

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

Выпуск 5

Р. Ф. Итсу — 85 лет

Санкт-Петербург
2014

ББК 63.5(3)
П 20

Рецензенты: канд. ист. наук *В. Н. Седых* (Санкт-Петерб. гос. ун-т),
канд. ист. наук *П. И. Погорельский* (Музей антропологии и этнографии
им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН)

*Печатается по постановлению
Ученого Совета
исторического факультета
С.-Петербургского государственного университета*

П 20 **Историческая этнография:** Сборник научных статей: Выпуск 5 / Под ред.
И. И. Верняева, А. Г. Новожилова. СПб., 2014. — 278 с.

ISSN 1812-3325

Издание представляет собой сборник научных статей, подготовленных профессорско-преподавательским составом, аспирантами и выпускниками разных лет кафедры этнографии и антропологии Санкт-Петербургского государственного университета.

Для историков, этнографов, преподавателей, аспирантов и студентов гуманитарных факультетов университетов и педагогических вузов; для практических работников административной, национально-культурной и социальной сфер и всех интересующихся историей культуры народов мира.

ББК 63.5(3)

ISSN 1812-3325

© Авторы статей, 2014
© Институт истории
С.-Петерб. гос. ун-та, 2014

Р. Ф. ИТС ВО ГЛАВЕ КАФЕДРЫ ЭТНОГРАФИИ И АНТРОПОЛОГИИ ЛЕНИНГРАДСКОГО ГОСУДАРСТВЕННОГО УНИВЕРСИТЕТА

С именем Рудольфа Фердинандовича Итса связан самый продолжительный период этнографического образования в Ленинградском университете. В год 85-летия Рудольфа Фердинандовича кафедре этнографии и антропологии СПбГУ исполняется 45 лет.

Из предыстории. Этнография как предмет преподавания в СПбГУ существовала с 80-х гг. XIX в. В настоящее время можно выделить несколько этапов ее структурно-методического конституирования.

Первый связан с комплексом наук, прежде всего, естественных, исследующих древнейшие периоды человеческой истории в границах «доисторической археологии». В Университете происходит сложение основ палеоэтнологического направления — И. С. Поляков, К. С. Мережковский, А. А. Иностранцев [22, с. 99–109]. В 1887 г. на физико-математическом факультете профессор Э. Ю. Петри образовал кафедру географии и этнографии. Он начинает читать систематические курсы по антропологии, которую он понимал как науку о развитии человеческой культуры. Большую роль в становлении науки о человеке в Университете сыграло созданное при нем в 1888 г. Русское Антропологическое Общество.

Судя по всему, процесс первоначального оформления этнографического образования в университете соответствовал тому, как это происходило в МГУ, в котором под влиянием деятельности Общества любителей естествознания, антропологии и этнографии в 1884 г. Д. Н. Анучин открывает кафедру географии и этнографии [17, с. 79]. В СПбУ это время было связано с деятельностью Д. Г. Коропчевского и Ф. К. Волкова. Ф. К. Волков работал в палеоэтнологическом направлении и едва ли не первым предпринял попытки разделения антропологического знания по предметной сфере. В частности, на историко-филологическом (обществоведческом) факультете он предлагал создать кафедру археологии и исторической географии, с преподаванием палеоэтнологии (доисторической археологии) и собственно этнографии, а на физико-математическом (естественном) — кафедру антропологии с преподаванием анатомической антропологии, палеоэтнологии и этнографии — этнологии [22, с. 124].

Эта программа так и не была реализована, и в течение первой половины XX столетия подготовка этнографов продолжала осуществляться в различных структурных подразделениях Университета. Такое положение объясняется многими причинами — это и дань предшествующей традиции, и роль взглядов ученых, занимавшихся преподаванием этнографии, на ее место в системе наук, и потребность общества в этнографиче-

ских кадрах и, наконец, проблема наличия кадров, которые бы были в состоянии обеспечить учебный процесс.

Следующий этап истории этнографического образования в Петроградском/Ленинградском университете был связан с географическим факультетом [21, с. 123–138].

Основателями факультета/отделения являются Л. Я. Штернберг (с декабря 1918 г. — декан) и В. Г. Богораз, считавшие этнографию «венцом всех гуманитарных наук, ибо она изучает всесторонне все народы, все человечество в его прошлом и настоящем [9, с. 175; 19, с. 30]. Фактически не будучи профессионалами, но имея огромный опыт полевой работы в традиционных культурах, они, по сути, явились основателями отечественной школы подготовки этнографов. Разработанная и реализованная ими технология подготовки специалистов в значительной части актуальна и в настоящее время.

В августе 1937 г. в ЛГУ был организован филологический факультет, а в июне 1938 г. на факультете восстановлено отделение этнографии [18, с. 81]. Этнографическое образование на филфаке возглавил профессор И. Н. Винников. В 1938 г. И. Н. Винников публикует учебный план специализации, который во многом как стратегически, так и структурно повторяет учебный план географического факультета [6, с. 232–233; 7, с. 212–214; 8, с. 175–176].

В послевоенный период кафедры этнографии переводится на восточный факультет. В 1949 г., в связи с упорядочиванием специализаций, с исторического на восточный факультет переводится кафедра истории Востока [18, с. 206], а с восточного на исторический — кафедра этнографии, которая объединяется с кафедрой археологии в кафедру археологии и этнографии [18, с. 190]. В 1953 г. истфак окончили последние студенты, специализировавшиеся по этнографии, и этнографическое образование в ЛГУ прекратило свое существование. Судя по всему, основную роль в «затухании» этнографии в Университете сыграла проблема кадров. Практически все преподаватели в это время являлись сотрудниками Академии Наук.

Эта ситуация, конечно же, не осталась без внимания. Уже в период структурного объединения этнографии и археологии на историческом факультете ЛГУ заведующий кафедрой профессор М. И. Артамонов воспринимал этот перевод как явление временное [22, с. 286]. Он считал, что «этнографы восприняли переход на кафедру археологии как катастрофу. Принципиально совершенно правилен перевод этнографической специализации на исторический факультет. Необходимо поднять этнографическое образование, а для этого требуется активность специалистов этнографов. В дальнейшем, кафедра должна быть самостоятельной» [22, с. 194].

Как отмечал А. М. Решетов, Институт этнографии неоднократно ставил вопрос о восстановлении этнографического образования в Ленинграде [20, с. 112]. Его постановка мотивировалась тем, что в «Ленинграде, где родилась отечественная этнография, где существовали и существуют единственные в стране музейные центры по этнографии народов мира и этнографии народов СССР, где функционирует Ленинградская часть

института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР и этнографическое отделение ГО СССР, где имеются редкие этнографические библиотечные собрания, была прекращена подготовка специалистов-этнографов для научной, музейной и практической деятельности. Такое положение не могло быть терпимым [15, с. 127].

На основании приказа Министерства высшего и среднего образования РСФСР от 14 июля 1967 г. № 326 и приказа по ЛГУ от 29 июля 1967 г. № 234-Д «в связи с увеличением подготовки специалистов и развитием учебной и научной работы в области этнографии и антропологии, на историческом факультете организована кафедра этнографии и антропологии» [23, ф. 7240; 22]. Год спустя, 20 июня 1968 г. Ученый совет исторического факультета в соответствии со штатным расписанием формирует преподавательский состав кафедры: зав. кафедрой, профессор Р. Ф. Итс — востоковед (АН СССР), доцент И. И. Гохман — антрополог (АН СССР), ассистенты А. В. Гадло — археолог (исторический факультет ЛГУ), Д. Г. Савинов — археолог (АН СССР).

В соответствии с решением Президиума Академии Наук СССР и Министерства высшего и среднего образования РСФСР доктор исторических наук Р. Ф. Итс с 1 августа 1968 г. был переведен на исторический факультет ЛГУ в качестве главы кафедры этнографии и антропологии. В 1970 г. он избирается профессором Университета [20, с. 112]. Работа началась 1 августа 1968 г. По воспоминаниям Р. Ф. Итса: «Август ушел на разработку программ общих и специальных курсов, подготовку лекций, отбор студентов, желающих специализироваться по этнографии и антропологии. Это было напряженное и прекрасное время. Восстанавливалось этнографо-антропологическое вузовское образование, и вместе со студентами молодые преподаватели тоже учились, познавая специальность педагога и этнографа, постоянно опережая своих учеников, отдавая им все свои знания, энергию» [15, с. 128].

По замыслу Р. Ф. Итса, в деятельности кафедры должна была возродиться российская традиция комплексного этнографо-антропологического образования. В первоначальном виде ее оценить сложно, поскольку она была озвучена только в 1982 г. [14, с. 48–54], но начало реализации этой программы приходится уже на 1968/1969 учебный год. Согласно учебному плану и организации учебного процесса, очевидно, что Р. Ф. Итс ориентировал коллектив кафедры на «географический этап».

Идеологически — осознавая значимость этнографии как самостоятельной дисциплины, познающей историю народов и распространяющей знания о них, Р. Ф. Итс считал ее наукой, способствующей росту взаимопонимания между народами. Поэтому делом первостепенной важности он считал подготовку этнографических кадров, от уровня компетентности которых зависят судьба и перспективы развития этнографии в целом. Он писал, что «этнография — это наука не только о раритетах, о культурно отсталых народах, об их традициях и обычаях, фольклорно-этнографическом быте, но и наука о бурном развитии современного этапа этнической и культурной истории мира... а также о будущих этнических преобразованиях на планете» [14, с. 48–54].

В этой связи возникает отличие «исторического» этапа этнографического образования от «географического» (практическая направленность) и «филологического» (региональная специализация на основе языковой подготовки). Оно состоит в подготовке универсального специалиста, потенциально способного к занятиям в различных сферах этнографии.

Структурно — Р. Ф. Итс полагал, что этнографическое образование должно происходить в последовательности «Университет – Академия Наук – Университет» не только в связи с подготовкой кадров, условно, для АН, но и при поддержке образовательного процесса со стороны ученых-этнографов. Реализация этой программы начала осуществляться буквально с первого учебного года систематическими занятиями студентов в библиотеке, доступом в фонды Института и Музея, для антропологической специализации — непременно присутствием на заседаниях сектора, практически ежедневной работой с антропологическими коллекциями.

Структура образовательного процесса формировалась исходя не только из предшествующей традиции, но и из организационных основ современных научно-исследовательских коллективов, а также предметной сферы этнографии. Так, само название кафедры согласовывалось с двумя основными профилями научной деятельности Института — этнография и антропология.

Технологически — универсализм выпускника кафедры обеспечивал учебный план, который и в настоящее время содержит три блока дисциплин, распределенных на весь период обучения, а также условие специализации по кафедре начиная с I курса. Основу подготовки составили циклы лекционных курсов — общеобразовательные этнографические, общетеоретические и методико-инструментальные.

Первый цикл объединяет введение в специальность, историю и историографию этнографической науки, полный набор региональной этнографии. Второй — условно общетеоретический, который «включает всесторонний анализ основного объекта этнографической науки — этноса, характеристику его предметной области и соотношение этнографии со смежными дисциплинами». Это довольно широкий набор дисциплин, раскрывающих различные предметные характеристики этноса — языковедение (впоследствии — этнолингвистика), фольклор, народное искусство и промыслы, этнопсихология, этнодемография и т. п. Третий цикл содержит методико-инструментальные дисциплины — методику полевых этнографических исследований, этнографическое источниковедение, отраслевую библиографию, комбинаторно-статистические методы в этнографии. В течение всего периода обучения студенты принимают участие, как минимум, в трех этнографических экспедициях, трех годичных спецсеминарах, должны прослушать пять предметных, либо региональных спецкурсов, проходят профильные музейную и архивную практики.

Очевидно, что первоначально такую программу реализовать было довольно сложно. Р. Ф. Итс пишет, что кафедра этнографии и антропологии «возникла, прежде

всего, как центр подготовки специалистов по народам Севера и Сибири, а также европейской части СССР» [15, с. 132].

Можно отметить и особую научно-педагогическую идеологию кафедры — историческую этнографию, как одну из предметных областей этнографии, изучающую «вопросы, связанные с расселением этнических общностей и их генезисом, а также с их экономикой и социальной структурой, с динамикой их материальной и духовной культуры, отражающей исторические изменения, происходящие в недрах той или иной конкретной области, взаимодействия между общностями».

Это стало возможным в связи с изначальной научной специализацией преподавателей. Так, Р. Ф. Итс занимался проблемами этногенеза и этнической истории народов Южной и Восточной Азии, А. В. Гадло — этнической историей народов Северного Кавказа и юга России, Д. Г. Савинов — проблемами этно- и культурогенеза народов Центральной Азии и Южной Сибири.

В этой связи Р. Ф. Итсом была разработана методология учебного курса «Методика этногенетических исследований», который в течение многих лет читался на кафедре, Д. Г. Савинов проводил опыты в рамках спецкурсов и спецсеминаров по теме «Палеоэтнография».

Современное критическое отношение к былому увлечению отечественных этнографов этногенетической и этноисторической проблематикой, которое вроде бы позволяет подвергать сомнению обозначенную выше идеологию, может корректироваться мнением о том, что «этнической историей можно называть как подход к изучению прошлого этнической общности, так и область этнологии, использующей такой подход» [5, с. 4]. К настоящему времени кафедра выпустила восемь сборников статей под общим названием «Историческая этнография».

Учебник — На период открытия кафедры профильная учебная литература практически отсутствовала. Показательным является список литературы в учебнике «Основы этнографии» 1968 г. Практически весь он сводится к перечню серии «Народы мира», либо к региональным монографиям. Сложно представить, что студент-историк физически в состоянии освоить такой объем источников. Применительно к специализации в распоряжении преподавателей были два учебника С. А. Токарева и пособие Г. Г. Громова. Первый учебник Р. Ф. Итса вышел в свет еще в 1961 г. [12]. Но его имя связано, прежде всего, с уникальным для отечественной историографии учебником по введению в специальность [13; 16]. Его содержание довольно полно проанализировано в литературе, да и большинство из студентов постигали основы этнографического ремесла по нему. Поэтому мы считаем возможным отметить только то, что во втором издании, в соответствии с приведенным выше научно-педагогическим кредо, введены главы «Этногенетические исследования (о значении различных источников в рамках комплексного подхода)» и «Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого АН СССР», директором которого Р. Ф. Итс оставался до конца жизни. Для многих поко-

лений студентов вузов этот учебник раскрывает многообразный мир этнографического знания.

