступень» (Кузаков, Попов, 1980, с. 30). В это же время началась коллективизация, образование простейших производственных объединений, товариществ, артелей. Так, например, нганасаны Авамского района в 1936 г. объединились в коллективное хозяйство. Первым ее председателем был Нумаку Чунанчар. (Хомич, 1966, с. 67). В начале 1944 г. колхоз перешел на устав сельскохозяйственной артели, а в 1949 г. был построен колхозный поселок Усть-Боганида. Через много лет, в 1978 г., около этого поселка был произведен забой последних оленей, и нганасанское оленеводство прекратило существование. Напомним, что до установления советской власти, т.е. до «ускорения подтягивания на высшую ступень», у нганасан были 31894 оленя. К концу 1938 г. на Таймыре было коллективизировано 90% хозяйств, и, таким образом, большая часть коренного населения оказалась в «социалистическом секторе» (Кузаков, Попов, 1980, с. 45). В Авамском районе в этом же «секторе» уже было свыше половины домашних оленей.

Примерно в эти же годы началось промышленное освоение Таймыра. В 1936 г. было принято решение начать строительство Норильского никелевого завода, а потом горно-металлургического комбината и города Норильска. Со временем оказалось, что этот промышленный гигант (безусловно, нужный государству) стал главным загрязнителем окружающей среды на Таймыре. Промышленное освоение было сопряжено с многократно увеличившимся притоком русскоязычного населения (Хелимский, 2000, с. 33). Вместе с тем, комбинат был во все годы существенным источником доходов для бюджета Таймырского автономного округа, что позволяло, в частности, решать и проблемы поселков Волочанка и Усть-Авам, где поселилось большинство нганасан.

Концентрация нганасан в названных поселках произошла по нескольким причинам. Главная из них состояла в том, что в послевоенный период активно проводилась политика перевода кочевников на оседлость. Все больше нганасан оставляли кочевой образ жизни и селились в центральных усадьбах хозяйств. Эти поселе-

ния не были мононациональными (будь они таковыми, у нганасан оставался бы шанс передавать следующему поколению традиционную культуру и язык). Не принималось во внимание, что нганасаны и долганы – совершенно разные народы, у них – разные культуры, их языки принадлежат к разным языковым ветвям. Поселяясь вместе с долганами, нганасаны должны были в целях общения пользоваться либо русским, либо долганским языком. К тому же, в поселках было немало пришлого русскоязычного населения, которое, конечно же, и не думало общаться с аборигенами на их языках. Естественно допускать, что между нганасанами, долганами и представителями других народов не раз были трения на почве неизбежного национализма. Национальные трения особенно наблюдались у нганасанской молодежи. На фоне общего социального неблагополучия, массовой безработицы и алкоголизации дремлющее взаимное недовольство могло стать источником межнациональной напряженности (Кривоногов, 2001, с. 198).

Оседание нганасан произошло и из-за потери домашних оленей. По причине ухода домашних оленей к диким сородичам, неправильно проведенных зооветеринарных мероприятий, массовых заболеваний и связанного с ними вынужденного забоя поголовья оленей сократилось настолько, что уже к началу 1980-х годов говорить о нганасанском оленеводстве было практически нечего.

В 90-х годах XX в. наблюдалась тенденция расселения нганасан по разным населенным пунктам ТАО, а именно: Усть-Авам – 295 человек, Волочанка – 392, Левинские Пески – 20, Потапово – 9, Дудинка – 64, Усть-Порт – 2, Воронцово – 1, Носок – 1, Новая – 83, Новорыбное – 14, Кресты – 8, Хета – 9, Жданиха – 3, Хатанга – 1. Всего в трех основных поселках проживал 771 нганасан, в остальных населенных пунктах, включая г. Дудинку – 133 (Кривоногов, 2001, с. 136, 137). Если посмотреть на распространение фамилий у нганасан по населенным пунктам, то получается следующая картина: большинство Костеркиных и Чунанчар проживает в поселке Усть-Авам; Турдагиных, Порбиных, Момде, Яроцких и Кокоре – в Волочанке; Купчик, Хорби, Окко и др. – в Новой (Кривоногов, 2001, с. 160).

Наряду с переходом на оседлость проходил процесс отрыва младшего поколения от старшего. Дети стали жить в поселках,

учиться в школах-интернатах, приучались жить в чужой этнической среде, вдали от традиционной тундровой жизни. Дети получали государственное обеспечение, родителям не было нужды заботиться о них, а деньги можно было тратить на алкоголь. В результате выросло поколение, которому тундра перестала быть родной матерью, а приспособиться к чужакам тоже не удалось. Оно стало невольно участвовать в размывании нганасанского народа. Ведь часть нганасанских детей была рождена в смешанных браках. Метисы ради льгот, установленных для малочисленных народов Севера, записывались в качестве представителей коренной национальности. На самом деле они были нганасанами только де-юре, национальные проблемы им были совершенно неинтересны. Ситуация осложнялась еще и тем, что нганасанская молодежь, годами находясь на государственном обеспечении, прониклась иждивенческими настроениями и в большинстве случаев не умела самостоятельно зарабатывать себе на жизнь (Бочарова, 2001).

После перехода к оседлости начали теряться национальные обычаи, традиции, обряды, стал выходить из употребления нганасанский язык. Академик Е.А. Хелимский справедливо отмечает, что представители младшего поколения нганасан, выросшие в многонациональных поселках и долгие годы, проведенные в стенах школ-интернатов, обычно не владели родным языком или владели им недостаточно. Нередки были случаи, когда старики, знающие только нганасанский язык, вообще были не способны объясняться со своими русскоязычными внуками (Красная книга..., 1994, с. 39). Ситуация осложнялась тем, что старшее поколение нганасан было как бы не заинтересовано, чтобы молодежь говорила по-нганасански, так как они опасались, что их язык не будет содержать идеальной чистоты и правильности. «Пусть уж лучше они совсем не говорят на нашем языке, чем будут коверкать его» – вот были их слова (Хелимский, 2000, с. 162). Оставалось только надеяться, что преподавание нганасанского языка в школах Волочанки и Усть-Авама в какой-то мере замедлит уход этого языка из жизни.

Правда, ряд мероприятий, проводимых на окружном уровне, несколько затормозил процесс деградации национальной культуры нганасан. В первую очередь имеются в виду фестивали «Фоль-

клорная классика Таймыра», начавшиеся с 1994 г. Целью этих фестивалей было сохранение традиционных национальных культур коренных малочисленных народов Таймырского автономного округа, популяризация устного народного творчества и фольклорного исполнительства среди населения округа, привлечения молодежи к традиционному искусству народов Таймыра, знакомства широкой публики с богатствами национального фольклора. В программу фестивалей, как правило, включались инсценированный показ традиционного обряда, показ национальных игр, исполнение на родном языке сказок, песен, загадок, пословиц, наставлений, народных примет, поверий, игра на музыкальном инструменте, танцевальное искусство, выставка декоративно-прикладного искусства.

Фестивали «Фольклорная классика Таймыра», несмотря на то, что в самом начале были немалые трудности с их проведением, стали авторитетными и популярными. Для нганасан фестивали с самого начала были привлекательны тем, что на них центральной фигурой был Дюлсымяку Демнимеевич Костеркин, сын знаменитого шамана Демниме. Он с юных лет участвовал в шаманских сеансах отца в качестве помощника, осваивая отцовскую шаманскую традицию, приемы камлания, песни духов-помощников и шаманские мелодии. В 1997 г. Д.Д. Костеркин ушел из жизни, однако нганасанские фольклорные группы «Нгамтусо» (Усть-Авам) и «Хэнсу» (Волочанка) не отказались от дальнейшего участия в фестивалях «Фольклорная классика Таймыра». В те же 1990-е годы исполнителями традиционных нганасанских песен выдвинулись Игорь Костеркин, внук шамана Демниме, а также дочери этого же шамана – Нина Логвинова и Евдокия Порбина. Репертуар сестер составляли бытовые нганасанские песни, шаманские песни Ямальского Белого Оленя, Духа – хозяина Больших гор, Матери Дня, Дочери Грома, Дочери Солнца. Игорь Костеркин исполнял шаманские, личные и иносказательные песни, умел играть на бубне, владел знаниями о сакральных шаманских обрядах. В фестивалях участвовали и другие знатоки нганасанского фольклора: Деньчуда Нутеевич Мирных, Хоняку Ломкаевич Турдагин, Делапте Хороптеевич Яроцкий, Екатерина Субобтеевна Костеркина, Сыку Модюреевна Яроцкая.

Вместе с тем, в этом, казалось бы, поступательном развитии нганасанской традиционной культуры стали очевидны и отрицательные стороны. В первую очередь надо отметить то, что в фестивалях принимали участие нганасаны пожилого и среднего возраста (лишь на четвертом фестивале появилась группа относительно молодых нганасан Хатангского района). Молодежь так и не пошла за стариками, разрыв между поколениями стал очевиден. Недаром старики говорили: «Мы – последние нганасаны. Мы уйдем, и с нами уйдет все, что мы знаем и помним» (газета «Таймыр», 16.11.1995).

Кроме того, нганасаны хотя и стремились показать цивилизованному миру самую главную часть своей традиционной культуры – шаманство, но фактически оказалось, что показ подлинного шаманского обряда на сцене невозможен. Сущность шаманства – общение с духами. К тому же, должна быть вера в духов. Но, как уже говорилось, нганасаны пережили столько катаклизмов, что вера в духов, которая когда-то, безусловно, имела место, была давно у них подорвана. Не удивительно, что нганасанам при всем их старании, удавалось показывать всего лишь имитацию шаманского обряда: они пели подлинные шаманские песни и заклинания, имитировали голоса духов шамана, но без какого-либо священного смысла (Добжанская, 2001, с. 33-35; Ефимов, 2000, с. 29-33; Лабанаускас, 2004).

То же самое можно сказать и о нганасанском традиционном празднике Аника дялы (*Аны”о дялы*), который в директивном порядке проводился в поселках, где живут нганасаны. Был создан даже сценарий этого праздника. (см.: издание Таймырского ОЦНТ «Праздник в тундре», Дудинка, 1992). В сценарии, как ни странно, была предусмотрена имитация жертвоприношения, как будто в этом, директивно установленном празднике был какой-либо священный смысл, а современные нганасаны все еще верили в духов. Естественно, этот «праздник» являлся всего лишь временным плановым мероприятием.

Таким образом, рассмотрев судьбу нганасанского народа в XX в., мы можем сделать вывод, что этот народ к концу века оказался и ослабленным, и раздробленным, да еще в глубоком кризисе, как экономическом, так и моральном. Трудно сказать, кто именно виноват в этом больше всего. Возможно, доля вины ложится и на самих нганасан...

* * *

Нганасаны, претерпев несколько «перестроек», увы, потеряли и оленей, и тундру, стали нищими обитателями нескольких таймырских поселков. Вряд ли всем нганасанам нравилось такое положение. Возможно, были люди, желающие вернуться в тундру. Но тут грянула еще одна «перестройка», реформы 1990-х годов – ускоренный переход от социализма к капитализму. Нганасаны, находясь в центральной части Таймыра, далеко от промышленных центров и оживленных путей, стали просто экономически невыгодными. Их уделом стали расстройство традиционного хозяйства, массовая безработица, невозможность вернуться в тундру из-за отсутствия оленей, безденежье, нищета (Кривоногов, 2001, с. 198; Сидоров, 2002). Сюда же надо добавить и алкогольный геноцид (Бочарова, 2001).

Но можно ли вернуться к былому благополучию, можно ли претворить в жизнь лозунг «Назад в тундру!»? Чисто теоретически – может быть. Однако это потребовало бы больших усилий и затрат. Но государство, занятое строительством капитализма, вряд ли пойдет на затраты. Остается согласиться с мрачным выводом академика Е.А. Хелимского: «Трагически резкое изменение образа жизни исковеркало судьбу этого самобытнейшего самодийского народа» (Хелимский. 2000, с. 40).

Хотя, с другой стороны, нельзя сказать, что нет никакого просвета. Есть организации, которые активно интересуются судьбой народов Севера, их национальными традициями. К ним, в частности, относится ЮНЕСКО (Добжанская, 2001а, с. 32–34). Приняты Федеральные Законы: «О гарантиях прав коренных малочисленных народов Российской Федерации» (подписан Президентом РФ 30.04.1999), «Об общих принципах организации общин коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации» (подписан Президентом РФ 20.06.2000), «О территориях традиционного природопользования коренных малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока Российской Федерации» (подписан Президентом РФ 07.05.2001). С начала 2002 г. осуществляется Федеральная программа «Экономическое и социальное развитие коренных малочисленных народов Севера на 2002–2011

годы» (газета «Таймыр», 17.01.2002). Реализуется российско-канадский проект «Регулирование развития северных территорий в Сибирском федеральном округе». В проекте речь идет о переработке мяса дикого и домашнего оленя и рыбы. Предполагается использование мобильных убойно-разделочных пунктов, приобретение специализированной линии по обработке оленьих шкур, налаживание рынка их сбыта, организация швейного производства, выпуск готовых изделий из переработанного сырья (газета «Таймыр», 26.07.2001, 23.10.2002).

Нельзя не учитывать и заботу администрации Таймырского автономного округа о коренных народах. Суть политики администрации заключается в том, чтобы не содержать коренные народы, а всячески способствовать, прежде всего, желанию людей работать и зарабатывать на жизнь. Исполнительная же власть должна помочь им в этом, именно: финансировать строительство на селе, приобретать орудия производства и промысла, материалов и оборудования, помогать в реализации продукции и обучении навыкам управления и организации производства, бизнеса и предпринимательства, оказывать адресную помощь нуждающимся группам населения (газета «Таймыр», 02.08.2001). В округе действует Фонд помощи коренным малочисленным народам Таймыра А. Хлопонина. Утверждена и реализуется региональная целевая программа «Экономическое и социальное развитие коренных малочисленных народов Таймыра на 2002 год». Решаются вопросы занятости коренного населения, промысловикам выплачиваются из кружного бюджета фиксированные компенсационные выплаты, организовано строительство балков для промысловиков, проведен тендер на поставку тундровикам материально-технических средств, в поселках сохранены школы, детские сады, фельдшерско-акушерские пункты, участковые больницы. Вложены значительные средства в капитальное строительство и ремонт объектов социальной инфраструктуры (газета «Таймыр», 16.08.2002).

Все эти законы, программы и решения должны повлиять позитивно на повседневную жизнь нганасан. Вместе с тем, и сами нганасаны должны трезво призадуматься, как им жить дальше, как вписаться в рыночную экономику и вообще в контекст индустриальной цивилизации, чтобы не быть аутсайдерами по от-

ношению к доминирующему обществу, но при этом не перестать быть охотниками и рыбаками, сохраняющими лучшие традиции нганасанской национальной культуры, любящими и оберегающими родную тундру.

Литература

- Бочарова Т. Последние стражи Севера // Аргументы и факты на Енисее. Красноярск, 2001. № 39.
- Добжанская О. Наследники Демнине // Факел Таймыра. № 5. Норильск, 2001. С. 33-35.
- Добжанская О. Национальные традиции Таймыра – предмет заботы ЮНЕСКО // Факел Таймыра. № 9. Норильск, 2001. С. 32–34
- Ефимов Н. И голос тундры волшебю звучал! // Факел Таймыра, № 18. Норильск, 2000. С. 29-33
- Красная книга языков народов России. М., 1994.
- Кривоногов В.П. Народы Таймыра. Красноярск, 2001.
- Кузаков К.Г., Попов Г.Р. Таймыр, наш край родной. Красноярск, 1980.
- Лабанаускас К. Здравствуй, фестиваль // Таймыр, 13.03.2002.
- Сидоров А. Куда кочуют северяне? // Труд. 02.08.2002.
- Хелимский Е.А. Компаративистика, уралистика. М., 2000.
- Хомич Л.В. Ненцы. Историко-этнографические очерки. М.-Л. Наука, 1966.

С.С. Луговской

**ЭТНОДЕМОГРАФИЧЕСКАЯ СИТУАЦИЯ
В НИЖНЕКОЛЫМСКОЙ
ЭТНОКОНТАКТНОЙ ЗОНЕ В 1930–1990-Х ГГ.
Проблема этнической идентичности
и развитие репродуктивных процессов в группах
коренного населения.**

*Памяти Юрия Борисовича Симченко и
Галины Михайловны Афанасьевой,
без которых не было бы ни этой публика-
ции, ни многих современных исследова-
ний по этнологии и демографии, а наша
наука была бы значительно беднее.*

Предметом настоящей работы является связь репродуктивных процессов у этнических групп коренного населения Нижнеколымского региона (русские старожилы, чукчи, эвены, юкагиры) с характером этнической идентичности (уровнем психологического отождествления людей со своим этносом). Объектом исследования являются группы коренного населения посёлка Нижнеколымской этноконтактной зоны Походск и села Колымское (русские старожилы, чукчи, эвены, юкагиры), а также, отчасти (для получения сравнительных данных) – группы некоренного населения этого района (якуты, приезжие русские).

Основными *источниками*, исследование которых стало основой данной работы, явились:

1. Похозяйственные книги походского и колымского сельсоветов Нижнеколымского района (позднее – улуса) Якутии Саха за 1950-е, 1970-е и 1990-е гг., в которых содержатся сведения о национальности, профессии, количестве членов семей и количестве детей в семьях представителей коренного и некоренного населения пос. Походска и с. Колымского. К сожалению, данные о профессии и даже о национальности отдельных членов семей

присутствуют в записях не всегда. Однако в целом, число таких случаев не настолько велико, чтобы это могло снизить ценность данного источника.