На наш взгляд, основанием схемы пособия явилась первая часть «Этнографии» В. Харузиной 1909 г. В нем нашли отражение такие аспекты, как история этнографической науки, задачи и предмет этнографии, этнографический и вспомогательный источники, методы этнографии, терминология, но материал пособия отразил современное состояние этнографической науки. Существенным является и то, что пособие лишено профессиональной узости и стало полезным, интересным и нужным не только будущим этнографам, но и студентам, аспирантам, научным сотрудникам различных специальностей.

Под влиянием этой работы сотрудники кафедры выпустили ряд учебных пособий, которые согласно опыту «Введения в этнографию», ориентированы не только на студентов, специализирующихся в сфере этнографии, но и на более широкий круг учащихся [1; 2; 3; 4; 10; 11].

Подчеркивая мировоззренческое предназначение этнографической науки, Рудольф Фердинандович полагал возможным преподавание этнографии в университетах в качестве общеобразовательного курса [14, с. 52–54]. С 1970 г. до настоящего времени общий для всех историков курс «История первобытного общества и основы этнографии» разделен на два самостоятельных, а курс «Этнография/этнология» на всех отделениях факультета читается преподавателями кафедры.

В 1982 г. Р. Ф. Итс занимает должность руководителя Ленинградской части Института этнографии, оставаясь заведующим кафедрой этнографии и антропологии на общественных началах. Высказывались мнения, что руководство Институтom не позволит Рудольфу Фердинандовичу плодотворно осуществлять руководство образовательным процессом. К счастью, эти опасения не оправдались. В этот период можно отметить усиление связи «Университет – Институт – Университет», которая, по его мнению, является основой подготовки этнографа в Высшей школе. И здесь совершенно справедлива оценка личности Рудольфа Фердинандовича, высказанная А. М. Решетовым: «Возглавив два ведущих этнографических учреждения, Р. Ф. Итс по существу становится неофициальным главой этнографической науки в городе, одной из самых заметных и влиятельных фигур в советской этнографии» [20, с. 118].

Рудольф Фердинандович, став заведующим кафедрой в 40 лет, отдал ей 22 года жизни.

Литература

1. Бузин В. С. Этнография восточных славян: Учебное пособие. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1997.
2. Бузин В. С. Этнография русских. Учебное пособие. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007.
3. Бузин В. С. Пассионарная теория этноса Льва Николаевича Гумилева. Учебное пособие. СПб., 2008.

4. Бузин В. С. Этнография восточных славян. Учебное пособие. СПб., 2012.
5. Винер Б. Е. Предисловие // Егоров С. Б., Киселев С. Б., Чистяков А. Ю. Этническая идентичность на пограничье культур. СПб., 2007.
6. Винников И. Н. Вновь организуемое этнографическое отделение на филологическом факультете Ленинградского государственного университета // Советская этнография. Сб. статей. Т. 1. М.; Л., 1938.
7. Винников И. Н. Первый этнографический диспут в Ленинградском государственном университете // Советская этнография. Сб. статей. Т. 4. М.; Л., 1940.
8. Винников И. Н. Программа кандидатских испытаний по специальности этнография // Советская этнография. Сб. статей. Т. 5. М.; Л., 1941.
9. Гаген-Торн Н. И. Лев Яковлевич Штернберг. М., 1975.
10. Гадло А. В. Этнография народов Сибири и Дальнего Востока: Учебное пособие. Л.: Изд-во ЛГУ, 1987.
11. Гадло А. В. Этнография народов Средней Азии и Закавказья: Учебное пособие. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998.
12. Итс Р. Ф., Смолин Г. Я. Очерки истории Китая с древнейших времен до середины XVII века. Пособие для учителя. Л., 1961.
13. Итс Р. Ф. Введение в этнографию. Учебное пособие для исторических факультетов университетов. Л.: Изд-во ЛГУ, 1974.
14. Итс Р. Ф. Место этнографии в системе университетского образования // Вестник АН СССР. 1982. № 3.
15. Итс Р. Ф. Кафедра этнографии и антропологии // Вопросы истории исторической науки. Сб. статей / Отв. ред. И. Я. Фроянов. Л., 1984.
16. Итс Р. Ф. Введение в этнографию. Учебное пособие для студентов гуманитарных специальностей вузов. 2-е изд., испр. и доп. Л.: Изд-во ЛГУ, 1991.
17. Марков Г. Е., Соловей Т. Д. Этнографическое образование в Московском государственном университете. (К 50-летию кафедры этнографии исторического факультета МГУ) // Советская этнография. 1990. № 6.
18. Материалы по истории Санкт-Петербургского университета. 1917–1965. Обзор архивных документов / Сост. Е. М. Балашов и др.; под ред. Г. А. Тишкина. СПб., 1999. Памяти Л. Я. Штернберга. 1861–1927. Л., 1930.
19. Реиетов А. М. Рудольф Фердинандович Итс (1928–1990): человек, ученый, педагог // Вестник Санкт-Петербургского университета. 2004. Сер. 2. История. Вып. 1–2.
20. Станюкович Т. В. Из истории этнографического образования // Труды Института этнографии. Т. 95. 1971.
21. Тихонов И. Л. Археология в Санкт-Петербургском университете. Историографические очерки. СПб., 2003.
22. Центральный государственный архив Санкт-Петербурга. Ф. 7240. Из исторической справки к описи 22.

I. МЕТОДИКИ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ И ПРЕЗЕНТАЦИИ ПОЛЕВЫХ МАТЕРИАЛОВ

И. Ю. Винокурова

БИОГРАФИЧЕСКОЕ ИНТЕРВЬЮ В СОВРЕМЕННОЙ ПОЛЕВОЙ ЭТНОГРАФИИ (ПО МАТЕРИАЛАМ ВЕПССКОГО ПОСЕЛЕНИЯ ЛЕНИНГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ)¹

Полевая работа современных этнографов, изучающих традиционную культуру народов Северо-Запада европейской России, несколько отличается от той, которая проводилась 20–30 лет назад, т. е. в 1980-е гг. В тот период времени основным методом сбора материала о различных сферах народной культуры был опрос сельского населения по специально составленной программе. Для опросов осуществлялся поиск компетентных информантов. В их число, как правило, входили люди самой старшей возрастной категории, т. е. родившиеся в начале XX в. Они были подлинными знатоками крестьянской культуры, мало затронутой модернизационными процессами. В настоящее время исследователи, как и прежде, стараясь получить информацию о различных этнокультурных традициях, ориентируются на самых пожилых жителей деревень (т. е. 70 лет и старше). На данный момент к такой возрастной группе относятся люди, родившиеся в 1930-е гг. Однако на памяти этого поколения происходила ломка традиционного быта, жизнь при советских социальных и культурных институтах. Как представляется, в такой ситуации не следует ностальгировать по прежним информантам, как это часто бывает с этнографами. Необходимо менять методику сбора полевого материала и его последующего анализа. Внимание исследователя должно быть направлено не только на сведения, получаемые при опросе по определенной тематической программе, но и на фиксацию биографических сведений информанта. С помощью биографического метода

¹ Статья выполнена по проекту «Истоки Карелии: время, территория, народы» в рамках Программы фундаментальных исследований секции истории Отделения историко-филологических наук РАН «Нации и государство в мировой истории».

можно определить время функционирования культурного явления и его состояние, соотнеся его с биографическими данными опрашиваемого и упоминаемых им в беседе родственников и односельчан, а также с периодом в истории страны. Нельзя также упускать из виду временной аспект записанных тематических текстов, в которых часто можно встретить сравнение «жизни» культурного явления, обозначенные словами «прежде» и «теперь», отношение к нему человека.

Потенциал использования биографического метода я хочу показать на примере истории одной жизни, записанной в вепском с. Вонозеро Лодейнопольского р-на Ленинградской обл. В этом поселении я занималась экспедиционными исследованиями дважды: в 1981 г., когда это было достаточно крупное село, и ровно через 30 лет — в 2011 г. Основной трудностью экспедиции 2011 г., проводимой по теме «Мифоритуальные традиции вепсов», был поиск сведущих информантов. Самой знающей оказалась Мария Николаевна Стёпичева (1936 г. р.). Беседа с ней, записанная на диктофон, длилась более 3,5 часов¹. В ходе долгой беседы мы часто отвлекались от намеченной темы, и Мария Николаевна рассказывала о своей жизни. В дальнейшем я реконструировала по интервью биографию информанта и на ее фоне попыталась рассмотреть функционирование некоторых вепских культурных традиций (языковых, обрядовых, праздничных) Вонозера, их устойчивость и модификации, происшедшие на протяжении жизни поколения 1930-х гг.

М. Н. Стёпичева родилась в с. Вонозеро. Здесь она жила безвыездно 18 лет до выхода замуж в 1954 г. Следующее ее место жительства определило занятие мужа — рабочего-лесозаготовителя. Им стал небольшой лесной поселок недалеко от Вонозера. Через 18 лет в 1972 г. Мария Николаевна вместе с мужем и сыном переехала в Нарву. По словам информанта, несмотря на почти сорокалетнее проживание в городе, с Вонозером она никогда не теряла связи, все отпуска проводила здесь, за исключением двух — в Тольятти у брата. С выходом на пенсию год жизни Марии Николаевны разделился на два временных периода: «дачный» (с апреля по октябрь) в Вонозере и городской в Нарве. Таким образом, можно выделить четыре среза воспоминаний нашего информанта: Вонозеро ее детства и юности (1940-е – 1954 гг.), лесной участок (1954–1972 гг.), Нарва и Вонозеро (1972 г. по сегодняшнее время).

В начале интервью с информантом следует подробно записать места и, по возможности, годы рождения не только его родителей, но и бабушек и дедушек, мужа и его родственников. С помощью данного методического приема можно определить круг брачных связей поселения и — шире — его этнокультурных контактов в разные периоды.

Родители Марии Николаевны были родом из Вонозера. Мать родилась в 1913 г. в д. Большое Вонозеро, умерла в возрасте 83 лет. Отец (1915 г. р.) происходил из д. Малое Вонозеро. Раньше часто браки заключались между жителями деревень, входящих в одно гнездо: *«Это теперь кто-откуда сходимся, а ведь раньше, где родились, там и*

¹ Диктофонные записи (ДЗ) № 2–4 хранятся в Фонограммархиве ИЯЛИ.

пригодились. Были пары, собирались в одной деревне». Так произошло и с родителями информанта.

Вонозеро — поселение, с востока окруженное преимущественно вепскими селами, а с запада — русскими, входившими в Подборский, Тервинический и Пирозерский сельсоветы. Таким образом, перед нами очевидная зона интенсивных вепско-русских контактов, которые неоднократно отразились в биографии Марии Николаевны.

Ее дедушка по материнской линии был вонозерский вепс, а бабушка — русская из д. Маймисты, расположенной напротив вепского с. Надпорожье на другом берегу р. Оять. Судя по рассказу Марии Николаевны, языковое общение в их семье было типичным для вепских семей, в которой один из членов был русским. Ее бабушка со всеми членами семьи и односельчанами говорила по-русски, несмотря на то, что понимала вепский язык; а дед и мама — по-вепски. Как можно видеть, русские, в отличие от вепсов, оказавшись в иноэтничном окружении, достигали в лучшем случае понимания чужого (вепского) языка, но не пытались научиться говорить по-вепски. Причины такой ситуации, видимо, крылись в возможности обходиться без вепского языка, а также в крепком убеждении в его ненужности и пренебрежении к нему, в основе которых лежали внедрявшиеся в народное сознание на протяжении многих лет российской истории представления о превосходстве русских над малыми народами.

Муж Марии Николаевны тоже *«был русский из д. Тойвино, расположенной в 3 км от Ефремково»*. Он, как и ее бабушка, оказавшись в вепской среде, не старался усвоить вепский язык. Муж умер в 2009 г., был похоронен в Тервиничах рядом с родственниками. При обсуждении вопроса, где быть похороненным, он, вопреки просьбе жены в будущем лежать вместе на кладбище в Вонозере, выбрал Тервиничи, мотивировав свой отказ иной этнической принадлежностью и незнанием вепского языка: *«Не хотел к нам, кайванам. Говорит: “Будут говорить по-своему, а я ничего не понимаю”. Я говорю: “Понимаешь, 55 годов прожили вместе, каждый год ездили и восемь годов вообще тут жили”. Он вообще-то не вникал»*. Как рассказывала наш информант, *«соседи придут. Он лежит на кровати, отвернется, как мы по-своему говорим. А по-русски говорим, он тоже вникает. А если начнем по-вепски, он уже отворачивается»*.

Рассмотрим некоторые культурные традиции первого среза воспоминаний и их последующее состояние. Год рождения Марии Николаевны (1936) приходится на период яростной борьбы советского государства с религией. Деревянная церковь в Вонозере еще стояла, но уже не действовала. По сообщению информанта, мама носила ее крестить в с. Пóдборье, расположенное в 15–20 км от Вонозера, где к тому времени сохранялась действующая церковь. Таким образом, традиция крестить детей приспосабливалась к новым условиям.

По мере взросления происходило постепенное приобщение к культурным традициям своей деревни. Одним из источников знаний являлись сведения, услышанные от представителей старшего поколения. Например, по поводу духов-хозяев информант

сообщила, что водяного (*vedehiiine*) видел ее прадед, это ей мама рассказывала, «а маме, наверное, тоже дед рассказывал или, может быть, прадед»: «На берегу, говорит, сидит дева. Думаю, что-то бульк-бульк, а это дева сидит, волосы длинные-длинные». Внимание к автобиографическим фактам в приведенном тексте («прадед видел») позволяет определить время распространения сюжета о водяном в женском облике у вепсов Приюжья — вторая половина XIX в. Биографический метод предполагает, что факты из жизни информанта должны интерпретироваться в контексте сведений, полученных из иных источников [1]. Работы В. Н. Майнова и А. И. Колмогорова дополнили полученную информацию: в этот период у вепсов также бытовали представления о водяном в образе старика и существа с собачьими чертами [4, с. 24; 2, с. 373].