2. Данные ЗАГСа Нижнеколымского улуса Якутии – Саха о рождениях, кончинах, браках в пос. Походск и с. Колымское за период 1937 – 1996 гг., позволяющие сделать вывод о числе заключаемых браков, уровне рождаемости, среднем возрасте вступления в брак, уровне естественного прироста в группах коренного населения Походска и Колымского (русские старожилы, чукчи, эвены, юкагиры). Эти данные также не всегда являются полными, и, поскольку национальность детей в материалах ЗАГС (в отличие от похозяйственных книг) обычно не указывается, её нужно определять по национальности родителей (обоих или одного, если сведения есть только об одном). Но в целом, именно этот источник даёт наибольшее количество сведений о национальном составе семей и числе детей в семьях разных этнических групп, необходимых для нашей работы.

3. Рукописные генеалогии – родословные коренных и некоренных жителей пос. Походск и с. Колымское, содержащие сведения о нескольких поколениях жителей этих посёлков, в большинстве случаев с указанием их национальности, составленные на основе опросов местных жителей исследователем И. Еруновым. Последний документ стал одним из источников для этнопсихологических исследований, проводившихся в Нижнеколымском районе (см.: Сухарев и др., 1996). У всех этих источников есть одна важная общая черта – все они (похозяйственные книги, паспортные данные, лежащие в основе ЗАГСовских карточек и генеалогии) заполняются, как правило, на основе опроса самих людей, к которым эти документы относятся. Таким образом, они позволяют определить, какую этническую принадлежность предпочитает для себя и своих детей, а при вступлении в брак и для своего супруга, тот или иной индивидуум, с каким этносом он(она) себя идентифицирует.

Число специальных работ, посвящённых данной проблеме, не так уж и велико, поскольку история Нижнеколымского региона находилась, так сказать, на периферии научных интересов современных исследователей Севера и Восточной Сибири. Нижняя Колыма была, в основном, объектом интереса различных научных

экспедиций в XVIII–XX вв., начиная со времени Второй камчатской экспедиции, один из участников которой, Д. Лаптев, в 1740 г. зимовал в Нижнеколымском остроге. Некоторые сведения о жизни чукчей содержатся ещё в записках купца Н. Шалаурова, побывавшего на Колыме в 1761–1762 гг. Исследователями Нижнеколымского региона были выдающийся учёный Ф.П. Врангель (1948), священник-миссионер А. Аргентов (1886), М.П. Черская, вдова известного исследователя И.Д. Черского, завершившая работу его экспедиции (Зарин, Зарина, 1952). Сведения по этнокультурной истории региона содержатся в работах В.Г. Богораза (1934), И.С. Гурвича (1966), исследователей-краеведов А. Чикачёва (1993), Г. Самойловой, З. Роббек (1992). Наконец, следует упомянуть оригинальные этнопсихологические и этнокультурные исследования А.Г. Афанасьевой (1996), А.В. Сухарева (1995), А.В. Сухарева и др. (1996) и Ю.Н. Квашнина (2000), в которых анализируется проблема этнических характеристик тех или иных местных этнических групп и успешной адаптации как отдельных их представителей, так и групп в целом.

Этнокультурная история

Нижнеколымского региона в XVII – XX вв.

Здесь идет речь об историческом периоде со времени открытия этого края русскими землепроходцами Д. Зыряном, М. Стадухиным и С. Дежнёвым в 1642–1643 гг. по 90-е гг. XX в. включительно. Прежде всего, имеются в виду юкагиры, чукчи, эвены, русские старожилы, якуты, представители других народов, которые заселяли эту землю, начиная с XVII в. и исторической динамики их расселения в этом регионе.

Известный исследователь русского Севера Ф.П. Врангель так обрисовывает этнодемографическую ситуацию в этом регионе: «Якуты, живущие на берегах Колымы, не суть первобытные обитатели сих стран. Прежде жили здесь четыре народа: омоки, шелаги, тунгусы и юкагиры. Омоки, осёдлые рыбаки, и шелаги, <...> кочевавшие со стадами, <...> погибли частью в битвах с пришельцами, частью от заразных болезней <...>, сохранились только одни названия. Юкагиры также ныне малочисленнее и слабее прежнего. В древности кочевали они со своими оленями, но большая часть их от поветрий и других бедствий лишилась сво-

их стад и ныне живёт в бедности, питаясь рыбой по берегам рек. Немногие, сохранившие оленей, удалились с ними на прибрежные тундры Ледовитого моря. Одни только якуты сделались многочисленнее <...> Якуты все христиане. И среднеколымский священник ежегодно объезжает все окрестные селения для совершения священнодействий». Он отмечает также и наличие у них, наряду с этим, шаманства ([Врангель], 1948, с. 212). Здесь содержатся, на наш взгляд, очень ценные сведения о том, что уже к тому времени юкагиры утратили свое традиционное хозяйство, основанное на оленеводстве, что не только подорвало их материальное благосостояние, но не могло не сказаться отрицательно и на их групповой психологии. По-видимому, это фактор оказал негативное влияние на все дальнейшую историческую судьбу данной группы.

Священник А. Аргентов, который в 1843 г. совершил по Нижнеколымскому региону восемь поездок с миссионерской целью, отмечает, что русские здесь появились в первой половине XVII в. По его словам, «окончательное обращение туземцев в христианство последовало между годами 1807 и 1810 (Аргентов, 1879, с. 10). Однако он, также как и Врангель, сообщает о наличии у них шаманства (Аргентов, 1879, с. 8), то есть об их двоеверии.

Он так характеризует образ жизни и хозяйство местных коренных народов: «На долю якута, в полосе лесов, достались лошадь и корова, на долю тундренных пастухов достался олень. На долю юкагира и ему подобных достались собака и <...> хозяйство, состоящее в истребительной войне человека против природы (Аргентов, 1886, с. 18). В результате этой войны, несмотря на то, что в регионе «рыбы <...> очень много, и превкуснейшая», «всего этого не хватает при собачьем хозяйстве (а другое хозяйство немыслимо там) <...> Голодовка – явление самое обыкновенное» (Аргентов, 1879, с. 33 прим.)

Неудивительно, что «теперь уже юкагирам не до народных игр, не то время (Аргентов, 1886, с. 9). Автор также, как и Врангель, упоминает об исчезнувших этнических группах, таких как «омоки, чапвачи, щелочи» (Аргентов, 1886, с. 8-9), а из ныне живущих там – якуты, ламуты(эвены), чукчи (Аргентов, 1886, с. 7-8).

В отношении юкагиров автор констатирует то тяжелое положение, которое явилось результатом утраты ими традиционного хозяйства и изменения типа хозяйственной деятельности.

Имеются в литературе отдельные упоминания о тунгусах (эвенках), представители которых иногда появлялись в этих краях (хотя не исключено, что этот этноним использовался для обозначения других этносов, например, эвенов). Представители других народов – татары, украинцы, белорусы и др. – появляются здесь ещё позднее, в XIX–XX вв., в результате миграций населения, связанных с быстрым развитием промышленности в России (СССР). Якуты появляются здесь с XVIII в.

Однако чукчи, юкагиры, эвены, а также русские старожилы, потомки переселенцев из России, живущих здесь с XVII в., являются коренными народами данного региона.

Этнокультурная ситуация в этноконтактной зоне

Нижнеколымского улуса Якутии – Саха

(пос. Походск и с. Колымское) в начале 1990-х гг.)

Как уже отмечалось речь идет о группах коренного населения данного регион – чукчах, юкагирах, эвенах и русских старожилых. В число основных рассмотренных здесь факторов входят: соотношение количества лиц в дорепродуктивном и репродуктивном возрасте, удельный вес трудоспособного населения, его образовательный уровень (для Походска, поскольку по Колымскому эти данные в наших источниках отсутствуют), удельный вес однонациональных и смешанных семей в каждой этнической группе и уровень рождаемости (количество детей в семьях). Главным предметом анализа явилось состояние репродуктивных процессов у указанных этнических групп, как важнейшего показателя их жизнеспособности, а также взаимосвязь между репродуктивной активностью в этих группах и их уровнем метисации (т.е. документально зафиксированной долей смешанных семей). Будучи обычным процессом, свойственным так или иначе всем этническим группам, процесс метисации в то же время косвенно характеризует этническую идентичность людей (меру отождествления их со своим этносом), их отношение к собственному народу, ландшафту, культуре (форма организации жизни и деятельности людей определённого общества[этноса], совокупность создаваемых ими материальных и духовных ценностей).

Источником для изучения этой проблемы, как отмечалось, явились похозяйственные книги сельских советов пос. Походск

(1991/1992 гг.) и с. Колымского (1994 г.). Установлено, что соотношение числа людей, относящихся к дорепродуктивному (до 19 лет) и репродуктивному поколениям (20–39 лет - см.: Пика, 1995, с. 24–25) в группе походских русских старожилых и в группах коренного населения Колымского (у чукчей, эвенов, юкагиров) характеризует эти популяции, как сужающиеся. Для походских русских этот показатель составляет 1,23, для колымских чукчей, юкагиров и эвенов соответственно – 1:1,48, 1:1,33 и 1:1,39 (табл. 1; Луговской, 1996, с. 230–251). На основании того же показателя, как сужающиеся можно охарактеризовать и группы некоренного населения. В Походске это – эвены и якуты, в Колымском – якуты и приезжая группа русских, поселившихся там в XX в., в период индустриализации (см.: Луговской, 1996, с. 230–251).

В трудоспособном возрасте на начало 1990-х гг. находилось несколько менее половины походских русских (табл. 2); примерно такова же доля трудоспособного населения у некоренных групп – якутов и эвенов.

Основную часть работающего населения в Походске на начало 1990-х гг. составляли лица со средним и средним специальным образованием. Лица с высшим образованием были только в группе русских (всего три человека). Общий высокий удельный вес среднего и среднего специального образования в посёлке, очевидно, связан с традиционно «северными» профессиями – разведением пушных зверей, зоотехническими службами в оленьих стадах и пр. Такого рода профессионалов в 1990-х гг. готовил техникум в пос. Черском, центре Нижнеколымского района (позднее – улуса).

Таблица 1

Соотношение дорепродуктивного и репродуктивного поколений в группах коренного населения Нижнеколымской этноконтактной зоны (Походск, 1992, Колымское, 1994).

Возраст, лет	Группа, чел.			
	русские старожилы	чукчи	Эвены	юкагиры
0-19	58	185	50	24
20-39	47	125	36	18

В Походске, как в однопациональных семьях русских старожилов, так и в межнациональных семьях, на начало 1990-х гг. чаще всего имелось по два ребёнка (табл. 3). Многодетные семьи к этому времени встречались нечасто, что согласуется и с показателем соотношений дорепродуктивного и репродуктивного поколений в этнической группе русских. То же характерно и для семей в небольших этнических группах якутов, эвенов, чукчей. Самый высокий процент межэтнического смешения наблюдается в группе походских якутов, что говорит о нестабильном положении этой популяции в данной этноконтактной зоне. Небольшая группа походских чукчей недостаточно представительна для формирования объективного представления о социально-демографическом статусе этой группы.

В с. Колымское из групп коренного населения наиболее высокий удельный вес лиц в трудоспособном возрасте отмечен у чукчей (44,78%), а самый низкий – у юкагиров (39,2). Очень высок этот показатель в приезжей группе русских (62,13). Это определяется характером данной группы, образование которой связано, прежде всего, с экономическими миграциями населения в XX в. (табл. 2; Луговской, 1996, с. 231–253)

Согласно нашим данным, в Колымском на 1994 г. проживало 85 мононациональных семей и 75 межнациональных. Наиболее высока доля однопациональных чукотских семей (почти 17%). Из этнических групп коренного населения меньше всего однопациональных юкагирских семей (1,25%).

Из этнических групп коренного населения наиболее высокий уровень воспроизводства отмечен в группе чукчей. Среди чукотс-

Таблица 2

Удельный вес населения в трудоспособном возрасте (18–55 лет) у групп коренного населения Нижнеколымского региона (Походск, 1992, Колымское, 1994).

Группа	Всего в группе человек	В трудоспособном возрасте	%
Русские старожилы	139	66	47,48
Чукчи	364	163	44,78
Эвены	106	46	43,70
Юкагиры	51	20	39,2

Таблица 3

Распределение однопациональных семей по численности. Русские старожилы. пос. Походск, 1992.

Число членов семьи	Число случаев	% от числа семей	Количество детей в семье			
			1	2	3	4
1	–	0,0				
2	7	33,33	2			
3	4	19,04	2	2		
4	9	42,86		8	1	
5	–	0,0				
6	1	4,76				1
Итого	21	100	4	10	1	1

Таблица 4

Распределение однопациональных семей по численности. Чукчи, с. Колымское, 1994

Число членов семьи	Число случаев	% от числа семей	Количество детей в семье				
			1	2	3	4	5
2	4	14,8	2				
3	2	7,4	1	1			
4	8	29,62		4	1		
5	1	3,7			1		
6	6	22,22				5	1
7	6	22,22					6
Итого		100,0	3	5	2	5	7

Таблица 5

Распределение однопациональных семей по численности. Эвены, с. Колымское, 1994.

Число членов семьи	Число случаев	% от числа семей	Количество детей в семье			
			1	2	3	4
2	4	36,36	4			
3	2	18,18		2		
4	3	27,27		2	1	
5	1	9,09				1
6	1	9,09				1
Итого	11	100,0	4	4	1	2

ких однонациональных семей с детьми – 86,4% семей, имеющих более одного ребёнка (19 случаев из 22), что составляет самый высокий удельный вес таких семей для всех групп коренного и некоренного населения Колымского. В семи случаях в семье отмечено по 5 детей, в 5 – по 4 ребёнка. Из всех других этнических групп в однонациональных семьях более четырёх детей имелось только в одном случае (в приезжей группе русских). В однонациональных эвенских семьях в этот период максимальное число детей – 4 в 2 случаях. Более одного ребёнка имели 7 семей из 11 (менее 2\3). Максимальное число детей в таких семьях – 4 (в двух случаях; табл. 5–7). Однонациональных юкагирских семей по данным хозяйственной книги в это время насчитывалась всего две (в одной было трое детей, в другой – 1 ребёнок).

Что касается смешанных в этническом отношении семей Колымского, то в группе чукчей (у которых наиболее высокий уровень рождаемости) в семьях с детьми удельный вес смешанных браков составил 57,6%.

У эвенов в семьях, имеющих детей, доля смешанных браков составляла несколько менее половины. В группе колымских юкагиров отмечена самая высокая доля смешанных браков – 80% (табл. 6). В этой же группе и самый низкий уровень воспроизводства.

Завершая характеристику этнодемографической ситуации в Колымском, можно сделать вывод, что там в демографическом отношении ведущей следует признать группу чукчей. Несмотря на то, что к 1994 г., по нашим данным, все популяции с. Колымское относятся к убывающим, группа чукчей является в этот период наиболее представительной и отличается самой высокой рождаемостью. У чукчей отмечается относительно высокий уровень

метисации, но они не растворялись в иных этнических группах (в отличие от юкагиров), а инкорпорировали в свой состав потомство от смешанных браков. Группа якутов являлась единственной в Колымском, для которой соотношение дорепродуктивного и репродуктивного поколений было менее единицы, что является важным показателем нестабильности данной группы. В демографическом отношении большая группа колымских якутов оказалась не в лучшем положении, чем их маленькая общность в пос. Походск.

Самый высокий уровень межэтнического смешения отмечен у группы юкагиров, положение которой также не отличается стабильностью.

По итогам анализа ситуации в Нижнеколымской этноконтактной зоне в целом на начало 90-х гг. XX в. можно сделать следующие выводы.

Изучение имеющихся материалов обнаружило наличие в этом районе двух самых многочисленных жизнестойких этнических групп – русских старожилов в Походске и колымских чукчей, чей этноним в Колымском обладает доминирующим значением при определении этнической принадлежности.

Нестабильность, характерная для группы колымских якутов, очевидно, связана с тем, что традиционный регион расселения этой группы находится южнее. Якуты появились в этом районе позднее русских старожилов (см.: Гурвич, 1966, с. 267–269). Здесьшний ландшафт не является для них вполне «своим», к тому же у них традиционно сложился другой тип хозяйства – скотоводство.

Уровень метисации (этнического смешения) у всех групп Походска и Колымского велик и имеет глубокие исторические корни. Говоря здесь о метисации, мы имеем в виду прежде всего её этнопсихологический аспект: какую этническую принадлежность предпочитают иметь сами носители сложного по происхождению генофонда, что, как правило, и фиксируется в административных документах (похозяйственные книги, данные ЗАГС).

В указанном смысле самый высокий уровень межэтнического смешения для обоих посёлков обнаружен для якутов Походска и юкагиров Колымского (соответственно, 100 и 80%). О нестабильности популяции якутов в этой этноконтактной зоне уже говорилось. Что касается юкагиров, то их демографическое положение

Таблица 6

Удельный вес смешанных браков в этнических группах коренного населения. с. Колымского (1994).