В то же время работы на лесозаготовках вносили коррективы в верования о природных духах. Так, нарушался распространенный среди вепсов запрет браниться рядом с водой и в лесу. Об этом свидетельствует двойственность ответов Марии Николаевны на наш вопрос, можно ли ругаться на воде и в лесу:

— Говорили.

— А что будет?

— *Vedehiiine* утянет в воду, утопит, если будешь ругаться на воде.

— А если в лесу?

— Ну, если в лесу, так не знаю. В лесу ругались. Да, и на воде ругались, это уж просто не знаю. Может, это наш прадед или прапрадед в то время так внушали себе. <...> Ну, уж в наше время теперь нет. В лесу работали, ругались. Я сама ругалась, в лесу работала, так».

Вторым источником знаний было непосредственное наблюдение. В памяти Марии Николаевны сохранились обряды с использованием икон и других предметов, связанных с православной религией. Так, в период жизни в Вонозере до выхода замуж в 1954 г. М. Н. Стёпичева не раз была очевидцем проводов новобранцев в армию. Проводы *некрута* включали благословение его родителями. Для благословения новобранца желательна была, по сообщению информанта, «мужская икона, может даже Иисуса Христа, он же мужчина», поскольку уходящий в армию — мужчина. Сын вставал на колени, а родители, положив икону на старинное полотенце и держа ее над его головой, читали молитву. В 1950-е гг. уже не все родители знали молитвы. По словам Марии Николаевны, «если знают молитву, так молитву прочитают, а не знают — без молитвы благословляют и с Богом». По сообщению информанта, в каждом доме были иконы, что удивительно при проводимой в стране ожесточенной борьбе с религиозными пережитками. Без сомнения, народная религиозность скрывалась и сохранялась во внутрисемейной сфере. Кроме того, как отмечали исследователи, в годы Великой Отечественной войны и послевоенный период народная религиозность усилилась. Данные из других российских регионов рисуют нам похожую картину. Так, в

Пензенской обл. в 1960-х гг. значительная часть сельского населения (от 63 до 97 %) жила в домах, где имелись иконы [3, с. 116].

По сведениям информанта, в начале 1950-х гг. традиция отмечать престольные праздники сохранялась, но уже без церквей и православных обрядов. Главным их компонентом являлась гостьба между жителями соседних поселений, которая охватывала как вепские, так и русские деревни. Престольные праздники, как и прежде, были местом знакомства молодежи. В 1952–1954 гг. они стали местом встреч Марии Николаевны с будущим мужем.

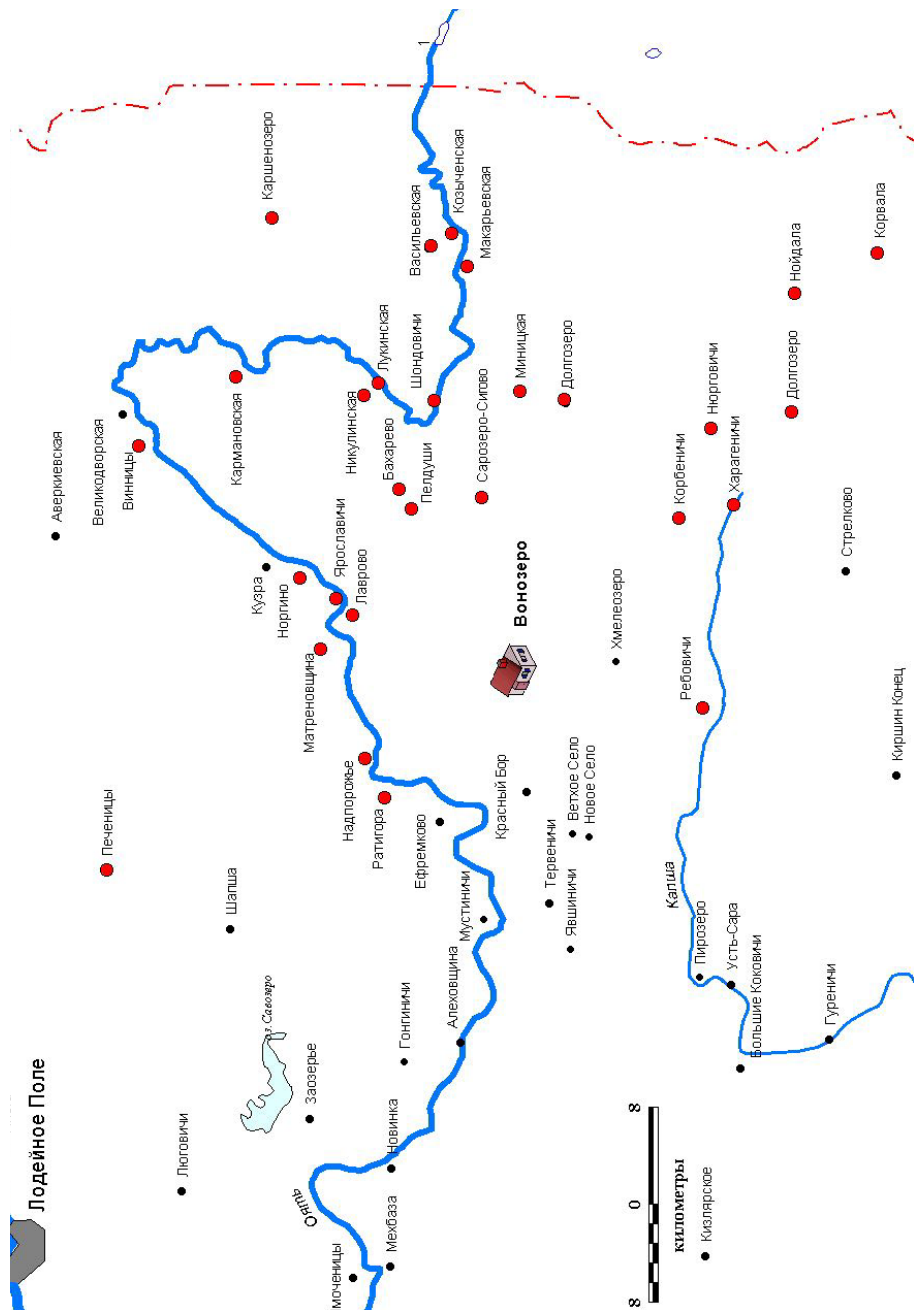
В 1954 г. в *Спасов день* — вонозерский праздник — брак был зарегистрирован в сельсовете. В отличие от традиционной свадьбы, на свадьбе Марии Николаевны застолье было только одно — в доме невесты в Вонозере. Родственники подарили молодой два метра марли, а крестная — полотенца. Этот биографический факт говорит об изменении традиции свадебного дарения у вепсов в советский период. Как известно, на традиционной свадьбе большое значение имели дары, приготовленные невестой в период девичества, — домотканые вышитые изделия родне жениха. В 1950-е гг. актуализировалось другое направление раздачи даров: от родственников к молодоженам.

Вплоть до 1990-х гг. в Вонозере можно было найти «знающих» женщин, которые применяли заговоры на русском языке при лечении некоторых болезней, порчи, отправлении в дорогу. С прекращением этого занятия «знающая» должна была подыскать преемницу. К таким «знающим» людям относилась двоюродная тетка Марии Николаевны — Анна Петровна Родионова (1915 г. р.). Сакральное знание ей передалось от отца. А. П. Родионова предложила Марии Николаевне стать ее преемницей. Передача заговоров должна была происходить в виде записи их в тетрадь Марией Николаевной под диктовку А. П. Родионовой, которая знала тексты наизусть, и последующим выучиванием их преемницей на память. Однако Мария Николаевна ограничилась лишь записью: «*Ну, где я запомню!*». Случай с нашим информантом — один из примеров прекращения заговорной традиции. Эти тексты Мария Николаевна никогда не применяла, они за ненадобностью не были взяты в Нарву, а остались в отчем доме, и лишь по нашей просьбе тетрадь была с трудом найдена. В тетради содержались записи шести заговоров: от грыжи, от думы, от *призору* или сглаза, от *волоса*, от змеиного укуса, на счастливый путь.

Ограниченность объема доклада не дает возможности рассмотреть больше примеров. Но и приведенные достаточно убедительно показывают результативность библиографического метода при изучении динамики культурных традиций.

Литература

1. *Девятко И. Ф.* Методы социологического исследования. М., 1998.
2. *Колмогоров А. И.* Чухарская свадьба: Черты обрядовой жизни чухарей // Сборник в честь 70-летия проф. Д. Н. Анучина. М., 1913. С. 371–393.
3. *Лебедева Л. В.* Повседневная жизнь пензенской деревни в 1920-е годы: Традиции и перемены. М., 2009.
4. *Майнов В. Н.* Приютская Чудь (Весь-Вепсы). 1877.



Карта Ленинградской области, район Возозера

О ДОПУСТИМЫХ ПОГРЕШНОСТЯХ ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ЭКСПЕРИМЕНТА

Рудольф Фердинандович Итс (1928–1990) при классификации методов полевой этнографической работы в первую очередь выделял наблюдение и эксперимент [4, с. 35]. Под экспериментом Р. Ф. Итс подразумевал непосредственное соучастие этнографа в основных обрядовых действиях.

Подробно и под другим углом зрения исследует теоретическую сущность этнографического эксперимента В. А. Козьмин, который считает его одним из наиболее важных механизмов проверки этнографических данных [5, с. 53, 72–74, 78–81, 109 и др.]. Для чистоты эксперимента необходимо максимально ограничить влияние этнографов на его ход.

По мнению В. А. Козьмина, не бытующие сегодня культурные явления утрачивают свою этническую функцию. Однако данный тезис противоречит тому, что знания или верования о культурном пережитке осуществляют свою функцию в качестве важного источника этнической истории для нового поколения. Предания могут служить основой для проведения этнографического эксперимента [3].

Для примера можно рассмотреть два этнографических эксперимента по реконструкции удэгейских и нанайских водных транспортных средств [Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 522. Л. 22, 30, 43–52, 54–76 и др.; Д. 585. Л. 537, 595, 602, 615, 629–630, 686–688, 712, 787–789, 799 и др.]. Эксперименты проводились в рамках международных (Россия–Япония) этнографических проектов.

Основанием для экспериментов стала вербальная информация современных охотников и рыболовов о том, как в традиционной культуре один охотник мог в течение трех-четырёх суток изготовить в тайге долбленную лодку или берестяную оморочку. Одновременно он заваливал мясо добытого изюбря или лося. Затем вместе с грузом возвращался в стойбище на сделанной им лодке.

Этнографическая группа решила проверить эту информацию экспериментально. Первый эксперимент проводился среди бикинской группы удэгейцев села Красный Яр Пожарского района Приморского края в августе 2002 г. В местных органах власти группа получила лесопорубочный билет, лицензию на отстрел изюбря и т. п.

Для участия в эксперименте были выбраны трое удэгейских охотников, что стало первой погрешностью. Однако масштаб планируемой работы показался этнографам просто невыполнимым силами одного человека. Мастера использовали рулетку с красящим шнуром, топоры, долото, рубанок, бензопилу (еще одна погрешность). Для удачи

удэгейцы угостили водкой и сигаретами священную скалу *Сивантай* на реке Бикин и хозяина охотничьего форта *Лаобату*.

В первый день эксперимента один охотник занимался приготовлением впрок мяса добытого ночью изюбря. Он порезал мякоть на узкие полосы и повесил на жерди у костра вялиться на солнце. Дым от костра предназначен для отпугивания мух и копчения больших кусков мяса с костями. Возможно, из-за волнения охотник не соорудил навес для защиты мяса от дождя. Этнографы же могли лишь наблюдать и фиксировать его действия.

К полудню второго дня эксперимента удалось найти подходящее дерево для изготовления долбленной лодки: липу с диаметром ствола 236 см и возрастом около двухсот лет. Традиционно такие лодки удэгейцы изготавливали из тополя. Плотность древесины этих деревьев примерно одинаковая, и этнографы не посчитали выбор липы нарушением условий эксперимента.

Утром третьего дня мастера спилили липу бензопилой и провели магический ритуал оживления души дерева. По их мнению, рубить такое огромное дерево топором придется целую неделю. Древесину из внутренней части лодки также вырезали с помощью бензопилы.

Весь четвертый день эксперимента шел дождь и удэгейцы продолжали работу по изготовлению лодки под тентом. Однако почти все мясо испортилось из-за этого дождя.

К концу пятого дня эксперимента охотники вчерне закончили изготовление лодки: она получилась очень тяжелой (длина 567 см, толщина дна 10 см, толщина бортов 7 см, высота бортов 42 см). Чтобы спустить ее на воду, потребовалась помощь двух этнографов, которым пришлось прорубать и просеку до реки (еще две погрешности эксперимента).

Таким образом, мастера не уложились в отведенное экспериментом время, возможно, из-за того, что ошиблись в расчетах и заложили слишком большую лодку. Никто из них ранее не изготавливал долбленных лодок, и лишь один охотник наблюдал в детстве производство подобного водного транспорта. Несмотря на неудачу эксперимента, охотники и их сородичи по-прежнему убеждали этнографическую группу в том, что их предки были в состоянии выполнить такую задачу.

Второй эксперимент проводился у горинских нанайцев в с. Кондон Солнечного района Хабаровского края в августе 2005 г. Два охотника (и тоже впервые) должны были за три дня изготовить берестяную лодку грузоподъемностью 150 кг. Предварительно, в июне, была заготовлена береста, рейки на дно лодки, шпангоуты, носовой и кормовой форштевни. Мастера использовали электродрель, рубанок, веревку, топор, молоток, киянку, стамеску, нож, смолу хвойных деревьев, столярный клей и березовые гвозди.