Народ	Число браков		% смешанных браков
	Всего	Смешанных	
Чукчи	59	34	57,63
Эвены	21	10	47,62
Юкагиры	10	8	80,00

ние ещё сложнее. Отсутствие упоминания о юкагирах в нашем походском источнике свидетельствует о том, что в данной этноконтактной зоне этнические приоритеты отдаются прежде всего местным наиболее жизнеспособным этносам – колымским чукчам и походским русским старожилам. Этого не произошло бы, если бы представители группы юкагиров в Походске, вступая в межнациональные браки, стремились сохранить свой этноним.¹ Это косвенный симптом невысокого уровня этнической идентичности у юкагиров. Её показателем является и слишком высокий уровень метисации в данной группе. Эта тенденция (вместе со сравнительно низким уровнем воспроизводства – вопрос, который подробнее рассмотрен в следующем разделе) отражает положение популяции юкагиров в целом, как не просто убывающей, но и исчезающей.

Хотя большие, по здешним масштабам, семьи с 3–5 детьми зафиксированы в наших источниках для ряда этнических групп, однако такой тип семьи был свойственен, прежде всего, популяции чукчей Колымского (у русских старожилов Походска в это время наиболее распространены семьи с меньшим количеством детей).

В целом демографическая ситуация, сложившаяся в данной этноконтактной зоне на начало 1990-х годов не является благоприятной. Несмотря на относительно высокую рождаемость в 1970–1980-х годах, к «сужающимся» относятся в это время практически все этнические группы Походска и Колымского. Даже относительно благоприятная группа колымских чукчей находится на грани между «расширяющимися» и «сужающимися» популяциями.

Этнодемографические процессы в различных этнических группах коренного населения в с. Колымское Нижнеколымского улуса Саха–Якутии в 1936–1996 гг.

Группы коренного населения в Колымском (чукчи, эвены, юкагиры) живут в однородных условиях, в однородном ландшафте (зона тундры), большая часть из них является оленеводами,

¹ В походзяйственной книге п. Походск за 1954–1955 гг. юкагиры в единичных случаях ещё зафиксированы, но их уже нет в походзяйственной книге за 1972–1974 гг.; согласно проанализированным нами данным ЗАГС за 1937–1996 гг. в посёлке отмечен всего один случай русско-юкагирского брака.

охотниками и рыбаками, работающими в местных хозяйствах. Однако воспроизводства этих трёх этнических групп существенно различается, и эти различия, как видно из анализа данных ЗАГС и походзяйственных книг, *сохраняются и при изменении обшей для них всех социально-экономической ситуации.*

По данным проанализированных материалов ЗАГС, за период 1936–1996 гг., из большинства зарегистрированных за 60 лет фактических случаев рождения 72,9 % (или 571 из 783), приходится на этническую группу чукчей, несколько более 20% – на группу эвенов, и 6,9% – на группу юкагиров (табл. 7). В самой же этнической группе юкагиров из 82 случаев рождений, лишь в 7 случаях оба родителя, по данным источника, являются юкагирами. За указанный период отмечено 66 случаев из 82 (80,5%), когда один из родителей ребёнка не является юкагиром, и в 10 случаях есть данные об этнической принадлежности только одного родителя.

В группе колымских чукчей – противоположная картина. Абсолютное число рождений за указанные 60 лет – наибольшее, а уровень метисации – наименьший. В этой группе число случаев, когда один родитель (как правило, мать) не является чукчей, составляет 48,16% от их общего количества.

Группа колымских эвенов занимает среднее положение. Здесь 68,35% случаев, когда второй родитель (также как правило, мать) не эвен. В конце рассматриваемого периода (в 1980–1990-х годах) у чукчей и эвенов несколько возрастает уровень метисации, когда в этих группах число детей, у которых является чукчей или эвеном один из родителей, превосходит число детей, у которых оба родителя одной этнической принадлежности. Для юкагиров же подобная тенденция прослеживается в течение всего 60-летнего периода.

Итак, у коренных этнических групп в с. Колымском уровень метисации обратно пропорционален уровню рождаемости. Степень же метисации тесно связана с этническим самосознанием людей, их отношением к собственному этносу, а также к другим этносам или этническим системам.

Анализ материалов ЗАГС о браках колымских чукчей, эвенов, юкагиров за 1937–1996 гг. показывает, что одноплеменным у чукчей является каждый третий брак, у эвенов – четвёртый, у

Таблица 7

Характеристика рождаемости в группах коренного населения с. Колымское, 1937–1996 гг.

Годы	Родилось за указанные годы детей, родителями которых были:									
	Чукчи					Эвены				
	м		ж			м	ж	В том числе оба родителя		Юкагиры
1937–1939	9	17	8	4	6	4	2	3	0	1
1940–1949	39	66	27	16	18	7	7	2	1	1
1950–1959	56	92	36	25	18	7	11	1	5	1
1960–1969	62	105	43	27	21	17	13	3	1	0
1970–1979	61	99	38	26	20	9	15	0	3	0
1980–1989	66	135	69	26	21	24	12	7	2	3
1990–1996	27	57	30	7	9	19	11	6	3	2
ИТОГО	320	571	251	133	111	87	71	22	15	7
ВСЕГО	244 (42,7%)					158				
	37 (23,4%)					82				
						(8,5%)				

юкагиrow – все браки *только смешанные*. У чукчей уровень метисации наименьший. У юкагиrow же он составляет все 100% (табл. 8). Эти данные соотносятся с вышеприведёнными сведениями о том, что на 1994 г., согласно похозяйственной книге на 1994 г. из каждых 10 юкагирских семей 8 были этнически смешанными, а в двух сведения об отце отсутствовали. В группе чукчей при наименьшей метисации был отмечен самый высокий уровень рождаемости.

Из данных похозяйственных книг можно составить следующую картину. В 1956 г. 34,9% семей колымских чукчей являлись этнически смешанными. В 1974 г. таких семей с детьми в группе чукчей насчитывалось немногим менее четверти. У эвенов в 1956 г. было 42,86% смешанных семей, а в 1974 г. – треть от общего числа. У колымских юкагиrow в 1956 г. было 70% смешанных семей, а в 1974 г. из общего числа семей с участием юкагиrow только в одной оба родителя были юкагирами (национальность детей при этом не указана) (см.: Луговской, 2000, с. 86–91). Таким образом, в 1950–1970х гг., по данным похозяйственных книг, уровень метисации в группах колымских чукчей и эвенов примерно одинаков, у юкагиrow он выше. В 1990-х гг. выявляется некоторое возрастание уровня метисации чукчей и эвенов.

Анализ детности коренного населения с. Колымское по данным похозяйственных книг показывает, что у колымских чукчей и эвенов с 1950-х гг. возрастает число многодетных семей и число детей в семьях. Если в 1950-х гг. в одноподнациональных семьях в обеих группах было не более четырёх детей, то в 1970-х годах уже были семьи с пятью–шестью, а у чукчей с 7–8 детьми (табл. 9; см.: Луговской, 2000, с. 86–91). Вышеприведённый анализ данных похозяйственной книги за 1994 г. показывает, что указанная тенденция сохраняется и позднее.

Все эти данные указывают на уже известную нам тенденцию: в этнической колымской группе чукчей в 1950–1990-х годах наиболее высокая рождаемость и удельный вес многодетных семей. Иная картина наблюдается в наиболее метисированной группе юкагиrow, которая в этот период почти полностью растворилась в окружающем населении.

Характеризуя брачные связи между коренным и некоренным населением, следует отметить, что, по данным ЗАГС, браков меж-

Таблица 8

Браки коренного населения, 1937 – 1996 гг. с. Колымское.
А. Общие данные.

Всего заключено браков			Однациональные браки				Смешанные браки		
У чукчей	У эвенков	У юкагиров	Всего	между чукчами	между эвенками	между юкагирами	У чукчей	У эвенков	У юкагиров
116	28	15	46	39	7	–	77 66,4%	21 75%	15 100%

Б. Число мужчин и женщин,
участвовавших в бракосочетаниях коренных национальностей за тот же период.

Всего	Чукчи		Эвенки		Юкагиры		Якуты		Русские		Другие национальности
	м	ж	м	ж	м	ж	м	ж	м	ж	
318 чел.	84	88	24	35	9	11	22	20	15	5	Ненцев – 1 м Белорусов – 1 м Бурят – 1 м Украинцев – 2 м Всего – 5 м 1,57%
159 браков	Всего 172 54,1%		Всего 59 16,55%		Всего 20 6,29%		Всего 42 13,2%		Всего 6,29%		

Примечание. Приведенные данные о количестве браков с участием лиц коренной национальности могут быть заниженными, т.к. для анализа отобраны только те записи, в которых имеется минимум необходимых бесспорных данных о национальности и возрасте (то же относится к данным о рождениях и др. ЗАГСовским данным).

Таблица 9

Число детей в однациональных семьях коренного населения
(по годам). с. Колымское.

Год	Чукчи			Эвенки			Юкагиры		
	Всего семей	С тремя и более детьми	%	Всего семей	С тремя и более детьми	%	Всего семей	С тремя и более детьми	%
1954	27	7	25,9	4	1	25,0	2	1(Зреб.)	50,0
1974	25	14	56,0	12	7	58,33	1	-	0

ду представителями коренного населения и русскими не было. Позднее такие браки представляли собой редкое явление, и лишь с 1980-х гг. их число существенно возросло. Браков эвенков, чукчей, юкагиров с якутами в этот же период ненамного больше, чем с русскими (в среднем по одному на десятилетие), и рост их числа прослеживается также с начала 1980-х годов. Такую же картину можно выявить по данным похозяйственных книг в 1956 и 1974 гг. В этот же период в Колымском помимо однациональных русских и якутских семей, нередко были смешанные русско-якутские семьи. Очевидно, представители коренных этнических групп долгое время воспринимали русских и якутов этнически чуждыми, но со временем этот «психологический барьер» медленно, но верно преодолевался.

Если говорить о такой важной демографической характеристике, как естественный прирост населения, то по данным ЗАГС в этнической группе колымских чукчей отмечается стабильное увеличение этого показателя на всём протяжении рассматриваемого периода, с 9 человек в 1930-х гг. до 71 к началу 1970-х гг. (табл. 10). Затем этот показатель несколько снизился. Поскольку рождаемость у чукчей в это время оставалась стабильной, скорее всего, снижение этого показателя связано с некоторым увеличением уровня смертности в этой группе. В 1980-х гг. у чукчей вновь отмечается увеличение показателя естественного прироста (101 чел.). У эвенков показатель естественного прироста в целом устойчив (с 11 чел. в 1940-е годы до 27 чел. в 1980-е годы).

У юкагигов вплоть до 1970-х гг. показатель естественного прироста низок – 1–2 человека в десятилетие. Его заметное повышение приходится лишь на 1940-е годы. В это время в данной группе заметно повышается рождаемость. По-видимому, это объясняется тем, что на указанный период приходится наибольший удельный вес браков с участием юкагигов. В дальнейшем у юкагигов показатели естественного прироста резко снижаются. Как и в других, в этой группе самый высокий показатель прироста наблюдается в 1970–1980-х годах (соответственно, 19 и 11 чел.) (табл. 10).

Как и в случае с рождаемостью, в 1990-х годах естественный прирост снижается во всех этнических группах коренного населения.

Подводя краткие итоги, следует сказать, что при сопоставлении данных наших источников по уровню рождаемости, естественного прироста, бракам в группах коренного населения в с. Колымское (чукчи, эвены, юкагиры) мы видим, что уровень метисации в этих группах обратно пропорционален уровню рождаемости и естественного прироста. Снова следует отметить чрезвычайный уровень метисации у колымских юкагигов, что свидетельствует, на наш взгляд, о неблагополучной тенденции к нарушению у них целостности этнической идентичности (объективно существующая и, возможно, в значительной мере бессознательная, тенденция не консолидировать себя со своим этносом).

Таблица 10

Показатели естественного прироста населения с. Колымское за 1937–1996 гг.

Годы	Чукчи, чел.	Эвены, чел	Юкагиры, чел
1937-1939	9	0	1
1940-1949	29	11	16
1950-1959	30	7	2
1960-1969	71	18	2
1970-1979	36	17	19
1980-1989	101	27	11
1990-1996	31	21	6
Всего	307	101	57

А эта тенденция, в свою очередь, тесно связана со снижением воспроизводства в данной группе.

У колымских чукчей, как видно из приведённых данных, нет подобной неблагоприятной этнопсихологической тенденции, и с этим связаны достоверно более высокий уровень рождаемости и естественного прироста населения на протяжении практически всего рассматриваемого периода.

Во всех трёх группах коренного населения Колымского самый высокий уровень рождаемости и естественного прироста отмечается, так или иначе в 1970–1980-х гг.

В 1990-х годах имело место снижение рождаемости и естественного прироста во всех этнических группах коренного населения Колымского. О причинах этого явления уже говорилось выше. Оно связано с неблагоприятными социально-экономическими тенденциями, характерными для этого периода. Свидетельством ухудшения общей демографической ситуации является и снижение в это время возраста скончавшихся для указанных этнических групп по сравнению с 1980-ми годами (кроме эвенов). Но и в этом случае сохраняются этнические различия в характеристиках воспроизводства. Колымские чукчи оказываются в этом смысле в наилучшем положении, колымские юкагиры – в наихудшем.

Таким образом, отмеченные выше особенности воспроизводства, присущие колымским чукчам, эвенам и юкагирам, сохраняются и при изменении социально-экономической ситуации, что, на наш взгляд, свидетельствует о существенной роли в процессах воспроизводства этнических факторов.

Основные этнодемографические тенденции у русских старожилов в пос. Походск в 1937–1996 гг.

Согласно данным ЗАГС в походской группе русских наивысший уровень рождаемости отмечался в 1950–1960-х гг. – соответственно, 93 и 74 случая рождений в указанные десятилетия (табл. 11). В 1970–1980-х гг. отмечается постепенное снижение рождаемости. При этом в послевоенный период в группе русских старожилов в динамике рождаемости прослеживается тенденция её повышения к 1950 годам, с постепенным последующим снижением, аналогичная той, которая характерна в этот же период для русского этноса в целом (ср.: табл. 12)

Таблица 11

**Русские старожилы. пос. Походск. Рождения за 1937–1996 гг.
(по данным ЗАГС)**

Годы	Всего рождений	Мальчиков	Девочек
1937-1939	18	6	12
1940-1949	36	12	24
1950-1959	93	57	36
1960- 1969	74	34	40
1970-1979	38	22	16
1980-1989	35	17	18
1990-1996	13	8	5
Всего	307	156	151

Таблица 12

**Рождаемость, смертность и естественный прирост населения
России и РСФСР (в промилле).**

Годы	Рождаемость	Смертность	Естественный прирост
1913	47,8	32,4	15,4
1940	33,0	20,6	12,4
1950	26,9	10,1	16,8
1960	23,2	7,4	15,8
1970	14,6	8,7	5,9
1974	15,7	9,2	6,5

Источник: Большая Советская энциклопедия. 3-е изд. Т. 22. С. 243.

Есть и другая особенность, характерная для развития рождаемости в походской русской группе: параллельно снижению рождаемости идёт увеличение доли смешанных браков (табл. 13).

В 1990-1996 гг. (также как и у коренного населения Колымского) у походских русских отмечается резкое падение рождаемости (в 1970-х годах – 38 рождений, в 1980-х гг. – 35, в 1990–1996 – 13) (табл. 11 и 13).

Согласно данным похозяйственных книг, у русских старожилов Походска отмечается сокращение общего числа семей,

Таблица 13

Русские, пос. Походск. Уровень рождаемости и доля смешанных браков. 1937-1996 гг. (по данным ЗАГС).

Годы	Число рождений	Доля смешанных браков
1937-1939	18	50 (1 из 2)
1940-1949	36	46,15 (6 из 13)
1950-1959	93	44,44 (4 из 39)
1960-1969	74	33,33 (6 из 18)
1970-1979	38	64,7 (11 из 17)
1980-1989	35	52,63 (10 из 19)
1990-1996	13	100 (1 случай)

имеющих детей. В 1954–1959 гг. таких семей было 48, в 1972–1974 гг. – 29, а в 1992–1996 гг. (табл. 14, а также: Луговской, 1996, с. 233). Общее число детей в данной этнической группе начиная с 1950-х годов также сократилось со 124 до 59. В начале 1990-х годов по данным похозяйственной книги число детей в русской группе продолжало сокращаться (также как и по данным ЗАГС).

Таблица 14

**Русская группа. пос. Походск.
Число детей в семьях (по данным похозяйственных книг). 1954–1959 гг.**

Число детей	Количество семей	
	1954-1959 гг.	1972-1974 гг.
1	15	9
2	11	3
3	12	6
4	4	2
5	3	2
6	1	3
7	2	2
8	–	1
10	–	1
Всего	48	29

Почти каждый второй брак, заключённый за 1954–1996 гг. в группе русских старожилых был смешанным (39 из 79). Таким образом, удельный вес смешанных браков у русских старожилых несколько ниже, чем у колымских чукчей, самой многочисленной этнической группы в с. Колымском. Из числа этих смешанных браков почти половину составляют русско-якутские и несколько менее четверти – русско-чукотские (табл. 15).