Перед началом эксперимента мастера угостили спиртным местных духов и попросили у них удачи. В первый день охотники склеили смолой три больших куска бересты. К краям берестяного полотнища сверху и снизу прикрепили продольно по две рейки,

просверливая их электродрелью и скрепляя березовыми гвоздями, смазанными столярным клеем. Использование электродрели мастера объяснили тем, что у них нет традиционного бурава и особой прочностью лиственничных реек.

На берестяное полотно мастера уложили вдоль длинные тонкие рейки, на них сверху поперечные короткие рейки-шпангоуты. Затем с помощью веревок полотно согнули с двух сторон, стараясь придать ему форму будущей лодки. Главным было добиться одинаковой обтекаемости обоих бортов. При сооружении носового и кормового форштевней бересту снизу нагревали факелами, чтобы эти части лодки были выше уровня воды.

На второй день эксперимента мастера установили деревянные распорки в середине лодки, которые одновременно служат ручками для ее переноски, ремонтировали разрывы бересты, разошедшейся на солнце.

В третий день эксперимента нанайцы срезали ножами неровности бересты на дне лодки и заливали смолой отверстия от сучков. Засмоленные швы проглаживали раскаленной автомобильной рессорой. Нос и корму лодки закрыли сверху берестяными крышками для защиты от брызг. Под ними охотник держит ружье и другие необходимые для промысла вещи. Затем изготовили берестяное сиденье и губку из болотной кочки, чтобы удалять воду из лодки. К концу третьего дня длина лодки составила 546 см, высота 30 см, ширина в середине 80 см; вес лодки около 50 кг. Перед испытаниями на воде мастера провели ритуал *голыть*: закоптили поверхность бересты дымом факела, чтобы придать ей статус рабочей, промысловой лодки (незакопченную ритуальную лодку помещают на могилу покойника).

Затем мастера отнесли лодку на реку и по очереди поплавали на ней при помощи одного двухлопастного весла, двух шестиков на мелководе, двух лопаточек — при подкрадывании к зверю или дичи.

Таким образом, эксперимент по изготовлению нанайцами берестяной лодки оказался успешным. Подобная лодка может прослужить около 20 лет, а ее производство не требует больших финансовых затрат.

В целом, удэгейские и нанайские охотники изготавливали лодки на основе традиционной технологии, но с использованием некоторых новых инструментов. Определенной проблемой остается вопрос о степени «чистоты» проведенных этнографических экспериментов, связанной с процентом указанных выше погрешностей. Подобные погрешности неизменно присутствуют в современных этнографических экспериментах по объективным и субъективным причинам. Трудно контролировать использование информантами современных технологий, материалов, инструментов при реконструкции отдельных образцов материальной культуры, хозяйства, обрядовой практики. Например, удэгейские охотники добыли необходимого для эксперимента изюбря при помощи нарезных карабинов. Можно ли требовать от них охоты с помощью лука со стрелами или вообще исключить современные инструменты и орудия промысла, а перед началом

эксперимента предварительно заняться изготовлением аналогов традиционных орудий труда?

В результате проведенных экспериментов были реконструированы забытые ремесла, возрождены некоторые аспекты этнических традиций, изучена сложная взаимосвязь человека и природы в культуре удэгейцев и нанайцев. Возможно, что в традиционной культуре, когда деревянные и берестяные лодки были не редкостью, а повседневным транспортом, все охотники и рыболовы обладали более эффективными навыками их изготовления в одиночку.

Литература

1. *Березницкий С. В.* Материалы по культуре бикинских и хорских удэгейцев. Этнографические исследования 2002 г. // Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 522. 401 л.
2. *Березницкий С. В.* Материалы по культуре хоккайдских айнов, амгуньских негидальцев и эвенков, горинских нанайцев. Этнографические исследования 2005 г. // Архив ИИАЭНДВ ДВО РАН. Ф. 1. Оп. 2. Д. 585. 847 л. Владивосток, 2006.
3. *Березницкий С. В.* Предания народов Амура как источник антропологического эксперимента // Пятые Гродековские чтения: Материалы Межрегион. науч.-практ. конф. «Амур — дорога тысячелетий» / Под ред. С. В. Гончаровой. Хабаровск: Хабаровский краевой краеведческий музей им. Н. И. Гродекова, 2006. Ч. III. С. 3–10.
4. *Итс Р. Ф.* Введение в этнографию / Учебное пособие. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1991. 168 с.
5. *Козьмин В. А.* Полевая этнография. СПб.: СПбГУ, б.г. 221 с. (URL: <http://rudocs.exdat.com/download/docs-74118/74118.doc> (дата обращения — 22.02.2013)).

Сокращения

ИИАЭНДВ ДВО РАН — Институт Истории, Археологии и Этнографии Народов Дальнего Востока Дальневосточного Отделения Российской Академии Наук

**ОПОСРЕДОВАННОЕ ОБЩЕНИЕ
(ПОЛЕВАЯ РАБОТА СРЕДИ ВЕДДОВ ШРИ ЛАНКИ ЧЕРЕЗ КОРРЕСПОНДЕНТА)**

Светлой памяти Юлии Иванцовой

К сложностям этнографического изучения традиционной культуры народа, проживающего за пределами России, обычно относится невозможность непосредственного общения с его представителями. В то же время именно метод исследования, основанный на идее личного наблюдения и даже участия в жизни исследуемой общины, столь характерный для этнографов конца XIX – начала XX в., долгое время считался незыблемым; в истории этнографической науки этот период получил название накопления этнографического материала.

Тем не менее, сбор информации посредством опосредованного общения, т. е. через корреспондентов, был хорошо известен и распространен в XIX в. в русской этнографической науке. Многие поколения исследователей пользовались материалами, полученными в результате работы добровольных помощников по анкетам и вопросникам, составленным историками и этнографами. Среди них, например, вопросники, опубликованные в «Программе этнографических сведений о крестьянах Центральной России» кн. В. Н. Тенишева, 1898 г. [1]. В качестве корреспондентов тогда были учителя, врачи, священники, крестьяне, проявившие желание собрать сведения по программе или по одной из тем, включенных в нее.

В то время в России создание и распространение этнографических вопросников и программ предпринимались с целью «всестороннего изучения быта великорусских крестьян» [1, с. 1]. Причины появления вопросников можно увидеть в следующем: 1) возможность получения информационного материала при невозможности непосредственного выезда этнографа в поле; 2) масштабный и относительно быстрый сбор этнографических сведений разнообразной тематической направленности. Работа с корреспондентами строилась на договорной основе. В договоре указывалось, что доброволец, ставший внештатным сотрудником, обязан был собирать сведения, строго следуя программе, давать точные ответы на вопросы, опираясь только на факты из жизни крестьян. При этом следовало отказаться от изложения собственных выводов и рассуждений, а также и личного мнения, т. е., по задаче организаторов программы, корреспонденты должны были встать «в положение достоверного свидетеля о виденном и слышанном в народном быту» [1, с. 5]. Результаты таких опросов и сбора материала в значительной мере оправдались.

Однако в работе корреспондентов Этнографического бюро кн. В. Н. Тенишева можно отметить и некоторые недостатки: непрофессионализм, личностный подход к выбору темы (которая представлялась доступнее и понятнее корреспонденту) и к описываемым фактам; неполнота описания, невозможность выхода за пределы вопросника. Следует отметить и невысокий уровень подготовки добровольных помощников к выполняемой работе, объясняемый тем, что необходимые рекомендации они получали по почте.

В настоящее время (как, впрочем, и на протяжении второй половины XX в.) для ряда этнографических исследований нет необходимости непосредственного проживания в исследуемой этнической среде. В этнографической литературе немало работ, источниковедческой базой для которых являлись только письменные источники и научная ценность которых неоспорима. Но, несомненно, каждый исследователь хочет хотя бы ненадолго оказаться в среде изучаемой этнической группы. Однако, в случае невозможности выезда исследователя на место, привлечение к работе добровольного помощника, работающего по специально разработанной программе сбора этнографической информации, все же дает возможность опосредованного общения с носителями исследуемой культурной традиции. Поездка корреспондента может носить или разведывательный характер, или совершаться для дополнительного сбора информации по конкретной тематике.

Заинтересовавшись еще в студенческие годы культурой веддов, я понимала, что рассчитывать на непосредственное общение с представителями этого народа весьма затруднительно, в первую очередь из-за удаленности места их проживания. Ведды — автохтонное население Шри Ланки, полиэтничного государства, расположенного на одноименном острове у южной оконечности полуострова Индостан. Известно, что их культурные традиции формировались во взаимодействии с природной средой, в основном на ранних этапах этногенеза, и во взаимосвязях с соседними народами — сингалами и тамилами, со времени заселения острова земледельческими народами. Несомненно, что влияние на судьбу и образ жизни веддов оказали и европейцы, появившиеся на острове в XVI в.

Кроме того, веддов относят к малым народам, по официальным данным в начале XX в. их насчитывалось более 1000 человек, в середине XX в. — около 800, а в 2005 г. — не более 300; т. е., как видно, их численность на протяжении 100 лет значительно сокращалась. В современной литературе и интернет-материалах нередко сообщается о практически полном исчезновении этого народа, об ассимиляции его с основными этническими образованиями острова. Согласно некоторым источникам, в стране проживает всего несколько семей веддов (иногда говорится даже об одной семье), которые считаются «ненастоящими» веддами, поскольку они только изображают лесных охотников для туристов. На фоне таких сообщений возникал вопрос о существовании веддов вообще, о современном их положении, об их самосознании, о современных критериях принад-

лежности к веддам в представлениях об этом самих веддов, а также представителей соседних народов и государства как такового.

Поэтому предложение Юлии Иванцовой, отправлявшейся в феврале 2012 г. в Шри Ланку, помочь в сборе этнографического материала о веддах, было воспринято мною с радостью, т. к. появлялась возможность получить ответы на возникшие вопросы непосредственно на территории проживания веддов, а может быть, и познакомиться с ними, хотя и через корреспондента. Чтобы это знакомство состоялось и было плодотворным, явно возникла необходимость подготовить добровольную помощницу к работе, четко сформулировать цель и составить программу.

Юля — человек, любивший путешествия и умевший их организовывать; ей хотелось сделать свои путешествия не только приятными, но полезными и для себя, и для кого-нибудь еще. Поэтому после первого своего посещения Шри Ланки она связалась с научным сотрудником Кунсткамеры, главным специалистом по истории, этнографии и языковедению Шри Ланки Н. Г. Краснодембской. Интерес к культуре островной страны, природная наблюдательность, горячее желание помочь, сотрудничество с ланкийскими коллегами (благодаря подготовке, проведенной Н. Г. Краснодембской) свидетельствовали о серьезности ее намерений в реализации будущей задачи. Непрофессионализм корреспондента в области этнографии способствовал, с моей точки зрения, непредвзятому отношению Юли к тому, что ей предстояло увидеть, в целом, и к представителям аборигенного населения острова, в частности.

Основные задачи, поставленные перед Юлей, были таковы: посещение поселений веддов, фотографирование, наблюдение, проведение опроса (по возможности) и среди веддов, и среди представителей соседних этнических групп — сингалов и тамиллов. Важным для исследования представлялись и личные впечатления и размышления Юлии, профессиональные интересы которой далеки от этнографии, от встреч и бесед с ланкийцами. В частности, было интересно узнать мнение корреспондента о настоящем и будущем веддов, можно ли говорить о том, что этот народ вымирает или активно ассимилируется с сингалами/тамилами; продолжают ли ведды поддерживать существовавший издавна уклад жизни реально или только изображают его, разыгрывая перед туристами жанрово-бытовые сценки.

Для достижения поставленных задач корреспонденту предлагалось использовать такие основные методы полевого этнографического обследования как наблюдение, фотофиксация, опрос. Основной упор предполагалось сделать именно на фотографии, т. к. любой путешественник старается зафиксировать все интересное и необычное. В данном случае у обычного путешественника была задача донести все, что видишь, до исследователя. Сфокусировать внимание корреспондента на определенных деталях и элементах культуры, на важных и конкретных вопросах и проблемах помогли составленные специально для этой поездки вопросники. Они же послужили и основным мате-

риалом, дающим представление о традициях аборигенного населения Шри Ланки, а также необходимым для подготовки Юлии к встрече с иной культурной традицией.

Вопросники были составлены на базе исследований о веддах, опубликованных на русском и английском языках. Самой известной и наиболее полной работой о традиционной культуре веддов на сегодняшний день является труд английских исследователей Бренды и Чарльза Зелигманнов «The Veddas», опубликованный в 1911 г. [3]. В его основе — материалы полевого сезона, проведенного в нескольких общинах веддов. Вопросы же о современной жизни и проблемах этого народа базировались на научных статьях и публикациях, появившихся в связи с переселением веддов в результате проведения ирригационных проектов «Миннерия», «Минире», «Махавели», относящихся к 1980-м гг., а также на материалах Интернет-ресурса.

Темы вопросников традиционны и охватывали все сферы жизни: основные и подсобные занятия, поселение и жилище; одежда, обувь и украшения; пища, напитки и утварь; календарь (определение времени, будни и праздники, игры и развлечения); род, семья, семейная обрядность (обряды жизненного цикла), представления о мире и человеке; самосознание. Отдельным блоком были выделены вопросы о современном положении веддов: как они видят свое будущее; что делают и что считают необходимым сделать для сохранения традиционного образа жизни; связывают ли существование народа с сохранением традиционного образа жизни / сохранением мировоззрения / сохранением вариг. Были составлены вопросы для представителей соседних этнических групп, которыми являются две основные группы — сингалы и тамилы: кто такие ведды, существовали ли они раньше и существуют ли теперь; каковы характерные черты этого народа, в чем они выражаются (во внешнем виде, в языке, занятиях, мировоззрении, религии, одежде), чем ведды отличаются от других жителей Ланки, считают ли их первопоселенцами острова, их происхождение (легенда о Кувени), каковы перспективы этого народа: ассимиляция, утрата своей самостийности, исчезновение; сохранение самобытности — при каких условиях, необходимо ли сохранять традиционно-бытовой уклад их жизни. В том случае, если информант считал, что такого народа уже нет, то почему, и к какому этническому образованию следует отнести те группы, которые считают себя веддами.

При составлении вопросников учитывалась неподготовленность корреспондента, поэтому группы вопросов традиционного формата, касающиеся выявления особенностей разных сторон жизни общества, были необходимы скорее для подготовки самого корреспондента, для понимания специфики культуры народа. В большей же степени было предложено обратить внимание на 3 группы вопросов: самосознание и современное состояние веддов (при опросе несомненно были бы выявлены и ответы по некоторым важным составляющим культуры), представление сингалов/тамиллов о веддах.

Итог работы Юлии Иванцовой — 3 опросных листа, записи 3-х кратких разговоров с веддами (закрывающихся в 1–3 вопросах), около 200 фотографий, снятых в поселении Дамбана, где проживает верховный вождь веддов Урувариге Ваннилатто, 80 фото-

графий из музея веддов в Дамбане, страницы из диссертации Даянанды Бинарагамы «A Study of the Origin and the Evolution Spread of the Veddas of Sri Lanka» (2010), словаря веддского языка, составленного Дамбане Гунаварданой [2], публикации рецептов традиционных блюд веддов. Несомненный интерес представляли и личные впечатления Юлии о пребывании в Дамбане, о разговоре с вождем, с автором одного из последних сингальских исследований по культуре веддов — Даянандой Бинарагамой.

Характеризуя информационный материал опросных листов и кратких бесед, прежде всего отметим, что опросы были проведены среди представителей разных этнических групп и разных профессий. Информантами Юлии были верховный вождь всех веддов, брат вождя, племянник вождя, торговец, проживающий в Дамбане, происходящий из смешанной веддо-сингальской семьи, историк и переводчик, сингал по происхождению, сопровождавший корреспондента, и сингальский специалист по традиционной культуре веддов. Конечно, хотелось бы опросить большее количество лиц, однако, учитывая, что поездка Юлии к веддам была кратковременной, имеющийся результат превысил ожидания качеством и представляется ценным для исследовательской работы.

Фотографический материал из Дамбаны, привезенный Юлей, отражал разные стороны и ее поездки, и жизни поселения; здесь можно увидеть и пейзажи, и жилища, и хозяйственные постройки, и орудия труда, и типы населения, в том числе фотографии вождя и членов его семьи, и сценки торговли.

В заключении следует сказать, что поездку Юлии Иванцовой и ее работу у веддов можно назвать рекогносцировочной экспедицией. Живые эмоциональные впечатления Юлии, проявившиеся и в фотографиях, первые результаты опросов дали мне возможность взглянуть на веддов несколько иначе, чем прежде, и послужили основой для подготовки собственной поездки в Шри Ланку и специальной экспедиции в поселения веддов.

Литература

1. Программа этнографических сведений о крестьянах Центральной России, составленная кн. В. Н. Тенишевым на основании соображений, изложенных в его книге «Деятельность человека». (С.П.Б. 1897) // Быт великорусских крестьян-землепашцев. Описание материалов Этнографического бюро князя В. Н. Тенишева (на примере Владимирской губернии) / Сост. Б. М. Фирсов, И. Г. Киселева. СПб., 1993. С. 355-469.
2. *Dambane Gunawardana. Veddas'. The Indigenous People of Sri Lanka –1 (Newrevised Edition). A Guede to the Study of Veddas' Language and Culture. 2005.*
3. *Seligmann C. G. and Br. Z. The Veddas. Cambridge, 1911.*

**«ПЛЮСЫ» И «МИНУСЫ» ЭТНОФОРА В «ПОЛЕ»
(ИЗ АВТОЭТНОГРАФИЧЕСКОГО ОПЫТА)**

Постановка проблемы. В этой статье речь пойдет о преимуществах и ограничениях «поля» исследователя, принадлежащего к изучаемому им этносу. Я изучаю этнографию алтайцев, и мое исследование — это своего рода автоэтнография. Используя собственный полевой опыт, накопившийся в течение 25 лет, я предложу некоторые наблюдения. Эта статья — попытка осмыслить «плюсы и минусы» в «поле» этнографа, совмещающего роль исследователя и роль «одного из изучаемого этноса», поэтому возникает вопрос — реально ли преодолеть противоречия, возникающие от «наложения ролей»?

По традициям отечественной этнографии, было не принято указывать автору на свою принадлежность к изучаемому им этносу, иначе у читателей, как правило, возобладали бы мнение о субъективности подхода исследователя. И это понятно, так как влияние его идентичности на ход и результаты научной деятельности имеет место, но на другой вопрос — в какой степени и что за этим стоит? — не обращено достаточного внимания. В современной науке работы, посвященные «полю» этнофора, остаются редким явлением.

Автоэтнография. С 1989 г. я провожу полевые исследования по этнографии Горного Алтая. Я родилась в алтайском селе Бичикту-Боом Онгудайского района, а выросла в с. Чемал — крупном поселке, где основное население русское. В 1983 г. получила историческое образование в Алтайском госуниверситете (г. Барнаул), через три с половиной года поступила в аспирантуру Ленинградского отделения Института этнологии АН СССР — ныне Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) в г. Санкт-Петербурге. Научное руководство мною взял Р. Ф. Итс, тогда директор Ленинградского отделения ИЭ, который решил, что тему моего диссертационного исследования определит Л. П. Потапов. По мнению Леонида Павловича, скорейшего исследования требовала обрядовая культура, поэтому предложил мне изучение традиционной свадебной обрядности алтайцев. Он спрашивал, собирала ли я полевой материал, в каких районах, подчеркивал, что «знание родного языка является источником», делился своим полевым опытом, описывал основные типы информаторов, советовал, как следует собирать полевой материал и в каких случаях нужно перепроверять сведения.

Исследователь и поле. Мои первые полевые экспедиции состоялись летом, в период аспирантских «каникул» 1989–1991 гг. Я собирала этнографический материал по теме диссертации, используя вопросники и программы по свадебной обрядности,

разработанные согласно теории и методам отечественной этнографии. Роль «исследователя» мне давалась нелегко: оставив годовалого сына у родителей, я в сопровождении мужа отправлялись в села, где проживали родственники с его или моей стороны, которые помогли бы в сборе материала, да и чтобы не было проблем поиска ночлега.

Мои родственники относились ко мне как к «племяннице», а родственники мужа воспринимали меня как «невестку-келин». Конечно, они не воспринимали меня как исследователя, но знали, что я учусь в г. Ленинграде и что там «интересуются жизнью алтайцев, а я приехала собирать необходимые сведения», поэтому всегда старались оказать мне внимание и посильную помощь. Познакомив меня с очередным информатором, говорили, что «я призвана поднять честь и достоинство своего народа». В этом звучала доля усмешки в мой адрес как исследователя и закрадывалась некая надежда на меня как этнофора в деле изучения алтайской этнографии. Постепенно передо мною вырисовывалось мое положение — ко мне присматривались, обсуждали, что я спрашиваю и чем интересуюсь, и по-своему объясняли мой исследовательский интерес.

С большинством информаторов я познакомилась во время первых полевых экспедиций. Самой старшей из них была Алгычы Борбуева, которой в начале 1990-х гг. было 103 года, и многие сведения по структуре старинной свадьбы алтайцев я получила от нее. Помню дни, проведенные с другими информаторами, которых уже нет теперь: целый список их приведен в моей первой монографии, а их мнения и советы остались ценными.

Тот, кто собирал полевой материал, знает, что ни от каждого опрашиваемого можно получить необходимые сведения по изучаемому вопросу: одни в тот день заболели и не желали общаться, другие были радушны. Тогда, в силу молодого возраста, я не понимала ритуального смысла и обрядовых предписаний — это теперь, накопив полевой опыт, я понимаю, что мои вопросы были «наивны» и перед теми, кто вырос в алтайском селе, они бы не стояли.

Исследователь и язык. Алтайцы как изучаемый объект принимают этнофора по многим признакам причастности к этнической культуре, среди которых самым главным выступает знание родного языка. Существует негласное правило: диалог между исследователем-носителем и информатором идет на родном языке, отклонение от этой нормы ведет к недопониманию, к «пропасти» в их общении, и даже к невозможности получения правильной информации. Для пожилых информаторов русский язык остается лишь официальным языком, на котором непривычно излагать суть ритуала или других этнических проблем. Приобретенный мной опыт подтверждает, что сбор этнографического материала на языке изучаемого этноса остается одним из важных методов полевой работы.

Так сложилось, что я, выросшая в русском селе, заговорила на родном языке в 20 лет — в студенческие годы, понимая необходимость знания его для общения в этнической среде алтайцев и для изучения алтайской этнографии. Этим обстоятельством

можно объяснить мое предпочтение собирать материал с тетрадью и ручкой, записывая каждую важную информацию «здесь и сейчас», самостоятельно познавая тонкости грамматики алтайского языка. Можно возразить, что сегодня лучше пользоваться диктофоном, но опыт полевой работы подсказывает, что при записи от руки обнаруживаются старинные слова, перевод и значение которых необходимо узнать сразу. Затем наступает так называемый «лабораторный этап» — перевод полевых записей на русский язык как язык отечественной науки.

Исследователь и культурные традиции локальных территорий, которые можно понять за счет знания языка. В данном случае я остановлюсь на особенностях доступа в «поле». Сегодня ряд исследователей использует свою этническую идентичность в полевой работе. В зависимости от сложившейся дробности алтайцев существует разное отношение к исследователю-носителю.

При знакомстве с предполагаемым информатором этнофор называет свой сёкород, место рождения, где работает или учится. Такая информация говорит о многом: если гость из мест компактного проживания алтайцев, то он «настоящий» алтаец (или алтайка), с которым можно разговаривать о многих проблемах народа, а также расспросить о своих родственниках и знакомых, живущих в его/ее селе. Одним словом, каждой речной долине присущи свои культурные традиции, понять которые можно лишь через язык, о чем я уже отмечала выше — знание родного языка позволяет определить отличия и общие этнические черты. Если пришедший из смешанных русско-алтайских сел, и, как правило, не говорящий на родном языке, то к такому «ученому» относятся с усмешкой, спрашивая — «зачем тебе это?».

Исследователь и этнос. Одной из основных задач данной статьи является освещение трудностей, с которыми сталкивается исследователь, «использующий собственную идентичность». Изучаемые мною алтайцы остаются достаточно закрытым этносом и неохотно раскрывают уровни идентификации.

Принято считать, что южные алтайцы состоят из группы алтай-кижи, расселенной в Онгудайском, Усть-Канском, Усть-Коксинском, Шебалинском и Чемальском районах, и группы теленгитов Кош-Агачского и Улаганского районов. В состав северных алтайцев входят тубалары, челканцы и кумандинцы, расселенные в северной части Республики Алтай — Майминском, Турачакском и Чойском районах, а также предгорной части Алтайского края. Географическое положение предопределило судьбу северных алтайцев, которые оказались в большей степени ассимилированы. Отсюда причины прошлых травм их этнического сознания, приведших в конце XX в. к групповым обидам, во многом определивших идею о дроблении алтайцев на отдельные «северные» этносы.

Исследователь и территориальные идентичности. Именно в этническом самосознании алтайцев заключается одна из главных особенностей народа. В каждой речной долине сложившийся родовой состав. Алтайцы с детских лет знают, к какому сёкороду относятся отец, мать, родственники. Без понимания своей родовой принадлеж-

ности, переходящей по линии отца, невозможно соблюдение родственных отношений, родовых обычаев авункулата (между племянником и дядей по матери — таай), норм экзогамии (запрета брака внутри сёока-рода, ведущего к кровосмешению и нарушению системы родства) и даже традиции гостеприимства.

Познание ландшафта — как культурного, так и локального — характеризует один из важнейших факторов в исследовании проблем алтайской этнографии. Любой приезжий неизбежно будет чужаком, ведь он родом не отсюда, знает все главным образом из этнографической литературы, поэтому не каждый исследователь со стороны сможет осознать значение территории проживания этнических групп, родовой принадлежности ее представителей, а также смысл родовых обычаев и особенностей миропонимания этноса.

Для меня, как алтайки, изучаемая алтайская этнография имеет свой срез. Я не скрываю от своих информантов, что выросла в с. Чемал, хотя информация о том, что я из русского села — невыгодна для меня как для исследователя, но именно она составляет многое на свои места в глазах представителей моего этноса. И тот факт, что я хожу и спрашиваю о старой жизни, о которой рассказать может не каждая бабушка или дедушка, позволяет им по-иному взглянуть на меня как на этнофора, выросшего в русской среде и пришедшего к изучению своей этнической культуры.

И это не единственные трудности, которые возникают при исполнении роли исследователя-этнофора.

Исследователь и его семья. В среде алтайцев большое значение имеют семейное положение и обязанность участвовать в жизненно важных событиях родственников — празднике в честь годовалого ребенка, свадьбе и похоронах. Став старшей родственницей, я принимаю участие в ритуалах, тем самым пополняя свой этнографический полевой багаж. Приезжая к родственникам, я попадаю в систему родственных отношений, что позволяет выступать мне и моей семье представителями своего сёока-рода перед всей деревней. За долгий период своей полевой работы начинаешь осознавать, что семья и родственники понимают тебя с «твоей наукой» на каком-то своем уровне, и постоянно ощущаешь их понимание и поддержку.

Выводы. Мой автоэтнографический опыт позволяет утверждать, что «поле» этнофора продолжается всегда. Именно в «поле» происходит плотное наложение сфер семьи, науки, этнической культуры. Исследователь-носитель находится в процессе постоянного взаимодействия с изучаемым этносом — он ведь часть его и в большей степени подвержен воздействию «поля». Так называемые «минусы» этнофора заключаются в том, что он не может видеть «другого» и наблюдать со стороны. Его «плюсы» состоят в понимании «закрытого» в изучаемой этнической культуре, так как он переживает изучаемое. Работая с информаторами, этнофор испытывает немалые нагрузки, пытаясь зафиксировать и проанализировать происходящее.