Характеризуя брачные отношения в группе русских старожилых по отдельным периодам, следует отметить, что число браков русских старожилых с лицами коренных национальностей распределяется по десятилетиям относительно равномерно (иная картина имеет место в Колымском). Вместе с тем, в 1970–1990-х гг. доля смешанных браков в группе заметно возрастает, превысив 50%, а в 1990–1996 гг. зарегистрирован вообще один брак, и он является смешанным. В тот же период в русской группе, как уже отмечалось, происходит и заметное (хотя и не вполне равномерное) снижение рождаемости. Подобная тенденция отмечается и при анализе данных похозяйственных книг по Походску. В 1950-х годах доля смешанных семей от общего количества семей с детьми составляла 14,3%, в 1970-х годах – 24,4%, в 1990-х

Таблица 15

**Число и доля разных типов браков в пос. Походск
у русских старожилых в 1954-1996 гг.**

Тип брака	Число браков	Доля от общего числа
Однонациональные	40	50,63
Смешанные	39	49,37
из них:		
Русско-якутские	18	22,78
Русско-чукотские	9	11,39
Русско-татарские	5	6,33
Русско-эвенские	4	5,06
Русско-юкагирские	1	1,27
Русско-украинские	1	1,27
Русско-мордовские	1	1,27
Всего	79	

– 27,27%. О снижении общего числа семей, имеющих детей, уже говорилось. Таким образом, и для группы русских старожилых, по данным наших источников, отмечается тенденция снижения рождаемости по мере возрастания доли смешанных браков.

Переходя к такому важному этнодемографическому показателю, как естественный прирост населения, следует отметить, что в походской группе русских старожилых в конце 1930–1940-х гг. этот показатель характеризовался отрицательной величиной (вероятно, в связи с распространением здесь в этот период эпидемии туберкулёза и других лёгочных заболеваний). Показатель естественного прироста в русской группе достигает максимальной величины в 1950-х годах, когда наблюдается наиболее высокий уровень рождаемости, а вместе с тем резко снижается смертность. Затем, с начала 1960-х годов, идёт постоянное, хотя и не вполне равномерное снижение показателей естественного прироста (с 68 в 1950-х годах до 25 в 1980-х). В 1990-1996 гг. в данной группе, как и в этнических группах с. Колымское, происходит резкое снижение естественного прироста населения (табл. 16).

Если не считать последнего обстоятельства, то группа походских русских и по этому показателю (также, как и по рождаемости) отличается от популяций колымских чукчей, эвенов, юкагиров, у которых наиболее высокие показатели естественного прироста приходится либо на 1980-е либо на 1970-е годы.

Таблица 16

**Походск. Русская группа.
Естественный прирост населения, 1937–1996 гг. (по данным ЗАГС) (чел.).**

Годы	Родилось	Умерло	Естественный прирост
1937-1939	18	19	-1
1940-1949	36	68	-32
1950-1959	93	25	68
1950-1969	74	43	31
1970-1979	38	21	17
1980-1989	35	10	25
1990-1996	13	9	4
Всего	307	195	112

Как и в отношении рождаемости, в динамике естественного прироста на селения русских старожилов отмечается тенденция, аналогичная той, которая характерна для русского этноса в целом. По России (РСФСР) показатель естественного прироста населения был максимальным в 1950-х годах, после чего начинается постепенное, но заметное снижение. Такая тенденция вполне объяснима, поскольку русские нижнеколымские старожилы при всех особенностях, являются частью русского этноса. Вместе с тем, если говорить конкретно об этой группе, одной из важных причин снижения рождаемости и естественного прироста внутри неё является возрастающая метисация в 1960–1980-х гг. Причины снижения этих показателей в данной группе – те же, что и причины их снижения в группах коренного населения Колымского, о чём уже говорилось.

Некоторые этнопсихологические характеристики коренного населения Нижнеколымской этноконтактной зоны.

Речь пойдет о некоторых психологических характеристиках представителей коренного населения указанной зоны (чукчей, русских старожилов и др.), которые касаются их отношения к собственному этносу и культуре, по материалам этнопсихологического исследования, проведённого в пос. Походск и с. Колымском в 1994 г. (Сухарев, 1995; Сухарев и др., 1996).

В экспериментальном полевом исследовании в этноконтактной зоне Нижнеколымского района (которое, в свою очередь, было одним из этапов более обширного исследования), было обследовано 86 человек коренного населения – русские старожилы, чукчи, эвены, юкагиры, а также якуты (возраст 20–60 лет). Из них было отобрано 23 человека, находящихся в пострепродуктивном возрасте (старше 39 лет). Для каждого регистрировалось количество родившихся у него/неё детей. Число детей, рождённых за весь репродуктивный период, рассматривалось в качестве показателя биологической адаптации на уровне популяции. Обследуемые сравнивались по содержанию и степени выраженности эмоциональных отношений людей к различным этническим параметрам. Среди социо-культурных, климато-географических и расово-биологических параметров изучались отношение к вере,

мировоззрению, традициям, родному языку, ландшафту, климату, типу питания (то есть принятие или непринятие тем или иным индивидом собственных традиций, веры, языка, ландшафта, климата, традиционного типа питания и сопоставление уровня принятия или непринятия им этих параметров с числом родившихся у него/неё детей). Основной использовавшейся методикой был метод М. Люшера, а также применялись методика ландшафтных предпочтений и методика генеалогического описания.

В результате сопоставления выявленных в ходе исследования рассогласований предпочтений климато-географических условий, типа питания и мировоззрения с числом детей, рождённых в течение репродуктивного периода, установлено, что неприятие коренным населением климато-географических условий собственного рождения и проживания связано со снижением у них рождаемости в репродуктивном периоде жизни, т.е. с нарастанием популяционной дезадаптации по показателю биологического воспроизводства (Сухарев и др., 1996, с. 316–318).

Такого рода популяционная дезадаптация как мы помним, из групп коренного населения Нижнеколымского района особенно характерна для этнической группы колымских юкагиров, представители которой, судя по сверхвысокому уровню метисации, не стремятся отождествлять себя со своим этносом.

Важной характеристикой этнической идентичности для членов тех или иных этнических групп является так называемый *коэффициент этнического участия* (КЭУ), означающий соотношение данных о принадлежности к тому или иному этносу родителей, дедов и бабок (а там, где есть такие сведения – также прадедов и прабабок и более отдалённых предков) членов этих групп. Например, если у человека мать и отец чукчи, дед – также чукча, а бабушка – юкагирка, то КЭУ для него будет – на 1/4 юкагир, на 3/4 чукча.

В данном случае этот коэффициент этнического участия получен на основании рукописных генеалогий, составленных на основании данных, полученных от самих жителей Колымского, таким образом, он является показателем не только уровня метисации, но и того, с каким этносом отождествляют лица, предоставившие эти сведения, себя, своих родителей и других родных, то есть о характере их этнической идентичности. Во

всех случаях, когда данные нашего источника это позволяли сделать, было проведено сопоставление данных генеалогий о коренном населении Колымского – чукчах, эвенах, юкагирах, с ЗАГСовскими данными за период 1937–1996 гг. о национальности соответствующих лиц.

При сопоставлении указанных данных ЗАГС о рождениях и данных генеалогических таблиц выявлено 273 идентичных лица, в т.ч. – 223 чел. чукчей, 38 эвенов, 18 юкагиров. Естественно, при сопоставлении сведений, содержащихся в генеалогиях, и данных ЗАГС, уровень метисации во всех группах оказывается ещё выше, чем просто при анализе данных ЗАГС о браках или похозяйственных книг. Причём уровень этот (что показывало рассмотрение и двух других источников) возрастает в 1980-х годах – из 47 случаев, когда КЭУ у ребёнка можно проследить до 1/8 или даже до 1/16, на 1980–1990-е годы приходится 28 или 59,17%.

Для всех групп выявлен целый ряд случаев уменьшения доли этнического участия (когда, согласно генеалогиям, у данного лица выявляются деды, бабки, прадеды, прабабки и т.д., иной национальности, чем указано в данных ЗАГС, а у некоторых и один из родителей имеет не ту национальную принадлежность, которая указана в записях ЗАГС). Установлены также случаи увеличения доли этнического участия (когда наоборот, например, согласно генеалогиям, не один, а оба родителя, принадлежат к данной этнической группе, тогда как по записям ЗАГС к ней можно отнести только одного). Для группы чукчей выявлено 104 случая уменьшения КЭУ и 16 случаев его увеличения. Для группы эвенов – 25 случаев уменьшения КЭУ и 4 случая его увеличения. Для группы юкагиров – 12 случаев уменьшения КЭУ, и не одного случая увеличения.

В группе чукчей при сопоставлении указанных источников выявлено 49 чел. «чистых» (неметисированных) (около 22%). Кроме того, внутри группы чукчей при анализе генеалогий выделено 38 чел. с чукотским КЭУ от 5/8 до 7/8, которых правомерно отнести к этой группе вместе с лицами, для которых КЭУ=1. В двух других этнических группах при анализе уменьшения доли этнического участия, выявлено ещё 10 чел. с чукотским КЭУ от 5/8 до 1, которые в итоге также могут быть отнесены к группе чукчей. Тогда общее число случаев, которые можно включить в эту груп-

пу, составит 97, или 43,5% по отношению к первоначальному составу группы чукчей (223).

Внутри группы эвенов выделено 2 «чистых» эвена и 5 человек с КЭУ от 5/8 до 3/4. В двух других группах выявлено ещё 17 чел. с эвенским КЭУ от 5/8 до 3/4, которые также могут быть отнесены к этой группе. Тогда общее число таких случаев составит 24(63,8%) по отношению к первоначальному составу группы эвенов.

В группе юкагиров выявлено 2 «чистых» (КЭУ=1) случая. Сверх этого ни внутри самой, ни в двух других группах не идентифицировано ни одного случая с юкагирским КЭУ более 1/2 (см. сводную табл. 17).

Таким образом, на основании проведённого анализа этнической идентичности представителей коренного населения Колымского на базе сопоставления данных ЗАГС и генеалогий, наиболее низким оказывается показатель этого уровня у наиболее метисированной группы юкагиров, с самым низким уровнем рождаемости и естественного прироста. Среднее положение занимает группа эвенов. Если иметь в виду, что сравнительно высокое число случаев с КЭУ более 1/2 у этой группы, получено, преимущественно, за счёт других этнических групп. Наиболее высок уровень идентификации себя со своим этносом в наименее метисированной группе колымских чукчей.

Итак, при сопоставлении данных наших источников по уровню рождаемости, естественного прироста и по бракам в группах коренного населения Нижнеколымской этноконтактной зоны – походских русских старожилов, колымских чукчей. Эвенов, юкагиров, было отмечено, что во всех этих этнических группах уровень метисации обратно пропорционален уровню рождаемости и естественного прироста населения.

Сама по себе метисация, этническое смешение является нормальным процессом, однако при слишком высоких уровнях её в определённых популяциях (судя по нашему материалу, в случаях, когда этот уровень превышает 2/3), она оказывает явно неблагоприятное влияние на процессы воспроизводства в данной популяции (этнической группе). Дело, конечно, не в генофонде того или иного этноса, как таковом.

Причины неблагоприятных демографических тенденций следует искать как в коллективной психологии тех или иных этни-

Таблица № 17

Зависимость числа рождений от уровня метисации семей в группах коренного населения пос. Походск и с. Колымского.

Годы	Численность населения, чел.*				Число рождений**				Число смешанных браков (в скобках – общее число браков)				Естественный прирост ***				КЗУ, от 5/8 до 1 ****			
	Чукчи	Эвены	Юкагиры	Русские	Чукчи	Эвены	Юкагиры	Русские	Чукчи	Эвены	Юкагиры	Русские	Чукчи	Эвены	Юкагиры	Русские	Чукчи	Эвены	Юкагиры	Русские
1959	202	49	23	144	11 (92)	1 (18)	1 (7)	10 (93)	15 (43)	3 (7)	7 (10)	7 (48)	30	7	2	68				
1974	203	78	20	90	13 (105)	3 (30)	1 (3)	0 (74)	8 (33)	6 (18)	5 (6)	7 (29)	71	18	2	31				
1989	364	106	51	145	4 (135)	1 (36)	2 (15)	1 (35)	34 (59)	10 (21)	8 (10)	6 (26)	101 (31)	27 (21)	11 (6)	25 (4)				
1992-1994	223	38	18	–									97 (10)	24 (17)	2 (0)					

Источник: данные ЗАГС, похозяйственных книг, генеалогий.

КЗУ – коэффициент этнического участия по отдельным членам групп

* – в похозяйственных книгах по Походску и Колымскому во многих случаях не указана национальность; ** – цифра в скобках означает число рождений за истекшее десятилетие (1950-е, 1960 и 1980-е гг. соответственно); *** – цифры естественного прироста даны за истекшее десятилетие (1950, 1960 и 1980-е гг. соответственно). В скобках – данные за 1990-е гг.; **** – цифры в скобках означают число лиц с чукотским, эвенским или юкагирским КЗУ от 5/8 до 1, выявленных в двух других этнических группах.

ческих групп, так и изменении их традиционного образа жизни и рода занятий. В последнем случае, согласно данным современных этнодемографических и этнопсихологических исследований, «в первую очередь решающую роль играют неконтролируемые факторы «цивилизации и прогресса», чрезмерная пропаганда посредством средств массовой информации этнически чуждых местному населению представлений, норм поведения» (Сухарев, 1995, с. 251). О тех же факторах не раз писали и другие исследователи (см., например, Афанасьева, 1996, с. 33–34, Квашнин, 2000, с. 33–34). В этом же ряду стоит и чрезмерно высокий уровень метисации в группах коренного населения данного региона, отмечаемый в наших источниках, показывающий картину этнических предпочтений этих этнических групп. Он свидетельствует о кризисе у представителей таких групп этнической идентичности, о психологической тенденции (не обязательно осознанной) не отождествлять себя с собственным этносом.

Отрицательное влияние указанных тенденций на воспроизводство так или иначе, коснулось всех этнических групп коренного населения Нижнеколымской этноконтактной зоны. Однако наименьшее отрицательное влияние они оказали на воспроизводство у этнической группы колымских чукчей, у которых уровень метисации относительно низок. Русская походская группа по уровню метисации приближена к этнической группе колымских чукчей. Ей удаётся уже на протяжении трёх с лишним веков в условиях Крайнего Севера более или менее сохранить свою этническую идентичность, и тем самым сохранить самоё себя, несмотря на имеющиеся неблагоприятные тенденции. В этой группе снижение показателей рождаемости и естественного прироста населения начинает проявляться раньше, чем у колымских чукчей и юкагиров, с 1960-х годов. Одной из причин является возрастающая метисация внутри русской группы в этот период. Однако не надо игнорировать и то обстоятельство, что походская этническая группа русских, при всех её особенностях, является частью русского этноса с присущими ему особенностями этнической психологии и демографическими тенденциями. Вот почему негативные процессы индустриализации и урбанизации, изменения традиционного уклада жизни, оказали большее отрицательное влияние на воспроизводство у

походских русских, нежели у других нижнеколымских групп (кроме юкагиров). Из всех рассмотренных нами групп коренного населения Нижнеколымского района, группа русских старожилов Походска занимает, по нашим данным, второе место по уровню воспроизводства (а значит, и по уровню популяционной адаптации, после колымских чукчей).

Этническая группа чукчей, которые, вместе с юкагирами и эвенями, с XVII в. составляли коренное население Нижнеколымского региона, показала себя наиболее жизнеспособной среди этнических групп коренного населения. Здесь отмечается наиболее высокий уровень воспроизводства (рождаемость, естественный прирост, доля многодетных семей), при самом низком среди групп коренного населения с. Колымское уровне метисации. При этом входе самого процесса этнического смешения, не растворяются в других группах, а инкорпорируют в свой состав потомство. Представители иных этнических групп коренного (и некоренного) населения, юкагиры, эвеня, колымские русские, якуты, как свидетельствуют источники, достаточно охотно отождествляют себя или своих детей с этносом чукчей, присваивая их этноним себе или своим детям или же вступая в браки с чукчами.

Из всех групп коренного населения Нижнеколымского района, для группы колымских чукчей менее всего характерно нарушение целостности этнической идентификации.

Обратная картина отмечается в этнической группе колымских юкагиров, где отмечается почти стопроцентный уровень этнического смешения (что свидетельствует о серьёзном кризисе этнической идентификации) и самый низкий среди всех этнических групп региона уровень воспроизводства. Одной из причин этого кризиса идентификации является, на наш взгляд, то обстоятельство, что юкагиры, по данным исследователей Севера (Врангель, 1948; Аргентов, 1879) давно (очевидно, уже к началу XIX в.) утратили такой важный вид своей традиционной хозяйственной деятельности, как кочевое оленеводство (такие сведения есть только об их группе), что уже тогда повлекло за собой серьёзные негативные хозяйственные последствия для этноса в целом. Сейчас колымские юкагиры – наиболее неблагоприятная в демографическом отношении популяция Нижнеколымского района. Она

относится не просто к сужающимся (это можно сегодня утверждать о большинстве этнических групп региона), но к исчезающим популяциям. Юкагиры сейчас немного и за пределами Якутии.

Выводы

В целом анализ наших данных по группам коренного населения Нижнеколымской этноконтактной зоны показывает, что нарушение этнической идентичности той или иной группы (наряду и во взаимосвязи с нарушением её традиционного уклада и культурно-хозяйственной целостности) отрицательно сказывается на её репродуктивной активности, то есть понижает её адаптацию на популяционном уровне.

Снижение рождаемости и показателей естественного прироста населения во всех группах коренного населения Нижнеколымской этноконтактной зоны в 1990-х гг. имеет корни в общем ухудшении социально-экономической ситуации и отражает общероссийскую демографическую тенденцию. Однако и в этот период сохраняются этнические различия между группами коренного населения Походска и Колымского. В относительно наиболее благоприятном положении по-прежнему находится группа колымских чукчей, в наихудшем – группа колымских юкагиров.

Литература

- Аргентов А.И. Нижнеколымский край. СПб, 1879.
 Аргентов А.И. Нижнеколымский край. СПб, 1886.
 Афанасьева Г.М. Ретроспектива социально-демографических особенностей этноконтактной группы населения Северной Камчатки // Современные тенденции репродуктивных процессов у народов Севера. М., 1996.
 Богораз-Тан В.Г. Чукчи. Ч.1. Л., 1934.
 [Врангель Ф.П.] Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю, совершенное 1820, 1821, 1822, 1823 и 1824 гг. экспедицией под начальством флота лейтенанта Ф.П. Врангеля. М., 1948.
 Гурвич И.С. Этническая история Северо-Восточной Сибири. М., 1966.
 Зарин В.М., Зарина Е.А. Путешествие М.П. Черской // Жизнь и деятельность исследователя Сибири И.Д. Черского и его жены М.П. Черской. М., 1952.
 Квашнин Ю.Н. Сравнительные этнодемографические характеристики народов Западной Сибири // Народы Севера России. Этнодемографический сборник. М., 2000.

Луговской С.С. Этнодемографическая ситуация в этноконтактной зоне Нижнеколымского района Якутии – Саха // Современные тенденции репродуктивных процессов у народов Севера. М., 1996.

Луговской С.С. Сравнительные демографические характеристики коренного населения этноконтактной зоны низовий Колымы // Народы Севера России. Этнодемографический сборник. М., 2000.

Пи́ка А.И. Этнодемографическая ситуация в энурминской группе чукчей // Этнодемографические особенности воспроизводства народов Севера России. М., 1995.

Самойлова Г., Роббек З. 350 лет похода русских землепроходцев и полярных мореходов на Колыму. Нижнеколымский музей истории и культуры народов Севера. Нижнеколымск, 1992.

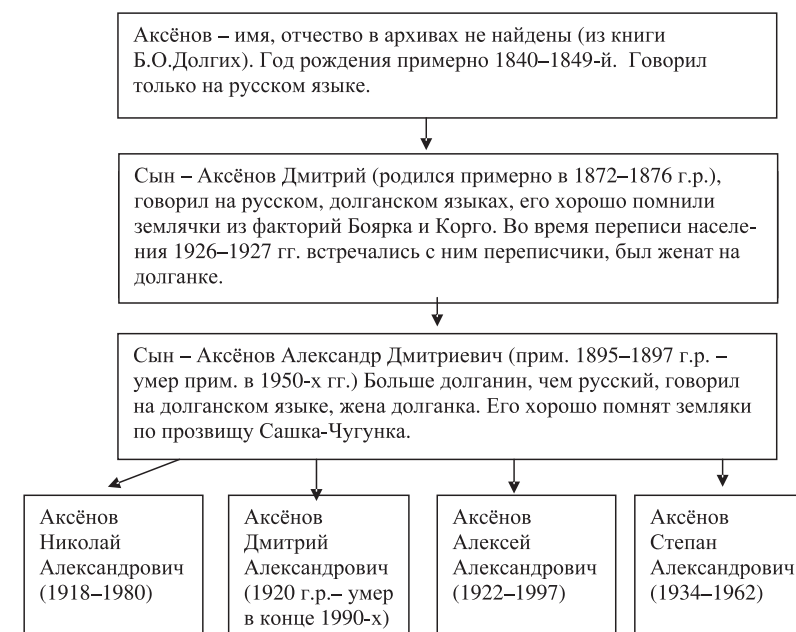
Сухарев А.В. К вопросу о роли этнических условий в нарушении психологической адаптации и воспроизводства населения // Этнодемографические особенности воспроизводства народов Севера России. М. 1995.

Чикачёв А. Походск. Черский, 1993.

Е.С. Бетту

ИМЕНА ДОЛГАН

Известно, что долганский народ сформировался в конце XVIII – первой половине XIX в. из нескольких эвенкийских и якутских родов, а также русских старожилов – затундренных крестьян. Русские, поселявшиеся на Таймыре в XVI–XVII вв., были выходцами из центральных и восточных районов архангельского Поморья. Со временем уклад жизни русских на реках Хатанге и Пясине приобрёл черты быта эвенков и якутов. Испытывая сильное влияние соседей, затундренные крестьяне часто вступали с ними в браки, восприняли язык якутов. Их потомки в результате смешения крови из поколения в поколение получили общий физический вид.





Обратившись к схеме генеалогического древа семьи Аксёновых, рассмотрим пример такого смешения.

До революции долганы вели кочевой образ жизни. Занимались охотой, рыболовством, оленеводством, меновой торговлей с пришлым населением. У них было мало оленей и, временами семьи голодали. Долганские женщины были заботливыми хранительницами очага: умело вели домашнее хозяйство, во время кочевий занимались установкой чума. Кроме того, они, как и все северные женщины, отдавали себя такой трудоёмкой работе как обработка оленьих шкур, шитьё одежды для мужа и детей. Они со всей ответственностью ухаживали за своими детьми, воспитывали их в лучших традициях народной педагогики.

Долганы до сих пор сохранили анимистические воззрения. Каждая семья, род имеет своих покровителей – «святых» в виде камней необычной формы, рогов оленей, зооморфных изображений в виде птиц-защитников. Например, для рода Маймага священной птицей является лебедь, для Ботулу – орёл, для Осогосток – ворон, для Бетту – гагара. Члены семей не должны охотиться на своих птиц-шайтанов. Шайтан каждого рода хранится в одной определённой семье и передаётся из поколения в поколение (об этом могли знать только старшие в семьях).

При обращении к человеку или упоминании его имени долганы обычно не называли его фамилию и отчество. При знакомстве с людьми упоминалось название рода, имя или прозвище главы семьи. Также отвечали, что это сын или дочь такого-то (такой-то), или говорили, что человек одинок. Внуки и правнуки, например, отвечали так: «Я дочь от Марфиной дочери» или «Я Марфиной дочери дочка сын». Людям было понятно, чьи это дети, откуда родом и какую семью представляют. Если это уважаемая семья (даже по слухам), то и к детям было уважительное отношение. При рождении первого ребёнка в молодой семье родителей новорождённого в знак почтения называли «Отец такого-то» или «Мать такого-то». Например: Пөдүө агата (отец Пөдүө), Үнүү иньэтэ (мать Үнүү).

Видимо для удобства общения долганы называли друг друга ласкательными словами, указывающими на родство. До того как на Таймыре установилась советская власть, и были образованы колхозы, долганы никого не называли по отчеству, лишь только по имени: иногда по своему, иногда по русскому. Эти имена произносились по-особому. Долганы с уважением относились к пожилым людям. К ним обращались так: «эһээ» – дед, «эбээ» – бабушка или тётя. Муж и жена обращались друг к другу уважительным, нежным словом «дээ» или «догоо» (вместо имени). Это обращение относится только к мужу и жене.

В долганском языке есть и другие слова, указывающие на родство. Например:

- убаа – так обращались к старшему брату, не называя имени;
- эдиэ – к старшей сестре;
- балыс – к младшему (ей);
- һаһас – к невестке;
- күтүө – к зятю.

Котуй – так обращались к девочке, **нойон** – к мальчику.

К самому младшему ребёнку относились в семьях с особой любовью, нежностью, говорили ныйрай, т.е. младшенький или еще һыллыыр, т.е. ребенок для обнюхивания, целования.

Так как долганы приняли христианство, священники в метрических книгах писали только русские имена. Тогда долганы вынуждены были называть себя новыми русскими именами, но произносили их по-своему. Звучание русских слов для них было

непривычно, поэтому люди немного искажали их. В языке долган нет некоторых звуков, присущих русскому языку. Например:

- вместо звука «в» произносили «б»;
- вместо «ф» – «п»;
- вместо «з» – «с».

Получились новые русифицированные имена долган: Ваня – Баанья, Вася – Басии, Маша – Мааса.

Долганы, узнавая в 1930–1940-е годы новые русские слова, часто превращали их в имена. Например, от фамилии Сталин возникло женское имя Сталина. Обладателей этого имени было не более пяти человек. Среди них Поротова (Быкова) Сталина Ивановна, Заслуженный врач РФ, была награждена знаком «Женская слава». От слова «октябрь» появилось имя Октябрина, от слова «карантин» – Карантин, словосочетание «конюх Иван» – Конюх Уйбаан и др. Известны имена от слова «урядник» – Ураа, Ураанник. Носители данного имени жили почти в каждом поселке южнее Хатанги. В их числе – Николай Анисимович Попов, долганский журналист, писатель, переводчик, член союза журналистов России, член союза писателей России, почетный гражданин Таймыра, также Соловьёв Алексей Иванович, бывший колхозник.

Именослов долган формировался под влиянием якутских, эвенкийских и частично русских имён и фамилий. На это, безусловно, повлияли быт, культура общения, условия жизни в местах коллективного проживания. В имянаречении долган нашли отражение история происхождения народа, его фольклор и традиции. Долгое время был распространён обычай – при рождении ребёнка давать имя по его внешнему виду, по названию местности, где он родился или по поводу какого-то события.

Имена, придуманные матерями, часто имели единственного носителя (т.е. имя не повторялось), поэтому с уходом человека из жизни, вместе с ним уходило и имя. Но если ребёнок был похож на кого-то, долганы говорили, что в него вселилась душа умершего родственника, и наделяли его именем предка.

Приведем несколько примеров:

Имена, ассоциированные с поведением ребёнка:

1) **Һапсыа** – от слова **Һапсыһар** (т.е. машет руками). Носительница этого имени – Аксёнова Федосья Макаровна, с её уходом из жизни, ушло и имя, оно не повторялось.

2) Родилась слишком резвая, вертлявая девочка. Её назвали **Төлүөр** (от слов **тыал** – ветер и **лөрүө** – бабочка). Носитель этого имени Лаптукова Наталья Николаевна, она и во взрослой жизни подвижная, быстрая – тем самым оправдывает своё детское имя.

Имена по внешнему виду и по месту рождения:

1) Родилась девочка беленькая, красивенькая (по родословной у неё русские корни) – назвали **Боскуо**, т.е. красивая (от северно-русского **баской** – красивый).

2) Родился мальчик на берегу озера Таймыр, назвали **Тоймуо**; на берегу реки Тарей – **Тариз**.

Как видим, этимология некоторых личных имён вполне объяснима, но иногда встречаются и труднообъяснимые имена, их нелегко понять, тем более перевести на русский язык. Мне приходилось проговаривать с информантами каждое имя от трёх до пяти раз, чтобы уловить верное произношение имен и записать их правильно.

Северные территории (как говорят долганы «нижние» – за Хатангой) и южные – имеют особые имена, совершенно отличающиеся в звучании и в произношении. Например, имена **Маруккуо**, **Чаммай**, **Чүөкаа**, **Чакыла** встречаются в поселках Новорыбная и Сындасско; **Чампу**, **Чүмчээн**, **Палтаа** – имена Волочанского куста; **Ньороо**, **Наньаа**, **Ньяньаа** – старинные имена фактории Камень; **Оттуй**, **Ньомоо**, **Һапуу** распространены в поселках Катырык, Мальук, а **Чнуллэй** – в поселке Новая.

Когда новорождённые дети часто болели или их имена не приносили счастья, долганы прибегали к помощи шаманов, чтобы отвлечь от детей злых духов. После шаманских камланий таким детям вместо имен давали клички собак, названия животных, птиц, считая, что так их будет оберегать Святой Дух. Подобные апотропеические имена (обереги) остаются на всю жизнь, так как их воспринимают как настоящие, привыкают и относятся к ним без обид. Например, **Кырса** – песец (женское имя, даётся светлым людям), **Коңор** – как гусь гуменный, **Лэңкэй** – сова.

В настоящее время ещё остались в употреблении такие старинные долганские женские имена, как **Акаапай**, **Дьайкуу**, **Оммойук**, **Чаммай**, **Томпуол**; мужские имена: **Балгаанай**, **Бакычаа**, **Ботороо**, **Лыбытычаан**, **Окуоллай**; женские прозвища, перешедшие в имена: **Дьабаан** (грубого телосложения), **Тополе** (очень маленькие губки),

Тыллыа (языкастая); мужские прозвища: Бытык (усатый), Короткой (худовато-длинный), Ороотии (недоросший), Таба (спокойный как олень) и другие. Во время работы над рукописью книги «Имена долган» было собрано более 700 как уже забытых, так и ныне существующих имён, фамилий и прозвищ.

* * *

Данная работа представляет собой фрагмент книги «Имена долган», в которой в основном перечислены исчезнувшие имена, а также имена, ещё существующие среди старшего поколения. Это первый труд на тему долганского имянаречения. Как оказалось, именник долган очень богат. Думаю, что сбор подобной информации продолжают и другие авторы. Ещё много интересных, безобидных прозвищ, старинных и современных имён можно успеть собрать. Люди, хорошо знающие язык и сейчас продолжают давать своим детям не только русифицированные имена, но и долганские. Они считают, что у человека должно быть два имени. Одно «детское», т.е. ласкательное, другое – официальное.

В настоящее время снова идёт метисация долган. В Хатанге, Дудинке, Норильске, Красноярске и других городах, молодёжь вступает в брак с иноязычным населением, поэтому появляются новые имена, фамилии, присущие разным национальностям. В таких смешанных семьях ослаблены этнические признаки, это ведёт к потере бытовых традиций, культуры. Кроме того, плохое знание языка приводит к потере исконно долганских имён и традиций имянаречения.

Я не призываю к восстановлению и сохранению традиционных имён. Это сложно сделать людям, плохо владеющим родным языком, к тому же многие имена труднопроизносимы. Мы не имеем права обвинять наших предков за то, что они не смогли передать нам традицию долганского имянаречения. Они жили во времена, когда была сильна эта традиция. Замена традиционного именослова происходила постепенно и была вызвана целым рядом внешних и внутренних причин.

Искренне благодарю знатоков родного языка и культуры нашего народа, которые сохранили в памяти уже полузабытые исконно долганские имена.

Л. Ненянг

ХОДЯЧИЙ УМ НАРОДА (отрывок из книги)¹

Об изучении фольклора ненцев

До недавнего времени фольклор народностей Севера оставался малоизвестным широким кругам общественности. До Советской власти были осуществлены лишь отрывочные публикации на русском языке текстов и небольших заметок, основанных на случайно увиденном, не дававших сколько-нибудь цельного представления о богатстве и разнообразии устного народного творчества аборигенов Севера.

Но, как и в любом деле, среди собирателей фольклора даже до революционного периода встречались люди неистовые, по-настоящему преданные этому делу ученые. Среди них, помимо отечественных, русских энтузиастов, было немало и зарубежных ученых, путешественников, исследователей, фольклористов, лингвистов, этнографов, внесших заметный вклад в дело изучения устного народного творчества ненцев.

Так финский лингвист, автор грамматик различных языков Матиас Кастрен большую часть своей жизни посвятил изучению угро-самодийских языков. Он записал большое количество ненецких сказок и легенд, собрал свыше пятисот ненецких загадок (заметьте: к сожалению, в советское время в трех автономных округах, где проживают ненцы, учеными-этнографами, писателями, журналистами, педагогами, работниками культуры было собрано лишь около 300 загадок).

Несколько длительных научных экспедиций к ненцам совершил и другой финский ученый Т. Лехтисало. Во-первых, он в 1940 г. издал материалы М. Кастрена в книге «Народное твор-

¹ Статья представляет собой фрагмент книги: Ненянг Л. Ходячий ум народа. Сказки, легенды, мифы, предания, эпические песни, пословицы, поговорки, поверья, обереги, народные приметы, загадки таймырских ненцев. Красноярск. 1997. Текст отрывка сокращен и отредактирован Ю.Н. Квашниным.

чество самоедов» (по болезни и смерти, последовавшей в 1852 г., Кастрен не успел сам этого сделать). Во-вторых, Т. Лехтисало в 1947 г. выпустил книгу «Народное творчество юрак-самоедов», по объему значительно превосходящую опубликованные им ранее материалы М. Кастрена.

В наши дни много сил и знаний отдали изучению устного народного творчества ненцев ученые-языковеды и фольклористы Н.М. Терещенко, З.Н. Куприянова, А.М. Щербакова, Л.В. Хомич, А.П. Пырерка. Последний был ученым-ненцем, одним из первых составителей фольклорных сборников на родном языке. А.П. Пырерка погиб в годы Великой отечественной войны.

Ученых-языковедов и фольклористов мы по праву называем «пионерами Севера». Так как эти русские люди, кроме изучения устного народного творчества северян, открывали в районах Крайнего Севера первые школы для детей оленеводов и промысловиков, составляли и издавали первые буквари, книги для чтения, грамматики и словари, проводили в наших краях большую просветительскую работу, учили грамоте детей и взрослых.

Завидным знатоком фольклора зарекомендовал себя Тыхыко (Тыко или Илья Константинович) Вылко, известный, талантливый художник-самородок, «Президент острова Новая Земля», образ которого запечатлен в художественном фильме «Великий самоед». Как крупная публикация ненецкого фольклора известна и книга В. Тонкова «Ненецкие сказки» (Архангельск, 1936), где были представлены 27 сказок, эпических песен и рассказов. В нынешнее время активно включились в дело изучения, собирания, записи фольклора ученые, писатели, журналисты, педагоги и другие представители ненецкой интеллигенции, студенты ВУЗов, учащиеся школ.