ЭТНИЧЕСКОЕ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВО КАК ОБЪЕКТ ИССЛЕДОВАНИЯ: МЕХАНИЗМ АДАПТАЦИИ И ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ¹

Для отечественной этнологии характерны те же тенденции, что и для зарубежной. Следует ожидать, что развитие науки приобретет некоторую устойчивость только в том случае, если фундаментальные исследования станут органически сочетаться с прикладными — проектами, выполненными в интересах органов власти, бизнес-структур, национальных общественных объединений и иных социальных институтов. Развитию прикладной этнологии, как направлению, явно мешает настроенное отношение специалистов к современным социально-экономическим и демографическим процессам. Опасения, прежде всего, вызывает наличие латентной взаимосвязи между социальными процессами, национальной политикой и основными тенденциями развития региональных рынков, провоцирующих на региональном уровне дестабилизацию этносоциальной обстановки. Отчасти настроенность обусловлена и тем, что теневой сектор экономики, во многом определяющий сохранение традиционной хозяйственной специализации, достаточно редко становился в российской историографии объектом отдельного исследования. Модернизация российской экономики и форсированная социальная стратификация данную проблематику не актуализировали: круг этнографических исследований, посвященных исследованию этнического предпринимательства (далее — ЭП), крайне узок. Во многом это определяется публицистическим накалом. В качестве примера можно привести события в г. Кондопоге, представленные в СМИ как закономерный результат адаптации мигрантов с Кавказа к коррумпированной среде провинциальной глубинки. В Европе — это спектр объяснения причин провала политики мультикультурализма.

Интересно, что как в отечественной, так и зарубежной историографии дестабилизация межэтнической обстановки однозначно связывается с экономической деятельностью не столько этнических меньшинств, сколько проблемами адаптации к городской среде *мигрантов*.

Феномен ЭП в западной и отечественной традиции имеет разные трактовки [1; 2]. В соответствии с определением И. Лайта и С. Карагерсиса, «экономика» рассматривается в качестве *этнической*, если в ней участвуют представители одной этнической группы (co-ethnics) [7, с. 646–671]. «Рыночная экономика» (market economy) сельских анклавов рассматривается как однозначный индикатор завершения процесса интеграции этни-

¹ Программа Президиума РАН «Фундаментальные проблемы модернизации полиэтничного макро-региона в условиях роста напряженности». Направление II. Проект «Этносоциальный и социально-экономический мониторинг развития туристической инфраструктуры на особо охраняемых природных территориях (на примере районов проведения Зимней Олимпиады Сочи–2014 г.)».

ческих меньшинств в систему региональных рыночных и утраты традиционных социальных институтов. Отчасти, и историко-культурной самобытности. В отечественной историографии ЭП как объект исследования, к сожалению, «монополизирован» экономистами и социологами, достаточно сильно подверженным влиянию зарубежных работ. Как итог, «этническая» составляющая социальных процессов как в сельской, так и в городской среде используется исключительно для выявления акторов экономического взаимодействия. При этом, начиная с работ Р. Э. Парка (1864–1944 гг.) стало традицией «представлять» мигрантов исключительно в образе «маргинальной» группы, что резко сужает предметную область исследования. Остаются за пределами внимания не только сохраняющиеся социальные институты, но и обусловленная ими система коммуникационных связей, интегрируемая «нерезидентами» (мигрантами) в гражданское общество. Аналогичное «отношение» (как к маргиналам) сохраняется и по отношению к автохтонным этносам, сохранившим традиционную хозяйственную специализацию и систему природопользования. В результате, игнорирование этническими меньшинствами в своей среде «правовых норм» рассматривается как отсутствие норм в целом, а уровень конкурентоспособности ЭП в секторах городской и сельской экономики — как результат внеправовой «экспансии» или манипуляции «приоритетными правами» природопользования. Оба фактора вызывают распространение «фобий». При этом игнорируется факт, что сохранение норм обычного права однозначно выступает фактором сохранения этнической самоидентификации и воспроизводства этноса.

В этой связи этническая экономика и предпринимательство однозначно являются категориями историческими, а не детерминированными миграционными процессами. Под эту категорию однозначно попадают не только модели адаптации к городской среде, но и традиционные формы природопользования и хозяйственной специализации, внешнее воздействие на которые может привести к распаду социальных институтов, депопуляции и потере этнической идентичности.

Нами уже рассматривался феномен ЭП в качестве «составляющей» коммуникационных связей, формирующих образ «этнической культуры» повседневности [3]. Отмечалось, что при этом подходе механизм интеграции традиционных социальных институтов национальных меньшинств в чуждую для них «этническую среду» является перспективным объектом регионального этнологического мониторинга. Это обуславливает выявление спектра проявлений *форм ЭП* как составляющей системы жизнеобеспечения меньшинств на всех этапах исторического развития государств вне зависимости от форм их устройства и политических режимов. Стоит отметить одно важное требование. Для оценки ЭП как индикатора «борьбы» за монопольное положение на региональном рынке мало полемического задора. Для этого необходимо выявить весь спектр региональных *коммуникационных связей* (производственных, дистрибутивных, политических, конфессиональных и т. д.), что возможно на основе регионального этнологического мониторинга [5].

Этот подход определяет не только методику, но и технику исследования. Оно должно опираться на выборочно-гнездовой метод, ориентированный на *монографическое исследование* этносоциальной обстановки по ограниченным участкам территории.

Мы предлагаем отойти от традиционного подхода, согласно которому исследуются отдельные этнические группы, и в качестве полигонов исследования использовать сеть особо охраняемых природных территорий (заповедников, национальных парков, заказников и т. д.). Как подсказывает наработанный опыт, это позволяет выйти на широкий спектр коммуникационных связей, определяемых развитием ЭП. Второй подход к анализу ЭП как феномена предлагает реализовать исследование современной этносоциальной обстановки как результата воздействия внешней среды — перманентно меняющегося в течение XX – начале XXI в. курса национальной и экологической политики. Использование принципов системного подхода создает и возможность вторичного историографического анализа имеющихся источников. Иерархическая соподчиненность исследования представлена в табличной форме.

Уровень 1. Сельские анклавы

Объект	Системы жизнеобеспечения локальных групп
Цель	Выявление этнической составляющей производственных и дистрибутивных внутриселковых связей.
Содержание	Выявление и анализ: системы расселения, структуры населения, производственного цикла и технологий, распределения с/х угодий, регуляции природопользования, форм этнического предпринимательства, групповых интересов.
Значимость	Определение ресурсной основы (возможности) сохранения традиционных форм природопользования.
Использование	Программы социально-экономического развития (муниципальный уровень), менеджмент-планы ООПТ.
Финансирование	Инициативные проекты. Договоры с хозяйственными субъектами.
Внедрение результатов	Иллюстративный материал для отражения традиционных и инновационных форм этнического предпринимательства.

Уровень 2. ООПТ, районы компактного проживания этнических групп

Объект	Сельские формы этнического предпринимательства (сельскохозяйственное производство, промыслы, формы туризма).
Цель	Определение места этнического предпринимательства в системе взаимодействия органов власти и руководства ООПТ.
Содержание	Выявление социальных институтов, детерминирующих: регуляцию земельных отношений, организацию сельскохозяйственного производства, организацию промыслов, сбыта продукции. Анализ межселковых этно-территориальных связей, этнической составляющей, социальной стратификации, этно-демографических процессов. Характеристика системы взаимодействия органов власти, руководства ООПТ, сельских администраций, бизнес-структур.

Значимость	Формирований условий устойчивого развития сельского населения. Вовлечение населения в природоохранную деятельность ООПТ.
Использование	Формирование менеджмент-планов ООПТ, договоров о сотрудничестве ООПТ с сельскими администрациями.
Финансирование	Договоры с Администрацией субъекта РФ, отечественные и зарубежные фонды.
Внедрение результатов	Менеджмент-планы ООПТ, договоры о сотрудничестве ООПТ с сельскими администрациями и бизнес-структурами.

Уровень. 3. Субъект РФ

Объект	Этническое предпринимательство в системе региональных социально-экономических и политических связей.
Цель	Определение эффективности федерального курса национальной и экологической политики на уровне субъекта РФ.
Содержание	Развертывание сети регионального этнологического мониторинга.
Значимость	Определение перспектив развития.
Использование	Рекомендации органам исполнительной власти. Отчеты субъектов РФ в МРР Правительства РФ.
Финансирование	Договоры с Администрацией субъекта РФ, отечественные и зарубежные фонды.
Внедрение результатов	Программы социально-экономического развития субъектов РФ, нейтрализация последствий дестабилизации этносоциальной обстановки.

Уровень 4. Экорегión

Объект	Система транграничных политических, социально-экономических и культурных связей в сфере сохранения природного и историко-культурного наследия (в динамике).
Цель	Место органов власти, национальных общественных объединений и бизнес-структур в реализации национальной и экологической политики РФ (во взаимодействии).
Содержание	Анализ делопроизводственной документации целевых программ, правовых, историографических и этнографических источников.
Значимость	Использование принципов концепции устойчивого развития и новой экологической парадигмы в оценке эффективности национальной и экологической политики РФ.
Использование	Региональные программы развития сети ООПТ, раскрытия рекреационного потенциала территории, сохранения природного и историко-культурного наследия.
Финансирование	Среднесрочные программы научно-исследовательских работ РАН, международные и отечественные научные фонды и программы.
Внедрение результатов	Реализация международных программ сохранения глобального биоразнообразия и памятников природного и историко-культурного наследия.

Очерченная по иерархическим уровням предметная область исследования и направление использования его результатов определяет анализ ЭП как системы коммуникационных связей, направленных на адаптацию этнических меньшинств к постоянно меняющейся социальной и экологической среде. Основными индикаторами эффективности адаптации на низшем уровне являются: сохранение мест компактного проживания и систем традиционного жизнеобеспечения. На высшем уровне — сохранение социальных институтов, обеспечивающих воспроизводство этноса, и создание условий его устойчивого развития на основе традиционной хозяйственной специализации, проявляющейся в разных формах этнического предпринимательства.

Предлагаемые аспекты исследования позволят интегрировать уже имеющиеся разработки этнографов в современные концепции «новой экологической парадигмы» и «устойчивого развития» и создать условия развития науки за счет существенного расширения круга научно-прикладных исследований.

Литература

1. Радаев В. Этническое предпринимательство: Мировой опыт и Россия // Полис. 1993. № 5. С. 79–87.
2. Рыжова Н. П. Феномен этнического предпринимательства: Западная традиция и российское прочтение // Новые гуманитарные исследования 05.08.2008 (URL: http://www.nrgumis.ru/articles/article_full.php?aid=77 (дата обращения — 2012.08.10)).
3. Садовой А. Н. Черноморское побережье Кавказа. Этническое предпринимательство в системе межкультурных коммуникаций // *Nomocommunications II: Человек в пространстве межкультурной коммуникации*. Шестин, 2012. С. 239–245.
4. Садовой А. Н. Этносоциальные аспекты реализации концепции развития особо охраняемых природных территорий Федерального значения // Этнические, экологические и экономические аспекты развития туризма на особо охраняемых природных территориях горных экосистем. СНИЦ, М., 2012. С. 14–33.
5. Садовой А. Н. Этнологическая экспертиза в системе регионального этнологического мониторинга // Прикладная этнология и актуальные проблемы государственной этнонациональной политики в регионах Западной Сибири. Механизмы взаимодействия власти, науки, общественности. Кемерово: ООО «Практика», 2013. С. 67–83.
6. Толерантность в мультикультурном обществе: Региональный аспект [Текст] / Е. Л. Кудрина, М. В. Белозёрова, А. Н. Садовой, В. Д. Пономарев, В. И. Марков; Министерство культуры Российской Федерации; ФГБОУ ВПО «Кемеровский государственный университет культуры и искусств». Кемерово: КемГУКИ, 2013.
7. Light I., Karageorgis S. The Ethnic Economy // N. Smelser, R. Swedberg (eds.). *The Handbook of Economic Sociology*. Princeton: Princeton University Press, 1994. P. 646–671.

ШРИ ЛАНКА: ПЕТЕРБУРГСКИЕ ТРАДИЦИИ ПОЛЕВОЙ ЭТНОГРАФИИ

В этнографическом изучении Шри Ланки (бывший Цейлон) в Санкт-Петербурге (по-другому в разное время — в Петрограде и Ленинграде) естественным хронологическим образом выделяется три периода: ранний (последняя четверть XIX века), средний (первая треть XX века) и современный (имевший начало в 60-е годы XX века).

Первый период связан с именем основателя русской индологической школы Ивана Павловича Минаева (1840–1890). Цейлон можно назвать главным объектом его исследований и как буддолога, и как страноведа. Он изучал язык буддийской учености пали, классические буддийские тексты, обследовал многие исторические памятники буддизма в своих поездках по острову (очень нелегких по тем временам). При этом он был совсем не равнодушен к наблюдению над современной ему жизнью страны: он записал свои живые впечатления в первой на русском языке книге об истории и живом быте ланкийцев «Очерки Цейлона и Индии» [4]. Именно Минаев в то время, когда интересы европейских ученых в основном были сосредоточены на индийской древности (исторических языках, философии и религии), упорно призывал коллег изучать «живую Индию» (в культурологическом смысле к Индии тогда относили и Цейлон), то есть фактически нацеливал на этнографическое изучение региона. При этом для него была несомненна необходимость изучать и «живые», а не только классические, языки Южной Азии. Сам он, зная санскрит и пали, на которых мог беседовать с хранителями буддийской веры — монахами, также изучал язык основного населения страны — сингалов. Это ясно уже из того, что он оставил рукописные пометки сингалским шрифтом на полях некоторых книг, привезенных им в Петербург и хранящихся в библиотеке Восточного факультета Санкт – Петербургского университета.

Минаев встречался на острове и с представителями аборигенного населения Ланки — веддами, вникал в их язык и традиции. Он описал в своем труде внешний вид различных жителей пестрого в этническом отношении Цейлона — сингалов, мавров, веддов и др. Он описал прически, одежду, жилища, важные приметы быта и поведения этих людей. И это были первые целеустремленные этнографические наблюдения и зарисовки живой картины быта и нравов острова конца XIX века, неопределимые для исторической этнографии.