Среди наших современников весомый вклад в сбор устного народного творчества своего народа внесли: кандидат педагогических наук, большой знаток фольклора ненцев Елена Григорьевна Сусой (г. Салехард); кандидат филологических наук, преподаватель педагогического университета им. А.И. Герцена в г. Санкт-Петербурге Мария Яковлевна Бармич; кандидат филологических наук Елена Тимофеевна Пущкарева; писатели Анна Неркаги, Василий Ледков, Любовь Ненянг и Леонид Лапцуй (ныне покойный), журналистка Анастасия Лапцуй, участники художественной са-

модеятельности Полина Турутина (п. Тазовский, Ямало-Ненецкий округ), Владимир Ядне (г. Салехард), поэты Юрий Айваседа, Прокопий Явтысый и Геннадий Пуйко, автор школьных учебников Е.М. Талеева, «ненцевед», бывший главным специалистом по фольклору Таймырского окружного методического центра народного творчества (г. Дудинка), Казимир Изидорович Лабанаускас, и многие, многие другие.

Одних уже нет в живых, другие кропотливо и упорно занимаются этим нужным делом и поныне, несмотря на большую занятость или преклонный возраст, третьи еще молоды (либо пока учатся, либо только начали свой трудовой путь). Как бы то ни было, молодежь должна принять эстафету, сделать все возможное, чтобы жемчужины народного творчества – произведения фольклора – сохранились до мельчайших крупинок, были бы записаны от знатоков, сказителей, пока они с нами, пока они живы. Образцы устного народного творчества непременно надо издавать, ибо этими книгами через несколько поколений смогут пользоваться наши потомки. И не только пользоваться, а и восторгаться будут, как некогда великий русский поэт А.С. Пушкин: «Что за прелесть эти сказки! Каждая есть – поэма».

Сказитель – это поэт и мудрец

Советский этнограф, писатель, общественный деятель В.Г. Богораз-Тан, автор романов «Восемь племен», «Союз молодых», сборников «Чукотские рассказы», «Колымские рассказы» в свое время писал, что «фольклор – словесные документы бесписьменных народов. Эти народы не имеют папирусов и пергаментов... их воспоминания, предания и сказки, заклинания и песни, обычаи и даже законы запечатлены в народной памяти и передаются устно от сказителя к сказителю – в течение многих поколений».

К нашему счастью, среди нас живет еще немало самородков, стариков и старушек, а также молодых людей, знатоков народного творчества. Но в силу независящих от нас причин число сказителей год от года становится все меньше. И это должно настораживать нас всех, ибо то, что не записано, со временем может кануть в Лету, бесследно потеряться, забыться, исчезнуть с лица земли. Надо считать преступлением, если хоть малая крупинка этого богатства пропадает на наших глазах из-за нашей с вами халатнос-

ти, нерасторопности, а то и попросту лени. Думаю, что всякий, имеющий интерес к фольклору, как к частичке нашей культуры, умеющий читать, владеющий записывающей аппаратурой (да и просто ручкой и бумагой), и особенно – владеющий своим родным языком и языком сказителя, должен «вооружиться» и отправиться в тундру, в тундровые глубинки и поработать во имя спасения творчества своего народа.

У каждого народа, на всякой земле, в городах и селах, в любой тундре, тайге, в степи и высоко в горах есть свои именитые, талантливые, певцы, сказители. Мы знаем имена русских сказителей и певцов-самородков: Марфы и Аграфены Крюковых, Ирины Федосовой, буряты Тороева, якута Тимофеева, ненца Тыхыко (Тыко) Вылки, эвенка Данилы Хирогира, а у нас, на Таймыре – энки из Воронцово Евдокии Силкиной, нганасан Короре Кокоре и Нумаре Яроцкого, долган Андрона и Анастаса Аксеновых. Их хорошо знают люди, приглашают (и приглашали) на праздники, в гости. Очень часто сказители как бы украшают собою, своим талантом и артистизмом дом, чум, ярангу, юрту, палатку, они приносят радость, хорошее настроение, учат думать, жить.

Немало таких талантов и среди таймырских ненцев. Жила-была когда-то в Воронцово супружеская пара, Елизавета Антоновна и Папали (Василий Дмитриевич) Яр. Она – полная, розовощекая, улыбчивая, «неисправимая» юмористка. И петь Елизавета Антоновна умела, и сказки рассказывать. Все с юмором, с улыбочкой. Шьет, бывало, бисерные унтайки, парку ли, с богатым ненецким орнаментом, а язык творит и творит иную, уже духовную красоту.

Василий Яр был худеньким, тщедушным. Лицом скорее хмур, строг. Сколько сказок он знал, сколько напевов, каким искрометным юморным «бисером» метал, а ведь не улыбнется. Но мы-то, слушатели, знали и видели этот юмор – он искрился в щелочках его зеленоватых глаз. В те времена, когда были живы супруги Яр, мы не были избалованы магнитофонами. И надо было виртуозно владеть ручкой, успевать за ними записывать, когда они «говорили красоту».

Жил до недавнего времени в Тухардской тундре неказистый человек, Алексей Игнатьевич Ямкин. И выпить то был охоч, и побузить иной раз не прочь (это если он в поселке, при деньгах,

недалеко от магазина, согретый сяркой-чаркой). А посмотрели бы вы на него в тундровом становище! Серьезный человек, забот полон рот, для всякого у него находились умные слова, дельные советы, интересные случаи из жизни. А вечером (если конечно он в настроении) приходите слушать к нему сказку – заслушаетесь. Не доскажет сегодня – завтра приходите, еще будет рассказывать. Таким своеобразным самородком был Ямкин.

Почти каждый вечер, когда мы, детвора, ложились спать, закутавшись в старенькие, порою облезлые, без шерсти уже, парки и малицы, теснее прижавшись друг к другу, мама усыпляла нас, «угощала на сон грядущий», коротенькой, интересной, нравоучительной сказкой. Слушаешь, слушаешь, задумаешься, что от чего, почему, и – засыпаешь.

Конечно же, сказитель – это высокоодаренный человек, мастер слова, человек богатой памяти. Наконец, это своего рода сочинитель. Скажу более, это поэт, мудрец. К нему непросто подступиться, не во всякое время его можно «разговорить». Необходимы определенные условия, соответствующие этому ритуалу: обстановка, хорошие слушатели, понимающие, одобряющие, подбакивающие. Слушание сказок (эпических песен) – это своего рода спектакль.

Я позволю себе привести лишь один пример из записей Матиа-са Кастрена о ненецких *сюдбабц* (героических сказаниях): «Песни этого рода в величайшем уважении у самоедов. С религиозным почти благоговением прислушиваются они к каждому слову, срывающемуся с уст певца. Точно так же как шаман, сидит певец на скамейке или сундуке, на оленьей постели посреди чума, а слушатели располагаются вокруг него. В Томской губернии я заметил, что певец старается телодвижениями выразить участие, принимаемое в своем герое. Тело его трясется, голос дрожит, левой рукой он беспрестанно закрывает глаза, полные слез, а в правой руке держит стрелу, обращенную острием к телу. Слушатели сидят обыкновенно, но когда богатырь побеждает, вырывается громкое: «Хэ-э!» (соответствующее русскому «Ура»)...».

Еще раз повторюсь. Сказки, эпические песни (*сюдбабц* и *ярабц*) люди тундры слушают несколько вечеров подряд, настолько богато их содержание, много всевозможных сюжетов и приключений, в них как бы запечатлена целая жизнь героя. Помню, в поселке

Усть-Порт ныне покойный Василий Тимофеевич Тапкин сказку о богатыре Нохо рассказывал нам, журналистам, три вечера подряд. Тускло горела керосиновая лампа. В печи трещали дрова. Василий Тимофеевич говорил вполголоса, но очень ярко жестикулировал, помогал себе. Мы сидели безмолвно, слушали. Лишь «поддакивающий», молодой парень-ненец, вторил сказителю: *«Нга-а, ханя! Нга? Сюдбярэй!...»* Ну, конечно! Да? Ох ты силач!). Почему-то всякий раз, когда дело доходило до самого интересного, сказитель, резко махнув рукой, говорил: Все! Мась! (Хватит!). Что было дальше – завтра расскажу. Вы ведь не уедете, опять придете слушать?

Фольклор одинаково любим и молодыми и старыми людьми. Охотно слушают сказки и предания женщины и мужчины. Само собой, слушателей всегда много, так что, порой, они не вмещаются в чум. А вот сказителей, мастеров слова, знатоков старины, народных творцов остается мало. Их бывают единицы. Случалось, из-за того, к кому сегодня сказитель поедет в стойбище, «делили» человека, ссорились.

В давние времена, когда еще не было в помине лодочных моторов, нашим родителям приходилось возить рыбу на весельных лодках, чтобы сдать ее на рыбозавод или приемный пункт. Путь нелегкий. Казалось, что дорога растягивается. Едут, бывало, и день, и ночь. Мой отец, Вэрья Ненянг, наверное, чтобы скрасить дорогу, сделать дальние переезды менее «заметными», чтобы было веселее и легче на душе, чтобы меньше чувствовать усталость, брал с собой в лодку старца-сказителя Мысы Ядне, и старик этот развлекал гребцов сказками. Всякий раз, когда старику предстоял такой «незапланированный» далекий путь от верховий реки Соленой до фактории Большая Хета, или того хуже – в Усть-Порт, через «три Енисея» (через три протоки, минуя два больших острова), Ядне, как бы недовольный приглашением сесть на самое лучшее, удобное место в середине лодки, ворчал: «Не даете старому человеку в своем чуме, на своей постельке поваляться». А сам шел. Улыбался. Был горд, что он нужен молодым.

Нынче со многих оленеводческих становищ в Тухардской тундре стали часто съезжаться к Алексею Хольмовичу Яптунэ, знатоку ненецкого фольклора. Его память, воображение – ценный клад, будто бездонен он, этот источник народной мудрости.

Земляки рассказывают: «Иногда Алексей как бы отмахивается от слушателей: Все. “Кажется, нет у меня больше сказок! Все! Мась!” Придем к нему в другой раз – опять сказка! Сколько он их знает – удивительно!».

Много среди наших ненцев хороших сказителей, еще не оскудела ими земля Таймырская. В Потапово – это Евдокия Васильевна Лырмина (Салей), в Носковской тундре – оленеводы Сюнсавэй Яр, Паравы Яр, Хансута Яптунэ. На Пясино – Владимир Лампай. В поселке Носок – Очавко Юнкович Яптунэ и Василий Иванович Ямкин. На Большой Хете – Нака Ядне и Владимир Найвоседа. В Усть-Порту – Татьяна Кузьминична Лырмина.

Хорошо помню Анну Пименовну Тоги, некогда жившую в поселке Байкаловск. Сейчас ее нет с нами – «ушла за морошкой» (так ненцы говорят об умершем). Пела мне когда-то Анна Пименовна удивительную женскую, взрослую песню о любви. Тоненький ее голос дрожал, порою срывался от мучившей ее одышки. Но песня лилась, и, кажется, не было ей конца. В песне этой рисовалось безысходное горе ненецкой женщины, покинутой любимым, русским промысловиком, который навсегда уехал с Севера «на материк», к своей семье отбыл. Какие песенные щедроты находил автор, чтобы выразить великое человеческое чувство – любовь! Да вот беда: не сумела эту песню записать, не было у меня магнитофона. Разве теперь восстановишь эту красоту!?

Как собирать и записывать фольклор

Одним из главных условий продуктивной, успешной записи фольклорного произведения, безусловно является знание языка сказителя. Только тогда можно быть уверенным, что ничего «не выпадет», что будет полное взаимопонимание, гармония между записывающим и записываемым. К этому прибавим знания традиций, культуры, истории, этнографии народа, представителем которого является сказитель. Наличие магнитофона и других записывающих средств тоже имеет немаловажное значение.

Прежде чем нанести визит к знатоку устного народного творчества, вы должны с ним самим, с членами его семьи заранее все обговорить (время, помещение, тему, оплату и тому подобное). Эта ваша предварительная беседа-подготовка не должна быть спешной, надо заранее взвесить все и обдумать, настроить себя. Пе-

ред этим спектаклем-повествованием, перед исполнением сказки (эпической песни) самому «артисту» (сказителю) надо тоже серьезно подготовиться, все обдумать, выбрать лучший известный вариант сказки, «перед занавесью» (перед началом) как бы «войти в роль». Сказителю непременно понадобится помощник – *таланзеда*, повторяющий за ним, вторящий ему, поддакивающий ему, чтобы действие было оживленней, чтобы старец видел и был уверен, что его слушают, чтобы говорящему (сказителю) было легче говорить. И, заметим, чтобы никто не смел заснуть.

Записывающему произведение устного народного творчества надо непременно оформить так называемый паспорт исполнителя, в котором желательны такого рода данные: имя, отчество, фамилия исполнителя (по документам и на родном языке); год, месяц, число рождения (записать название местности на русском и родном языке); национальность, род занятий; место жительства в данный период (записать национальное название местности и общепринятое [русское] название места); от кого сказитель слышал, узнал данное произведение (ф.и.о. на двух языках, географическое название местности, где кочевал [жил] этот предок [знакомый], какими жанрами фольклора владеет сказитель – тоже не плохо знать). И, наконец, где, когда, кем записана сказка (песня, легенда и тому подобное). По желанию сказителя «паспорт исполнителя» можно оформить либо до, либо после спектакля. Желательно записать (можно и подробные) данные о помощниках сказителя, о *таланзеда*.

Нелегким делом является расшифровка текста сказки (перепись с магнитофонной ленты на бумагу или обработка черновика на чистовик, если вы вели запись «от руки»). Не должны быть упущены (пропущены) все тончайшие нюансы: возгласы слушателей, их замечания, реакции в процессе записи, все сколько-нибудь любопытные и подчас бесценные языковые, фольклорные особенности, шутки, прибаутки, скороговорки, поговорки, пословицы, междометия и т.д. В этом ряду особенно ценным считаю сохранение (улавливание) богатств родного языка (наряду с нитью сюжета, конечно). К сожалению, так сочно и богато, как умеют говорить сказители, мы – увы! – уже не умеем. Ведь мы владеем простым, подчас обыденным, несколько ограниченным языком с необширным словарным запасом. Сказитель же – это первый

знаток родного языка, его речь насыщена, обогащена фразеологическими выражениями, пословицами и поговорками, сравнениями, эпитетами, гиперболами и метафорами. У него завиден и жизненный, и творческий, да и производственный опыт. Вся его житейская колея, его творческий потенциал выше, чем у обыкновенного слушателя. Он – мастер своего дела, таким его сделала Сила Слова. Таким его делаем и мы, благодарные слушатели. То есть, при записи фольклора нужен не только сюжет сказки, а и сохранение, запись, изучение всего богатства данного текста: языкового, фольклорного, исторического, этнографического и т.д. В подавляющем большинстве фольклорного материала концентрируется и народная мудрость, и неповторимый колорит языка, и мастерство исполнения. Так что плохо делают те собиратели, которых интересует лишь сюжет, нить сказителя, его содержание, а не то яркое и неповторимое богатство, которое заложено в языке, манере исполнения.

Еще не менее значимая задача записывающего фольклор – правильно, точно, сохраняя все подробности, нюансы, грамотно перевести произведение на русский или иной язык. Вот где «ломают дрова»! Ломают, несмотря на грамотность, образование, когда делают переводы наспех, с переменной обработкой на ходу, необдуманно, упуская многое.

Часто публикует сказки общедоступное для северян издание «Северные просторы». Обратите внимание: сказки там записаны и переведены с «научным подходом», с сохранением всех национальных особенностей языков, традиций и особенностей исполнения. Это хорошо. Вчитайтесь – и вы заметите, что на первый взгляд фразы, предложения там, в сказках, кажутся неуклюжими, непривычными нам, современным людям. Но так говорил сказитель, а это весьма ценно.

Хорошие, правильные записи фольклорных произведений, как правило (как и должно быть), можно найти у ученых, в изданных ими академических сборниках. Но, скажете вы, а что же Пушкин и другие? Ведь можно же сказку (легенду, эпическую песню) литературно обработать? Да, это тоже труд, и он тоже имеет законное право на существование. Разве вас не очаровывали «Сказка о рыбаке и рыбке», «Сказка о попе и работнике Балде»?

И если даже литератору, поэту, писателю, журналисту не достичь пушкинских высот, можно обыкновенно, в прозе литературно обработать сказку, но сделать это – повторяю! – надо бережно, умело, грамотно, соблюдая традиции, обычаи, особенности фольклора, быта, этнографии, истории, языка, культуры того или иного народа, не нарушая общей канвы произведения, сюжета, не наводняя его «отсебятиной».

В заключение хочу сказать, что произведения устного народного творчества ненцев в те времена, когда у них не было книг, кино, радио, телевидения, имели огромное познавательное значение, являясь единственным источником знания о прошлом своего народа, о соседних племенах и народностях, о духовной культуре своего этноса. На фольклоре воспитывались эстетические взгляды молодого поколения, чувство патриотизма, пополнялись познания молодежи. Фольклор и сейчас призван служить этим благородным целям.

По-моему, ошибаются те педагоги, воспитатели, преподаватели литературы, работники культуры, которые стараются воспитывать детей лишь на образцах и примерах русского фольклора, забывая, мало уделяя внимания такому солидному, яркому пласту культуры, как устное народное творчество носителей национального языка, творчества, знакомого любому ребенку тайги и тундры «с пеленок», с детства, от бабушек и дедушек, от родителей, старших братьев и сестер.

Одно дело – получать из фольклора знания, воспитываться на нем. Другое – представитель любой, большой ли малочисленной ли народности обязан знать, любить, пропагандировать образцы родной устной литературы, веками создававшейся талантливыми людьми, передававшиеся от поколения к поколению, из уст в уста, от прадеда к деду, от деда – сыну, внуку.

Фольклор – это яркий, весомый, многогранный, содержательный пласт нашей культуры, наше достояние, гордость, наше богатство.

(СПИСОК НАУЧНЫХ ТРУДОВ Ю.Б. СИМЧЕНКО

Монографии

1. Тамги народов Сибири XVII века как историко-этнографический источник. М.: Наука, 1966.
2. Sowietunion. Leipzig, 1971.
3. Wer zählt die Völker. Leipzig, 1972.
4. Tundra nie lubi słabych. Warszawa, 1974 (в соавторстве с В. Любовцевым).
5. Люди высоких широт. Токио, 1975 (на японском языке).
6. Am Runde der Arktic. Berlin: Verhhaus Verlag, 1975.
7. Ludzie północy. Warszawa, 1975.
8. Культура охотников на дикого оленя Северной Евразии. Этнографическая реконструкция. М.: Наука, 1976; М.: Б/изд., 1982.
9. Dziennik jednego roku. Warszawa, 1983 (в соавторстве с В. Лебедевым и А. Старостиним).
10. Wörterverzeichnis der nganasanischen Sprache. Bd. 1. Nganasanisch-deutschrussisches Glossar. Berlin, 1985 (в соавторстве с И. Кортон).
11. Winter Track. М., 1989.
12. A születesnapja. Budapest, 1989.
13. Ачайваямская весна. Токио, 1990. (на японском языке).
14. Wörterverzeichnis der nganasanischen Sprache. Bd. 2. Materialien zur geistigen und dinglichen Kultur der Nganasan-Samojeden. Berlin, 1990 (в соавторстве с И. Кортон).
15. Нганасаны. Кн. 1. Система жизнеобеспечения. Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XXII М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.
16. Нганасаны. Кн. 2. Очерки традиционных верований. Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XXII М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
17. Обычная шаманская жизнь. Этнографические очерки. Российский этнограф. № 7. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
18. Традиционные верования нганасан. Ч. 1-2. Библиотека Российского этнографа. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1996.
19. Народы Севера России. М.: Б/изд., 1998.

Статьи и главы в коллективных монографиях

1. Нганасанские орнаменты // СЭ. 1963. №3.

2. Современное самодийское население Таймыра // СЭ. 1963. № 3. (в соавторстве с В.И. Васильевым).
3. Праздник Аныо-дялы у авамских нганасан // Сибирский этнографический сборник. Т. V. Тр. Ин-та этнографии. Т. 84. М.: Наука, 1963.
4. Основные черты охотников на дикого оленя в Северной Евразии (доклад на VII-м МКАЭН, авг. 1964 г.). М.: Наука, 1964.
5. Борис Осипович Долгих (к 60-летию со дня рождения) // СЭ. 1964. № 6. (в соавторстве с В.И. Васильевым).
6. Детские сады на Крайнем Севере (к проблеме развития сети дошкольных учреждений) // Дошкольное воспитание. 1965. № 12.
7. Проблемы культурного строительства у малых народов Севера // Проблемы формирования населения и использования трудовых ресурсов в районах крайнего Севера. Магадан, 1965.
8. Проблемы реконструкции быта малых народов Крайнего Севера // СЭ. 1966. № 3. (в соавторстве с В.И. Васильевым и З.П. Соколовой).
9. Современное состояние и пути развития школьного образования на Крайнем Севере // Народное образование. 1967. № 5 (в соавторстве с В.И. Васильевым).
10. Калмыкия во второй половине XIX в. // Очерки истории Калмыцкой АССР. Т. I. М., 1968.
11. Некоторые данные о древнем этническом субстрате в составе народов Северной Евразии // Проблемы антропологии и исторической этнографии Азии. М.: Наука, 1968.
12. Проблема материнского рода у народов Севера // Общественный строй у народов Севера Сибири. XVII – начало XX вв. М.: Наука, 1970.
13. Особенности социальной организации палеазиатов крайнего Северо-Востока Сибири (коряки, чукчи, ительмены, эскимосы) // Общественный строй у народов Севера Сибири. XVII – начало XX вв. М.: Наука, 1970.
14. Пережитки первобытнообщинного строя у народов Сибири // Общественный строй у народов Севера Сибири. XVII – начало XX вв. М.: Наука, 1970.
15. Социальная организация азиатских ненцев, энцев и нганасан // Общественный строй у народов Северной Сибири (XVII – начало XX в.). М.: Наука, 1970.
16. Основные черты современных этнических процессов у коренного населения Авамской тундры Таймырского национального округа // Преобразования в хозяйстве и культуре и этнические процессы у народов Севера. М.: Наука 1970.
17. Основные черты охотников на дикого оленя в Северной Евразии // VII МКАЭН. Труды. М., 1970 (на английском языке).
18. Переустройство хозяйства, быта и культуры коренного населения Таймырского национального округа // Осуществление ленинской национальной политики у народов Крайнего Севера. М., 1971.
19. Хозяйство, быта и культуры коренного населения Авамской тундры // Новое в этнографических и антропологических исследованиях. Итоги полевых работ Ин-та этнографии в 1972 г. Ч. 2. М., 1974.

20. Терминология родства ненцев, энцев, нганасан и юкагиров // Социальная организация и культура народов Севера. М.: Наука, 1974.
21. Некоторые вопросы древних этапов этнической истории Заполярья и Приполярья Евразии // Этногенез и этническая история народов Севера. М.: Наука, 1975.
22. Опыт использования этнических традиций в современном хозяйственном строительстве // Социалистические преобразования в жизни народов Советского Севера и пути их дальнейшего развития в свете решений XXV съезда КПСС (тезисы докладов и сообщений). Якутск, 1976. (в соавторстве с В.И. Васильевым).
23. Некоторые аспекты этногенеза северных уральцев // Языки и топонимия. Томск, 1976.
24. Северная Азия // Первобытная периферия классовых обществ до начала Великих географических открытий. Проблемы исторических контактов. М., 1978.
25. Вопросы по свадебной обрядности // Программы и вопросы по этнографии. Омск, 1979 (в соавторстве с М.Я. Жорницкой).
26. Нганасаны // Свадебная обрядность народов Сибири. Опыт сравнительного изучения. М.: Наука, 1980.
27. Ранние этапы этногенеза народов уральской языковой семьи Заполярья и Приполярья Евразии // Этногенез народов Севера. М., 1980 (в соавторстве с И.С. Гурвичем).
28. Этногенез юкагиров // Этногенез народов Севера. М., 1980 (в соавторстве с И.С. Гурвичем).
29. О брачных системах автохтонных народов Северной Азии // СЭ. 1981. № 4 (в соавторстве с Г.М. Афанасьевой).
30. Культура охотников на дикого оленя Северной Евразии (Проблемы генезиса и этногонии. Опыт этнической реконструкции). Автореф. дисс. на соиск. учен. степ. д-ра ист. наук. М., 1982.
31. Нганасаны // Этническая история народов Севера. М.: Наука, 1982.
32. Смешанные браки у южных и восточных чукчей // Этнокультурные процессы у народов Сибири и Севера. М.: Наука, 1985 (в соавторстве с В.В. Лебедевым).
33. Рец. на книгу В.В. Карлова «Эвенки в XVII – начале XX в. (Хозяйство и социальная структура)» (М., 1982) // СЭ. 1985. № 5. С.153-155.
34. Опыт генеалогических описаний (на примере чукчей) // СЭ. 1986. № 3 (в соавторстве с Г.М. Афанасьевой).
35. Религиозные пережитки нганасан и долган и пути их преодоления // Вопросы преодоления прошлого в быту и сознании людей и становление новых обычаев, обрядов и традиций народов Сибири. Улан-Удэ, 1986.
36. Социально-экономическое развитие народностей Севера и этнические процессы в этом регионе в 1940-1980 гг. // Этническое развитие народностей Севера в советский период. М., 1987 (в соавторстве с В.В. Лебедевым).

37. Этнокультурное развитие народностей Севера в условиях научно-технического прогресса на перспективу до 2005 года (концепция развития) (в соавторстве с коллективом авторов). М., 1989.
38. Комментарий к статье С.И. Вайнштейна // Традиционная обрядность в мировоззрении малых народов Севера. М., 1990.
39. Понятие нганду у нганасан // Традиционная обрядность в мировоззрении малых народов Севера. М., 1990.
40. Народы России. Историко-этнографический словарь-справочник // Союз. 1990-1991. (в соавторстве с М.Н. Губогло).
41. Демографическое и этническое развитие // Народы Советского Севера: 1960–1980 гг. М., 1991 (в соавторстве с З.П. Соколовой).
42. Развитие хозяйства народов Крайнего Севера // Народы Советского Севера: 1960–1980 гг. М., 1991.
43. Современное традиционное хозяйство // Народы Советского Севера: 1960–1980 гг. М., 1991.
44. Промышленное освоение Крайнего Севера // Народы Советского Севера: 1960–1980 гг. М., 1991.
45. Современное хозяйство народов Крайнего Севера // Народы Севера в современную эпоху. М., 1991.
46. Демографическое и этническое развитие // Народы Севера России (1960–1980-е годы). Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XVIII. Т. I. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992 (в соавторстве с З.П. Соколовой и С.И. Балабановым).
47. Развитие хозяйства народов Крайнего Севера // Народы Севера России (1960–1980-е годы). Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XVIII. Т. I-II. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.
48. Методика генеалогических описаний и использование их для сбора сведений о номенклатурах родства и брачных нормах // Методика этнологических и антропологических исследований. Кн. 1. Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XXI. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992 (в соавторстве с Г.М. Афанасьевой).
49. Этнографический словарь // Союз. Еженедельное приложение к газете «Известия». №№ 1–52, 1991; №№ 1–52, 1992.
50. Этнографический словарь // Жизнь. Еженедельное приложение к газете «Известия». №№ 1–13, 1992.
51. Традиционная пища нганасан // Народы Сибири. Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XXIV. М.: ИЭА РАН, 1993 (в соавторстве с Г.М. Афанасьевой).
52. Происхождение народов. Абазы. Аварцы // Этнополис. М., 1992. № 1 (в соавторстве с М.Н. Губогло).
53. Агулы. Адыгейцы. Азербайджанцы. Албанцы. Алеуты. Алтайцы. Арабы. Армяне. Ассирийцы // Этнополис. М., 1992. № 2 (в соавторстве с М.Н. Губогло, Н.Г. Волковой, А.Е. Тер-Саркисянц).
54. Традиционная пища береговых и оленных чукчей // Народы Сибири. Материалы к серии «Народы и культуры». Вып. XXIV. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993 (в соавторстве с Г.М. Афанасьевой).

55. Лже-Шуйский И. Православный, мусульманин, католик, протестант // Русские. Историко-этнографические очерки. Народы России. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1997.
56. Анализ политических и государственных процессов 1630-1640-х годов по книге Н. Новомбергского // Русские. Историко-этнографические очерки. Народы России. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1997.
57. Народы Севера России. Проблемы, Прогноз, Рекомендации // Исследования по прикладной и неотложной этнологии. Вып. № 112. М.: ИЭА РАН, 1998.
58. Основные промыслы древнего населения тундровой зоны // Народы Крайнего Севера и Дальнего Востока России в трудах исследователей. Т. 2 (XX век). М., 2002.
59. Традиционная культура на территории промышленного освоения. Ненцы Ямала и Гыдана // Этнические проблемы регионов России. М.: Старый сад, 2002. (в соавторстве с Ю.Н. Квашниным).
60. О мерах по предотвращению конфликтных ситуаций в районах проживания малочисленных народов Севера // Этнические проблемы регионов России. М.: Старый сад, 2002.
61. Нунлигранские чукчи // Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1981–1984 годы. М.: ИЭА РАН, 2006 (в соавторстве с Г.М. Афанасьевой, С.В. Калашниковым, Е.И. Харитоновым).
62. Энмеленские чукчи // Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1981–1984 годы. М.: ИЭА РАН, 2006 (в соавторстве с Г.М. Афанасьевой).
63. Методика генеалогических описаний и использование их для сбора сведений о номенклатурах родства и брачных нормах. Вступительная статья Ю.Н. Квашнина. М.: ИЭА РАН; Тобольск: ИПОС СО РАН, 2009 (в соавторстве с Г.М. Афанасьевой).

Ответственное редактирование и рецензирование работ

Несерийные издания

1. Цензы 1941–1951 гг. Ч. 1–4. М.: ИЭА РАН, КМЦ. 1990.
2. Афанасьева Г.М. Традиционная система воспроизводства нганасан. Проблемы репродукции обособленных популяций. Ч. I–III. М.: ИЭА РАН, КМЦ. 1990.
3. Демографические, экономические, социальные и культурные проблемы развития народов Дальнего Востока в условиях экономических реформ и демократических преобразований. М.: ИЭА РАН, 1994.

Материалы к серии «Народы Советского союза»

Отв. редакторы серии Ю.Б. Симченко и В.А. Тишков
В редакционную группу в разные годы входили: А.И. Кузнецов,
М.Н. Губогло, Л.И. Миссонова и др.

1. Перепись 1939 года. Документальные источники Государственного архива народного хозяйства (ЦГАНХ) СССР. Ч. 1–15. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1990.
2. Ассирийцы. Кн. 1. **Матвеев А.К., Матвеев К.П.** История и этнография ассирийцев. Вып. I. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1990.
3. Ассирийцы. Кн. 2. **Матвеев К.П., Матвеев А.К.** Богатыри маленького народа (участие ассирийцев СССР и стран Ближнего и Среднего востока во второй мировой войне). Вып. I. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1991.
4. Ассирийцы. Кн. 3. **Матвеев К.П., Матвеев А.К.** Борьба ассирийского народа за свободу и независимость. Вып. I. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1991.
5. Ассирийцы. Фольклор. Кн. 1. Ч. I–II. Ахыкар Премудрый. Ассирийские притчи, мифы, легенды, сказки. Под ред. **А.К. Матвеева**. Вып. II. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1990.
6. Хакасы. **Бутанаев В.Я.** Этническая история Хакасов XVII–XIX вв. Вып. III. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1990.
7. Удмурты. Сб. статей. Вып. IV. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1990.
8. Народы Уральской языковой семьи. **Напольских В.В.** Древнейшие этапы происхождения народов уральской языковой семьи: данные мифологической реконструкции (приуральский космогонический миф). Вып. V. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1991.

Материалы к серии «Народы и культуры»

Отв. редакторы серии Ю.Б. Симченко и В.А. Тишков

В редакционную группу в разные годы входили: А.И. Кузнецов, М.Н. Губогло, Л.И. Миссонова и др.

1. Ассирийцы. Кн. 4. **Матвеев К.П., Матвеев А.К.** Ассиро-вавилонская символика и образы в мировой художественной литературе, публицистике и поэзии. Вып. I. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.
2. Ассирийцы. Фольклор. Кн. 2. Мар-Апрем. Посмеёмся вместе с епископом. Под ред. **А.К. Матвеева**. Вып. II. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.
3. Русские. Кн. 1. **Власова И.В.** Заселение и хозяйственное освоение русскими Северного Приуралья (XVI–XIX вв.). Вып. VI. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.
4. Русские. Кн. 2. **Шмелева М.Н.** Историко-этнографический очерк традиционной культуры. Вып. VI. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.
5. Русские. Кн. 3. Традиционный фольклор русского Севера / Авт.-сост. **С.И. Дмитриева**. Вып. VI. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
6. Обские угры (ханты и манси) (Сб. статей). Вып. VII. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
7. Таджики. Ч. I. **Моногарова Л.Ф., Мухиддинов И.** Современная сельская семья таджиков. Вып. VIII. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.
8. Таджики. Ч. II. **Моногарова Л.Ф.** Современная городская семья таджиков. Вып. VIII. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.
9. Украинцы. Кн. 1. **Чижикова Л.Н.** Историко-этнографический очерк традиционной культуры. Вып. IX. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.