Можно считать, что именно И.П. Минаев в нашей науке положил начало монографическому изучению Цейлона (Шри Ланки) как страны с общекультурологической и собственно этнографической точек зрения. И для этого были неоспоримые основания. Хотя остров Ланка близок географически и всей своей историей связан с великой сосед-

кой Индией, он своей судьбой и культурными традициями представляет своеобразный субкультурный подтип в регионе Южной Азии. Его основное население — сингалы — являются древними историческими выходцами из Северной Индии. Их язык родственен североиндийским индоевропейским языкам, хотя не может быть сближен ни с одной из их региональных подгрупп. В то же время в бытовых реалиях, в традициях жизнеобеспечения и повседневного уклада сингалы очень близки и к дравидским народам Индии и самой Ланки. К тому же, население острова всегда было полиэтнично и имеет свой собственный опыт совместного проживания. Поэтому монографическое этнографическое исследование этой страны плодотворно и как самоцельное, и как предварительное для проведения последующих сравнительных/сопоставительных исследований в Южной Азии и более широких регионах.

Научными наследниками Минаева в изучении Цейлона считали себя супруги Александр Михайлович (1884–1932) и Людмила Александровна (1888–1965) Мерварты, ставшие, в начале XX века, в радловско-штернберговский период истории МАЭ РАН, участниками первой этнографической экспедиции музея на Цейлон и в Индию (1914–1918 гг). Свою главную работу об острове «В гдуши Цейлона» [3] (публикация 1929 г.) они почтительно и с нежностью посвятили памяти своего замечательного предшественника. Этнографическое изучение острова было уже их основной задачей. Начинали они также с освоения языков страны (Людмила Александровна изучила сингальский язык, а Александр Михайлович — тамильский, язык второй по численности этнической группы Цейлона/Шри Ланки. Мерварты пристально изучали быт, социальный уклад, культуры, фольклор, материальную культуру. Впервые в деталях они описали народные сингальские культы — демонический и астрологический, традицию рассказывания сказок, сосуществование вирилокальной и уксорилокальной форм брака. Им также удалось собрать разнообразные коллекции, которые и теперь хранятся и выставляются в МАЭ РАН, при этом отражают самое существенное и оригинальное из явлений местной культуры. Одним из важных принципов полевой работы Мерварты, как и Минаев, считали сотрудничество с местными учеными и другими знатоками традиционной культуры Цейлона (Шри Ланки). Они нанимали себе помощников из местной среды (называя их секретарями), старались сблизиться с семьями местных жителей, окунуться в повседневную жизнь ланкийцев. Они завели знакомство со жрецами некоторых народных культов сингалов (астрологического, демонического), непосредственно наблюдали ритуалы и затем дали их описание. Им удалось приобрести для МАЭ списки некоторых жреческих книг, следуя которым проводились эти ритуалы. Людмиле Александровне удалось несколько месяцев прожить в сингальской деревне и узнать уклад традиционной жизни, наблюдая ее изнутри. Поэтому ее наблюдения были очень точны и разнообразны, что отразилось в последующих публикациях.

По счастью, ланковедческие изыскания в Петербурге удалось (хотя и после большого перерыва) продолжить во второй половине XX века — сначала в ЛГУ (на кафедре

индийской филологии), затем — в МАЭ РАН и на кафедре этнографии и антропологии ЛГУ). Автор данной публикации будучи аспиранткой ЛГУ начала изучение современного сингальского языка, написала несколько работ и защитила кандидатскую диссертацию — в них впервые на адекватном научном уровне описывалась глагольная система языка (обнаружившая оригинальнейшие черты). Позже были описаны способы образования множественного числа существительных, а в недавнем энциклопедическом издании «Языки мира» дано цельное описание строя сингальского языка.

Еще студенткой автор данного сообщения начала изучать материальную культуру сингалов, выступая с докладами в студенческих научных кружках Восточного факультета ЛГУ и Академии Художеств. А с 1965 года, поступив на работу в МАЭ, целеустремленно изучала и материальную, и духовную культуру названного народа, опубликовала ряд коллекций из сборов А. М. и Л. А. Мервартов. [5] Среди самых первых публикаций были посвященные трудам Мервартов и их экспедиции, а также роли Минаева в этнографическом изучении Цейлона. Эта тема продолжается до настоящего времени. Н. Г. Краснодарская совершила несколько экспедиционных поездок в Шри Ланку: в 1979–1980, 1988, 2009 и 2013 гг., проведя в ланкийской среде (проживая в основном в домах местных жителей) около полугода. Ею привезено более двухсот предметов для пополнения ланкийских коллекций МАЭ. Основные ее монографии посвящены духовным воззрениям сингалов, [1, 2] множество статей — различным аспектам сингальской культуры — от керамики и плетения до этикета и системы воспитания детей. Многие годы она читала курсы по этнографии сингалов, бытовой культуре народов Южной Азии на восточном, историческом (кафедра этнографии и антропологии) и философском факультетах ЛГУ/СПбГУ. Так продолжается монографическое (этнографическое и одновременно страноведческое) изучение Цейлона/Шри Ланки.

Под своеобразным углом зрения на кафедре этнографии и антропологии началось изучение кастовой системы в сингальском обществе: этой темой в студенческую и аспирантскую пору успешно занимался будущий выпускник кафедры, сам сингал по национальности, У. Б. Раманаяка. Он прекрасно защитил кандидатскую диссертацию, изобилующую оригинальным материалом, а теперь преподает в ланкийском университете — в Нугегодде. Его работу, к сожалению, пока не удалось опубликовать, хотя такие планы давно существовали. Идея занятий названной темой носителем культуры принадлежала Рудольфу Фердинандовичу Итсу.¹

С его одобрения и Татьяной Зиминной, также являющейся питомицей кафедры, была взята тема по Шри Ланке, а именно: изучение исторического и современного состояния традиционной культуры автохтонного народа острова — веддов. Уже дипломная работа

¹ Н. Г. Краснодарской довелось выступать консультантом У. Б. Раманаяки по названной теме и в его студенческие, и в аспирантские годы.

Т.А. Зиминной представляла собой интересное научное произведение. Она и теперь продолжает исследования в выбранной области.¹

Автору сообщения посчастливилось, как уже было сказано, в течение многих месяцев вести интереснейшие полевые изыскания на острове, в которых неоценима была помощь местных жителей и ланкийских коллег. Теперь и многие информанты, и местные коллеги даже знают русский язык (многие учились в СССР, другие занимались русским языком в Российском Культурном Центре в Коломбо). Всегда помогало также знание местной культуры и сингальского языка. Интересно отметить, что память о посещении острова И.П. Минаевым и супругами Мервартами сохранилась в местной среде до наших дней. Но эта интереснейшая тема заслуживает особого рассказа.

Особенно плодотворной оказалась поездка в Шри Ланку в сентябре 2013 г., посвященная предстоящему столетнему юбилею экспедиции Мервартов (при финансовой поддержке гранта РГНФ № 13-01-00168). В этот раз экспедиционная поездка была совместной с Т. А. Зиминной, в ней мы разделяли труды и интересы друг друга, собрали богатые научные материалы и надеемся вскоре обогатить ими наши общие знания по этнографии Шри Ланки, в духе традиций петербургской школы. Мы повторили часть маршрутов из путешествий Мервартов (в частности, на север — в район Джафны; в деревню Ампития, где в свое время жила Людмила Александровна — в центральном горном районе острова; а также в некогда глухой район Сабарагамувы в Южной провинции). Мы побывали и в Стране веддов, которыми так интересовался И. П. Минаев, но это тоже обширная и увлекательная тема для отдельного рассмотрения. Следом за нами по тому же гранту в Шри Ланки в октябре – ноябре 2013 г. побывали Е. С. Соболева и И. Ю. Котин (оба сотрудники МАЭ РАН), в чьи цели входило соответственно изучение основных музеев острова (в свое время с изучения коллекций Национального музея в Коломбо начинали и Мерварты) и некоторых метисных групп из населения острова.

Литература

1. *Краснодембская Н. Г.* Традиционное мировоззрение сингалов (обряды и верования). М.: Глав. ред. восточной литературы изд-ва «Наука», 1982. 213 с., с илл.
2. *Краснодембская Н. Г.* Будда, боги, люди и демоны. СПб.: Издательство «Азбука-классика» «Петербургское востоковедение», 2003 318 с.
3. *Мерварт А. М., Мерварт Л. А.* В глуши Цейлона (путевые заметки участников экспедиции Академии Наук в Индию и на Цейлон в 1914 – 1918 гг.). Л.: «П. П. Сойкин», 1929.
4. *Минаев И. П.* Очерки Цейлона и Индии: Из путевых заметок русского. Части 1–2. СПб.: Издание Л. Ф. Пантелеева, 1878.
5. Хочется вспомнить: Список основных трудов ведущего научного сотрудника МАЭ РАН Н. Г. Краснодембской. СПб.: МАЭ РАН, 2006.

¹ В настоящее время Т.А. Зимина пишет диссертацию об этих автохтонах Шри Ланки под руководством Н. Г. Краснодембской.

**ПРОГРАММА СОБИРАНИЯ КАЗАХСКИХ КОЛЛЕКЦИЙ
АКАДЕМИКА В. В. РАДЛОВА 1895 г.**

Первый отечественный специализированный музей — Музей антропологии и этнографии (далее — МАЭ) — в первые годы своей деятельности в основном занимался хранением случайных коллекционных предметов, даже без их регистрации. Единственными документами при этнографических памятниках в лучшем случае были этикетки собирателей коллекций, не проводилась в музее и научная работа.

Оживилась музейная и научная жизнь в МАЭ лишь с 1890-х гг. Для этого много сделал академик Василий Васильевич Радлов, ставший во главе музея. Он организовал большую работу по регистрации накопленных коллекций, а также процесс целенаправленного, систематического формирования фонда, в том числе и через экспедиции.

Радлов составил в 1895 г. мало кому известную, представляющую ныне библиографическую редкость программу этнографического изучения культуры казахов — «Инструкцию для собирания этнографических предметов, относящихся до быта киргизов Степного генерал-губернаторства» [1].

Инструкция имела огромную научную ценность. Она отвечала потребности изучения народов вновь присоединенных к России территорий, в том числе — нынешнего Казахстана. Малоизученность многих его районов требовала развертывания этнографических исследований. Внимание научной общественности к традиционной культуре и быту совпадало и с политической целью, со стремлением показать мощь и величие империи. Все эти обстоятельства вызвали необходимость сбора и изучения памятников народного быта, в том числе казахов.

Инструкция Радлова состояла из пятнадцати разделов, которым предшествовало небольшое предисловие. В нем объяснялось, почему «крайне выгодно для собирания этнографических предметов» Степное генерал-губернаторство, территориально входившее в состав Средней орды, с проживавшими там казахами, в основном, племен аргын и найман. По наблюдениям составителя, именно в этой области Казахстана в наибольшей степени сохранился «внутренний и внешний быт» кочевников-скотоводов, который отражался на всех сторонах их жизни, а влияние русского населения ко времени создания инструкции отмечалось лишь на северных окраинах.

Первый раздел инструкции «Общественная жизнь киргизов» был посвящен сбору данных о типах поселений, жилищ, в нем перечислись «общественные единицы» от орды до самой мелкой — аула. Для получения полных материалов этой стороны традиционно-бытовой культуры и «для наглядного представления кочевой жизни», Радлов

обращал внимание на необходимость составления планов различных зимовок и карт с указаниями кочевых годовых кругов аулов до их возвращения к следующей зиме в разных местах, горных и степных. При этом составитель рекомендовал собирателям уточнять сведения о местонахождении аулов и «разделении поземельной собственности отдельных хозяев» на зимовках. Необходимость тщательных сборов коллекционных материалов объяснялась постепенным изживанием кочевого быта у казахов.

Сбор сведений для музея по селениям казахов Радлов не ограничивал одним описанием и графической фиксацией. Для создания более полных представлений о жизни кочевников наблюдения должны были сопровождаться фотографированием строений на зимовках, жизни аулов на стойбищах, подготовки и процесса перекочевок. При этом рекомендовалось снимать поселения постоянного типа и кочевые — в зависимости от социального положения хозяев.

Второй раздел «Киргизские юрты» посвящен особенностям этого основного кочевого жилища. Он начинался с общей характеристики, устройства и перечисления составных частей юрты с указанием казахской терминологии (кереге, ук, калам, шангарак, канат, есик, ши). Радлов указывал, что по возможности следовало собрать для музея полную коллекцию различных войлоков, которые шли на покрытие юрты, образцов веревок и лент, скреплявших деревянные части, войлоки и циновки, а также декоративное убранство жилья.

Инструкция предусматривала в случае громоздкости предметов (например, деревянного остова и войлоков юрты), замену их моделями. Для полного понимания кочевого жилища составитель подчеркивал необходимость фотофиксации деревянных частей, способы их крепления, последовательность работ при установке юрты. Особое внимание предлагалось обращать на двери и жерди кровли, которые часто украшались резным рисунком.

В следующем разделе инструкции, который назывался «Мебель и домашняя утварь», автор-составитель помогал собирателям составить представление о внутреннем убранстве юрты, распределении пространства внутри нее, назначении и названии каждой части. Важны были сведения о месте для очага, размещении членов семьи в юрте в дневное время и во время сна, почетном месте хозяина, указания о принятом порядке хранения и расположения имущества.

Особое внимание собирателей Радлов обращал на желательность приобретения моделей таких объемных предметов, как кровати и постели. Автор инструкции, пытаясь полнее воссоздать семейный быт и его обстановку у казахов, писал о важности сбора моделей колыбели с утварью, что могло дать представление о способе «укладывания детей в люльки» [1, с. 4].

Сбор музейных коллекций по темам, сформулированным в инструкции, нацеливали на необходимость достоверного представления о традиционно-бытовой культуре. В разделе «Мебель и домашняя утварь» это выражалось в задаче включать в коллек-

ции предметы «исключительно киргизской работы», находившиеся в юрте на женской (кухонная утварь, кожаная и деревянная) и мужской (ящики, сумы, оружие, упряжь, инструменты) половинах.