10. Антропологические исследования. Кн. 1. Материалы и исследования по антропологии 80-х годов. Вып. X. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.
11. Антропологические исследования. Кн. 2. Новое в методике и методологии антропологических исследований. Вып. X. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.
12. Антропологические исследования. Кн. 3. **Великанова М.С.** Антропология средневекового населения Молдавии (по материалам памятника Старый Орхей). Вып. X. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
13. Национальная политика в России. Сборник документов. Кн. 1. Середина XVII – конец XVIII в. / Сост. А.М. Филиппов. Вып. XI. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.
14. Национальная политика в России. Сборник документов. Кн. 2. Законодательные акты 1917–1992 гг. (Социально-экономическое и культурное развитие народов Севера) / Сост. Батянова Е.П., Буяхаев С.С., Васильев В.И., Лукьянченко Т.В., Мештыб Н.А., Новикова Н.И., Соколова З.П. Вып. XI. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.
15. Депортации народов СССР (1930–1950-е годы). Ч. 1. Документальные источники / Сост. **О.Л. Милова**. Вып. XII. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.
16. Депортации народов СССР (1930–1950-е годы). Ч. 2. Депортация немцев (сентябрь 1941–февраль 1942 гг.) / Сост. **О.Л. Милова**. Вып. XII. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1995.
17. Караимы. Кн. 1. / Сост. **С.Я. Шамаш, И.С. Симанчук**. Вып. XIV. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.
18. Караимы. Кн. 2. Караимский биографический словарь (от конца VIII в. до 1960 г.) / Сост. **Б.С. Ельяшевич**. Вып. XIV. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
19. Караимы. Кн. 3. **Ельяшевич Б.С.** Историко-этнографические очерки (1926–1929 гг.). Вып. XIV. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1994.
20. Караимы. Кн. 4. **Хафуз М.Э.** Историко-этнографические очерки. Вып. XIV. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
21. Караимы. Кн. 5. **Кефели В.И.** Из караимской жизни (страницы семейного альбома). Вып. XIV. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
22. Народы Ближнего Востока. Кн. 1. **Горячкин Г.В.** Колониальная модернизация и зарождение рабочего класса Египта (1841–1914 гг.). Вып. XV. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.
23. Народы Ближнего Востока. Кн. 2. / Сост. **Г.В. Горячкин** Египет глазами россиян середины XIX–начала XX в. Политика, экономика, культура. Вып. XV. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.
24. Карелы. Финны. Проблемы этнической истории. Сб. статей и докладов. Вып. XVI. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.
25. Телеуты. Кн. 1. **Функ Д.А.** Устное творчество, игры, развлечения Бачатских телеутов; **Батянова Е.П.** Община у телеутов в XIX – начале XX в. Вып. XVII. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.
26. Телеуты. Кн. 2. **Функ Д.А.** Бачатские телеуты в XVIII–первой четверти XX в.: историко-этнографическое исследование. Вып. XVII. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.

27. Народы Севера России (1960-1980-е годы). Ч. I-III. Вып. XVIII. М. ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
28. Казаки России. Кн. 1. (Прошлое. Настоящее. Будущее). Коорд. темы **И.А. Аверин**. (без номера выпуска). М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.
29. Казаки России. Кн. 2. Донское казачество в гражданской войне (сборник документов 1918-1919 гг.). Коорд. темы **И.А. Аверин**. Вып. XIX. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.
30. Казаки России. Кн. 3. **Даль В.И.** (казак Луганский). Об Уральском казачьем войске. Коорд. темы И.А. Аверин. Вып. XIX. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
31. Экономическая этнология. Кн. 1. **Семенов Ю.И.** Экономическая этнология. Первобытное и раннее предклассовое общество. Ч. I-III. Вып. XX. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
32. Таты-иудаисты. Кн. 1. Вып. XXIII. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
33. Народы Сибири. Кн. 1. Вып. XXIV. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
34. Ономастика. Кн. 1. Ч. 1. Имя и культура. Вып. XXV. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
35. Белорусы. Кн. 1. **Ганцкая О.А., Григорьева Р.А.** Историко-этнографический очерк традиционной культуры. Вып. XXVI. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.
36. Народы Кавказа. Кн. 1. **Анчабадзе Ю.Д., Волкова Н.Г.** Этническая история Северного Кавказа XVI-XIX века. Вып. XXVII. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
37. Народы Кавказа. Кн. 2. **Иал-Ипа Ш.Д.**, Садзы. Историко-этнографические очерки. Вып. XXVIII. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1995.
38. Народы Кавказа. Кн. 3. **Смирнова Я.С., Тер-Саркисянц А.Е.** Семья и семейный быт. Ч. I. Формирование, тип и структура. Вып. XXVII. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1995.
39. Народы Кавказа. Кн. 4. **Арутюнов С.А., Сергеева Г.А., Кобычев В.П.** Материальная культура. Пища и жилище. (без номера выпуска) М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1995.
40. **Аверин И.А., Аверьянов Ю.Г., Воробьев А.В., Лазарев А.В.** Казачество: библиографический указатель (без номера выпуска) М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1994.
41. **Миссонова Л.И.** О ходе подготовки к изданию многотомной этнографической серии / Материалы Координационно-методического центра по подготовке серии «Народы и культуры». Вып. 2. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1992.
42. Украинцы. Кн. 1. Этническая история. Антропология. Язык. Расселение. Макет тома серии «Народы и культуры». М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1994.
43. Украинцы. Кн. 2. Хозяйственная деятельность. Общественный быт и нормативные отношения. Макет тома серии «Народы и культуры». М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1995.
44. Русские. Серия «Народы и культуры». М.: Наука, 1997.

Альманах «Российский этнограф»

Отв. редакторы Ю.Б. Симченко и В.А. Тишков

В редакционную группу в разные годы входили: А.И. Кузнецов, И.А. Ерунов, С.С. Крюкова, Л.И. Миссонова, Н.В. Павлова, Г.А. Носова, Е.А. Пивнева и др.

- № 1. Сборник статей. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
- № 2. Сборник статей. М. ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
- № 3. Сборник статей. М.:ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
- № 4. **Косарев М.Ф.** Из древней истории Западной Сибири (общая историко-культурная концепция). М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
- № 5. **Воронина Т.А.** Русский лубок 20-60-х гг. XIX в. Производство, бытование, тематика. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
- № 6. **Носова Г.А.** Традиционные обряды русских: крестины, похороны, поминки. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
- № 8. **Морозов И.А., Слепцова И.С.** Праздничная культура Вологодского края. Ч. 1. Святки и масленица. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
- № 9. **Степанов В.В., Сусоколов А.А.** Русские беженцы и переселенцы: факторы и проблемы адаптации в России. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
- № 11. **Сагнаева С.К.** Материальная культура уральского казачества конца XIX-начала XX в. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
- № 12. Сборник статей. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
- № 13. Сборник статей. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
- № 14. Сборник статей. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
- № 15. Грамматика собственных имен. Регион. Ареал. Диалект. Сборник статей. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
- № 16. **Зимина М.П.** Каменный век бассейна реки Мсты. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
- № 17. Гагаузы. Исследования и материалы. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
- № 20. Сборник статей. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
- № 21. Информационный бюллетень МАИКЦА. Вып. 19. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1994.
- № 23. **Харитонова В.И.** Традиционная магико-медицинская практика и современное народное целительство. Статьи и материалы. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1995.

Альманах «Библиотека Российского этнографа»

Отв. редакторы Ю.Б. Симченко и В.А. Тишков

В редакционную группу в разные годы входили: А.И. Кузнецов, И.А. Ерунов, С.С. Крюкова, Л.И. Миссонова, Н.В. Павлова, Г.А. Носова, Е.А. Пивнева и др.

1. **Гулевский А.Н.** Традиционные представления о собственности тундровых оленеводов России (конец XIX–XX вв.). Этнографические очерки. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
2. Казаки России (Проблемы истории казачества). Сост. **И.А. Аверин, Ю.Г. Аверьянов**. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
3. Народы Кавказа. **Шиллинг Е.М.** Малые народы Дагестана. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
4. Народы Средней Азии. **Жилина А.Н., Томина Т.Н.** Традиционное жилище народов Средней Азии. XIX – начало XX в. Оседло-земледельческие народы. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.

5. Памятники наскального искусства. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
6. Права и статус национальных меньшинств в бывшем СССР. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
7. Православие и русская народная культура. Кн. 1-4. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
8. Похоронно-поминальные обычаи и обряды. Сб. статей. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
9. Религия, культура и общество. Библиографический указатель религиозно-богословской литературы, изданной в России с XVI до начала XX в. № 1 / Авт.-сост. **Л.А. Андриенко**. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
10. Русские. Традиционный уклад Лекшмозерья. Ч. 1. / Авт.-сост. **Г.Н. Мелехова**. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
11. Русские. Традиционный уклад Лекшмозерья. Ч. 2. / Авт.-сост. **Г.Н. Мелехова, В.В. Носов**. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1994.
12. Украинцы. **Аргудяева Ю.В.** Крестьянская семья украинцев в Приморье (80-е гг. XIX-начало XX в.). М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
13. **Чешко С.В.** Идеология распада. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
14. **Авляев Г.О.** Происхождение калмыцкого народа (середина IX–XVIII в.). М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1994.
15. Античные коллекции из раскопок Северного Причерноморья. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1994.
16. **Волкова Е.** Быль и небыль. Я одна. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1994.
17. **Гусева Н.Р.** Индия в зеркале веков. Религия. Быт. Культура. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1994.
18. **Крюкова С.С.** Русская крестьянская семья во второй половине XIX в. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1994.
19. **Кузакова Е.А.** Северное оленеводство в России. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1994.
20. **Кузакова Е.А.** Словарь манси (восточный диалект). М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1994.
21. **Лезина И.Н., Суперанская А.В.** Ономастика. Словарь-справочник тюркских родоплеменных названий. Ч. 1 и 2. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1994.
22. Народы Кавказа. **Абдушлишвили М.Г., Арутюнов С.А., Калоев Б.А.** Антропология, лингвистика, хозяйство. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1994.
23. Народы Сибири и Севера России в XIX в. Этнографическая характеристика. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1994.
24. **Пивнева Е.А.** Современная Чукотская семья. Структура и динамика развития (1970-1980-е гг.). М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1994.
25. **Попова В.Н.** Ономастика. Словарь географических названий Казахстана. Павлодарская область. Ч. 1 и 2. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1994.
26. Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1994.
27. Старообрядцы в Румынии. Русские писатели о липованах / Сост. **В.А. Липинская**. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1994.

28. Старообрядцы в Румынии. Русские писатели о липованах / Предисл. и сост. **В.А. Липинская**. Изд. 2-е, доп. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1995.
29. Таты. Фольклор. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1994.
30. Фольклор манси / Сост. **Е.А. Кузакова**. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1994.
31. **Шаргородский Л.Т.** Селькупы. Современные этнические процессы у селькупов. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1994.
32. **Гусев С.В.** Северо-восточный Кавказ в эпоху средневековья. Монеты рассказывают. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1995.
33. Дневник тотемского крестьянина А.А. Замаева (1906-1922 гг.) / Публ. **В.В. Морозова** и **Н.И. Решетникова**. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1995.
34. **Долганова Л.Н., Морозов И.А., Минасенко Е.Н.** Игры и развлечения удмуртов. История и современность. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1995.
35. **Конев А.Ю.** Коренные народы Северо-западной Сибири в административной системе Российской империи (XVIII–начало XX в.). М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1995.
36. Народы Сибири (Сибирский этнографический сборник. 7). М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1995.
37. Обычаи и обряды, связанные с рождением ребенка. Сб. статей. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1995.
38. Традиционные ритуалы и верования. Сб. статей. Ч. 1 и 2. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1995.
39. **Бушков В.И.** Население Северного Таджикистана: формирование и расселение. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1995.
40. **Карлов В.В.** Этнокультурные процессы новейшего времени. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1995.
41. **Лоткин И.В.** Современные этнические процессы у латышей и эстонцев Западной Сибири. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1996.

Научно-популярные работы

Книги

1. Новая жизнь народов Севера. М., 1967 (в соавторстве).
2. Тундра не любит слабых. М.: Мысль, 1968 (в соавторстве с В. Любовцевым).
3. Люди высоких широт. М.: Мысль, 1972.
4. Зимний маршрут по Гыдану. М.: Мысль, 1975.
5. Ачайваямская весна. М.: Мысль, 1983 (в соавторстве с В.В. Лебедевым).
6. Зимняя дорога. М.: Советский писатель, 1985.
7. Нганасанское лето. Российский этнограф. № 10. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1993.
8. Тайга селькупская. Библиотека Российского этнографа. М.: ИЭА РАН; КМЦ, 1995.

Рассказы, статьи, рецензии

9. Большой день // Крестьянка. 1963. № 2.
10. У нас на Таймыре // Октябрь. 1963. № 5.

11. Однажды в экспедиции... // Неделя. 1966. № 6 (в соавторстве с С.А. Арутюновым, Ю.П. Аверкиевой, Р.Л. Садоковым).
12. Художник, пасущий оленей // Наука и жизнь. 1968. № 11.
13. Посох свата // На суше и на море. М.:1971.
14. Двадцать шесть возрожденных народов // Новый мир. 1972. № 10.
15. Кто такие самодийцы // Земля и люди. 1973. (в соавторстве с В.И. Васильевым).
16. Рецензия на книгу С. Фёдоровой «Русские поселения на Аляске» // Октябрь. 1973. № 10.
17. Послесловие и комментарии к книге В.В. Чарнолуского «В краю Летучего камня. Записки этнографа» (в соавторстве с Т.В. Лукьянченко). М.: Мысль, 1972.
18. Послесловие и комментарии к книге А.А. Биркенгофа «Потомки землепроходцев». М.: Мысль, 1973.
19. Фуга в стиле Канина // Полярный круг. М.: Мысль, 1974.
20. Сказки в чуме Юси // Литературная Россия. 1975.
21. Берданка Нялымтыси // Полярный круг. М.: Мысль, 1978.
22. Март в низовьях Таза // Полярный круг. М.: Мысль, 1982.
23. Послесловие и комментарии к книге П. Маньяна «Под парусом через северные пустыни. Рассказ записанный Этьеном де Монпеза». М.: Прогресс, 1984.
24. Рецензия на книгу В.В. Карлова «Эвенки в XVII – начале XX в. (хозяйство и социальная структура)» // СЭ. 1985. № 5.
25. Свадьба по-бурятски // Аква. Рим, 1989.
26. Компьютер для шамана // Северные просторы. 1989. № 1.
27. Неадига из удэгэ // Родина. 1990. № 4.
28. Самые северные люди Земли // Родина. М., 1990. № 4 (в соавторстве с С.С. Савоскулом).
29. Че! // Родина. 1990. № 7.
30. Ненцы // Наука и жизнь. 1991. № 1.
31. Карелы // Наука и жизнь. 1991. № 2.
32. Зимний маршрут по Гыдану (отрывок из книги). Вступительное слово Ю.Н. Квашнина // Ямальский меридиан. 2008. № 12.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Алексеева Лилия Михайловна – физик, кандидат физико-математических наук, научный сотрудник МГУ им. М.В. Ломоносова. Занимается проблемами физики плазмы, полярных сияний, Солнца, а также историей астрономии. Участник экспедиций Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР 1970-1980-х годов (г. Москва).

Бетту Евдокия Степановна – краевед, отличник народного просвещения, заслуженный работник культуры РСФСР, почётный гражданин Таймыра (пос. Дудинка).

Воробьев Денис Валерьевич – этнограф, кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра европейских и американских исследований Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (г. Москва).

Гетлинг Александр Владимирович – физик, доктор физико-математических наук, ведущий научный сотрудник МГУ им. М.В. Ломоносова, участник экспедиций Института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР 1970-1980-х годов (г. Москва)

Губогло Михаил Николаевич – этнограф, социолог, академик НАН Республики Молдова, доктор исторических наук, Заслуженный деятель науки РФ, руководитель Центра по изучению межнациональных отношений Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (г. Москва)

Дубова Надежда Анатольевна – антрополог, эколог, доктор исторических и кандидат биологических наук, руководитель группы этнической экологии Центра междисциплинарных исследований Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (г. Москва)

Карлов Виктор Владимирович – этнограф, этнолог, доктор исторических наук, профессор кафедры этнологии МГУ им. М.В. Ломоносова, заслуженный профессор Московского университета (г. Москва)

Квашнин Юрий Николаевич – этнограф, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник лаборатории антропологии и этнографии Института проблем освоения Севера СО РАН (г. Тобольск).

Кожин Павел Михайлович – историк-культуролог, востоковед, занимается философией науки, доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института Дальнего Востока РАН (г. Москва).

Лабанаускас Казимир Изидорович (1942-2002) – фольклорист, языковед, этнограф, главный специалист по фольклору Таймырского окружного центра народного творчества (пос. Дудинка).

Луговской Сергей Серафимович – историк, переводчик. Работает в сфере реабилитации инвалидов по зрению и слуху. В 1990-х годах принимал участие в этнодемографических и этнопсихологических исследованиях Института этнологии и антропологии РАН под руководством Г.М. Афанасьевой (г. Москва).

Ненянг (Комарова) Любовь Прокопьевна (1931–1996) – журналист, писатель, поэт, собиратель и исследователь ненецкого фольклора, член Союза журналистов РСФСР и Союза писателей СССР (пос. Дудинка).

Напольских Владимир Владимирович – лингвист, доктор исторических наук, профессор, старший научный сотрудник Института социальных коммуникаций при Удмуртском государственном университете (г. Ижевск).

Соколова Зоя Петровна – этнограф, угровед, ведущий специалист по этнографии, этнологии народов Севера и Сибири, доктор исторических наук, Заслуженный деятель науки РФ, советник Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (г. Москва)

Тишков Валерий Александрович – этнолог, антрополог, историк, академик РАН, доктор исторических наук, руководитель секции истории, заместитель академика-секретаря Отделения историко-филологических наук РАН, директор Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (г. Москва)

Тульцева Людмила Александровна – этнограф, специалист по культуре русского народа, кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Института этнологии и антропологии им. Н.Н. Миклухо-Маклая РАН (г. Москва)

Христофорова Ольга Борисовна, кандидат культурологии, доцент Центра типологии и семиотики фольклора Российского государственного гуманитарного университета (г. Москва).

Чурилова Людмила Александровна, кандидат исторических наук, доцент Сибирского государственного технического университета (г. Красноярск).