Дополнением к коллекциям памятников материальной культуры В. В. Радлов рассматривал сбор фотографий в тех случаях, когда существовало несколько вариантов одних и тех же предметов или нужно было зафиксировать, например, расположение вещей в юрте и способы их прикрепления к стенам.

Четвертый раздел инструкции «Одежда» предусматривал сбор мужской и женской одежды, головных уборов, причесок — «убранство волос у женщин, девиц и маленьких детей», обуви, украшений. Особенно выделялась одежда свадебная. По мнению Радлова, собиратели, приступая к изучению и сбору комплексов традиционной одежды, должны были выявить ареал распространения тех или иных элементов костюма: «Малахаи (тумак) употребляются только в некоторых частях степи» [1, с. 4]. Отмечалась также важность определения торговых контактов казахов с соседним оседлым населением: «желательно иметь коллекцию различных материй, употребляемых киргизами на нижнее и верхнее платье, с указанием, откуда киргизы получают эти материи» [1, с. 5]. Составитель инструкции отдавал должное роли цвета, тому, что могло дополнить этническую характеристику одежды: «следовало бы собрать все вещества, употребляемые киргизскими женщинами для окрашивания кожи, ногтей и зубов» [1, с. 6].

Следующий раздел инструкции, называвшийся «Утварь и продукты скотоводства», включал пять подразделов. В них автор-составитель перечислял предметы, которые использовали казахи в своем главном занятии — скотоводстве (веревки из шерсти, ремни, укрючины, путы, седла, нагайки, стремяна и т. п.), а также продукты, которые получали от животноводства (пища, шкуры, шерсть, конский волос).

Этот раздел включал необходимость сбора такой информации, которую невозможно было обеспечить вещевыми коллекциями: виды пород скота, ловля лошадей, перекочевка, пасущиеся стада, знаки собственности на животных, размещение животных около юрт, уход за ними и т. д. Поэтому Радлов в инструкции рассматривал возможность сбора визуальных сведений, тематический подбор фотографий.

Восьмой раздел «Хлебопашество» состоял из трех более мелких подразделов. Внимание собирателей обращалось на необходимость изучения и обобщение опыта ведения кочевниками земледельческого хозяйства. Как полагал автор-составитель, раздел должен был включать в основном плоскостной материал. Планы размещения пашен и проведения арыков для орошения, фотографии аулов, мельниц и полевых работ, модели громоздких инструментов и пахотных орудий должны дать представление о процессах обработки земли в степи.

Раздел «Промышленность» включал семь подразделов и состоял из перечня предметов, которые касались традиционных занятий и промыслов: изготовление изделий из кожи, шерсти, дерева, рога, кости, обработка металла. Многие темы, поднятые здесь, рассматривались и в других разделах инструкции.

Еще один раздел инструкции, восьмой, был посвящен участию казахов в торговых отношениях. Для раскрытия этой темы Радлов считал необходимым составление карты торговых путей в степи, создание фотографий караванов, сбор коллекций предметов вывоза из степи.

Рыболовство и охота стали темой девятого раздела. При этом Радлов замечал: «Рыболовством вообще киргизы не занимаются, но было бы интересно найти следы возникновения этого промысла. Охотой киргизы занимаются более для забавы, за исключением киргизов, живущих в горах» [1, с. 8]. Поэтому составитель ориентировал собирателей на сбор предметов, относившихся к охоте с ловчими птицами, употреблявшихся при их содержании в юртах и во время охоты. Автор инструкции обращал внимание и на звероловство, обращал внимание на охотничье оружие и предметы, которые использовали при поимке зверей. При этом большая роль отводилась желательности фотографирования сцен охоты и пород собак, которые помогали в этом деле казахам.

В отдельный раздел было выделено оружие. После принятия подданства России казахи перестали участвовать в баранте. Луки, стрелы, колчаны, кольчуги, айбалты, сабли и кинжалы почти повсеместно за ненадобностью стали исчезать. Поэтому Радлов считал крайне важным собрать остатки прежнего национального оружия.

Возвращаясь к изложению основных положений инструкции, разработанной Радловым, ее следующий раздел назывался «Табак и опиум». Он был посвящен курению табака, который был мало распространен среди казахов, в основном у тех, которые переняли это от русских и китайцев. Инструкция ориентировала собирателей главным образом на формирование коллекции флакончиков с ложкой, рожков и табакерок для хранения нюхательного табака насвая и веществ, которые примешивали в табак. Отдельно было обращено внимание на сбор особых трубок для курения опиума, изготовлявшихся из кости.

Характеристика музыкальных инструментов, струнных, ударных и духовых, на которых играли казахские певцы-музыканты акун и баксы и приобретение которых было необходимо музею, содержалась в двенадцатом разделе инструкции.

Суеверия и предметы религиозного культа стали темой следующего раздела инструкции. Автор-составитель предлагал список предметов, которые позволяли судить о приверженности казахов исламской вере и о сохранении у них шаманизма (предметы, использовавшиеся баксы), а также вещей, связанных с суевериями не мусульманского происхождения, магических амулетов и талисманов для лечения больных людей и скота. Отдельно акцентировалось внимание собирателей на возможное приобретение изображений святых мест и фотографии играющего баксы.

В четырнадцатом разделе, посвященном народной медицине, велась речь о сборе веществ, употребляемых при разных болезнях людей и скота.

Последний, пятнадцатый раздел инструкции «Фотографии типов» включал в себя рекомендации иметь для музея полную фотоколлекцию мужских и женских портретов

en face и en profil (в том числе групповые), а также различных жанровых сцен, праздников, обрядов, связанных с жизненным циклом и т. д.

Радлов старался представить культуру и быт казахов по возможности полнее и вернее в ее этнографическом разнообразии. Благодаря изданию инструкции Радлова и предварительной подготовке будущих собирателей коллекций, МАЭ приобрел грамотных помощников на местах, которые стали пополнять его фонды более планомерно. После создания в 1898 г. статуса «корреспондента» в музей стали поступать предметы от многих лиц, живших далеко от Петербурга.

Литература

1. *Радлов В. В.* Инструкция для собирания этнографических предметов, относящихся до быта киргизов Степного генерал-губернаторства. СПб., 1895.

ТЕКУЩИЕ АРХИВЫ НАЦИОНАЛЬНЫХ ОБЩЕСТВЕННЫХ ОРГАНИЗАЦИЙ КАК ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

Изучение современных этносоциальных и этнокультурных процессов, проходящих на новейшем этапе исторического развития, опирается на источники как принятые в классической этнографии, так и принципиально отличающиеся от них. В российском источниковедении разработана и достаточно успешно используется видовая классификация исторических источников, а также принципы и приемы их анализа. Данная классификация базируется на единстве происхождения, общности содержания и назначения определенного круга документов, единстве целевого назначения для ее получателя. Это такие группы документов, как нормативно-правовая, делопроизводственная документация, материалы государственной статистики и СМИ, программные и уставные документы и т. д. Данная классификация позволяет использовать единые приемы обработки и методы анализа информации, содержащейся в выделенной группе исторических источников.

Рассматривая современные социальные, политические и экономические процессы в среде коренных народов Южной Сибири, проблемы их интеграции в структуру реформируемого общества в конце 1980-х – начале 2000-х гг., мы использовали документы, отложившиеся в «архивах» национальных ассоциаций шорцев и телеутов, компактно проживающих на территории Кемеровской области. Документы хранились бессистемно, в домашних условиях у лидеров ассоциаций. Анализируя этот материал, мы группировали их по типам документов, по датам, по назначению (например, переписка с федеральными, региональными органами власти, руководством промышленных и научных организаций, учреждений культуры и т. п.). В архивах отложились документы, касающиеся деятельности не только этих ассоциаций, но и Ассоциации хакасского народа «Тун», национальных общественных объединений Республики Алтай, Ассоциации коренных народов Южной Сибири, включавшей представителей сообществ коренных народов, проживающих в южных регионах Западной и Восточной Сибири. Часть важнейших документов хранилась в двух или нескольких экземплярах. Нам была предоставлена возможность сформировать из вторых экземпляров архив лаборатории этносоциальной и этноэкологической геоинформатики Кемеровского государственного университета (ЛЭЭГ КемГУ).

Наиболее интересными с точки зрения информационной емкости были программные документы национальных ассоциаций и их переписка с различными организациями. Поэтому остановимся на характеристике этих видов документов.

К программным документам (ранее к ним относились только партийные программы и уставы), определяющим цели, задачи, стратегию и тактику национальных объединений в общественной жизни, были отнесены несколько типов документов — положения, уставы, решения, декларации съездов и конференций национально-общественных организаций и органов местного национального самоуправления. Вопросы национально-культурного и социального развития — возрождения и развития культуры, истории, языка коренных народов Южной Сибири, необходимости проведения научных исследований в области истории, этнологии, медицины — отражались в решениях, декларациях съездов и конференций, которые проводились по инициативе национально-общественных организаций. В них активно принимали участие представители региональных органов власти, науки, высшей школы и учреждений культуры в конце 1980-х – 1990-е гг. При этом вплоть до середины 1990-х гг. на первое место выдвигались проблемы социально-экономического и даже политического характера. Так, к важнейшим относились требования [1; 2]:

- автономизации национальных районов. К примеру, воссоздания Горно-Шорского национального района как гаранта сохранения прав шорцев. Этот вопрос стал приобретать форму требования вплоть до внесения вопроса в повестку дня сессии Верховного Совета РФ. В случае его «невыполнения в указанные сроки» национальная ассоциация оставляла за собой «право обращаться за помощью к международному сообществу, вплоть до ООН (Декларация «О провозглашении образования автономии шорского народа»). В Республике Хакасия одним из острых стал вопрос разработки Ассоциацией хакасского народа «Тун» и народным советом хакасского народа «Чон-Чоби» и попытки проведения через Верховный Совет РХ «Декларации о государственном суверенитете Хакасии» (Резолюция I съезда хакасского народа «О государственно-правовом статусе Хакасской автономной области»; ЦГАРХ. Ф. Р-782. Оп. 1. Д. 75. Л. 54, 109, 113, 120, 121, 122; Д. 96. Л. 3, 5);

- выделения и сохранения «этнических территорий» в форме традиционного природопользования у коренных малочисленных народов Кемеровской области и этно-заповедных национальных районов и поселков с закреплением права владения землей, недрами, промысловыми и сельскохозяйственными угодьями, пастбищами, водоемами — для хакасов;

- решения проблемы национального самоуправления (в виде национальных сельсоветов);

- решения проблем экономического развития регионов, занятости коренного населения, безработицы, экологии и т. д.

Частично положения социально-экономического и культурного характера включались в программы развития коренных народов на федеральном и региональном уровнях, определялось финансирование проектов. Другие проблемы (организации местного национального самоуправления) пытались реализовать на региональном уровне. На базе республиканских, областных/краевых законов в 1990-е гг. стали формироваться

национальные сельские советы/администрации. Однако в ряде регионов такие формы не показали своей жизнеспособности, и уже к середине 2010-х гг. им вновь «вернули» статус «сельской администрации». Ярким примером может служить организация национальных советов в Кемеровской области. В ходе этой деятельности постепенно выработывался механизм взаимодействия лидеров национальных объединений и органов власти.

Некоторые документы имели публицистический характер и никогда не были реализованы. В качестве примера такого рода «произведений» можно привести проект «Устава телеутского национального округа» и сборник «Традиционное природопользование». Положения об автономизации в дальнейшем ни в одном документе, относящемся к деятельности ассоциации, не упоминались. Предложения, представленные во втором документе, также не были востребованы.

Авторство проекта Устава принадлежало руководству Ассоциации телеутского народа «Эне-Байат» в лице Н. П. Тодышева (президент Ассоциации телеутского народа «Эне-Байат» в 1990-е гг., в конце 1990-х гг. возглавлял Бековский национальный сельский совет) и В. Ф. Тодышева (директор национального предприятия КФХ «Байат» (Бековская сельская администрация, Беловский район Кемеровской области), один из лидеров телеутского национально-общественного движения и Ассоциации телеутского народа «Эне-Байат»). В документе определялось понятие «национальный округ» в применении к конкретному району (как национально-территориальная единица в рамках самоуправляемой территории Беловского района Кемеровской области), создаваемый «в целях сохранения этнической, культурной, языковой, религиозной самобытности телеутов, обеспечения их права и свобод, развития самоуправления» (Проект Устава телеутского национального округа, ст. 1). Формулировались структура округа (глава округа, совет из 11 депутатов, местная администрация, уполномоченный по правам коренного населения — телеутов) и функции власти (принятие местного бюджета, планов, программ социально-экономического развития округа, установление налогов и сборов, порядка управления и распоряжения муниципальной собственностью, принятие решений о создании территорий с особым правовым статусом в пределах округа и др.). Проект не противоречил федеральному и региональному законодательству.

Сборник «Традиционное природопользование» подготовлен Кемеровской региональной общественной организацией «Агентство Исследования и Сохранения тайги – АИСТ» при поддержке международных (Евразийского культурного Фонда, Фонда Линды и Гарри Бредли — США), российских (Институт «Открытое общество. Фонд Содействия») и региональных (МОФ «Открытая Сибирь. Агентство регионального развития в рамках конкурса “Здесь и сейчас”») организаций. В сборнике представлен ряд федеральных и региональных (Кемеровской области) законов, призванных гарантировать реализацию прав коренных малочисленных народов, в том числе в сфере природопользования, формирования национального самоуправления. В работе содержатся рекомендации по организации национальных общин и образцы докумен-

тов, необходимые для этого. По мнению авторов, национальные общины имеют право выделения ТТП, сохранения территории расселения и среды обитания, осуществления контроля за соблюдением федерального и областного законодательства об охране природной среды при промышленном использовании земельных и иных природных ресурсов, требования возмещения убытков, причиненных ТТП, с организаций всех форм собственности и др. [7, с. 38, 39–43]. Таким образом, авторы предлагают ввести в функции национального самоуправления вопросы, связанные с регуляцией земельных отношений. Следовательно, ТТП, как форма договорной модели, сочетала бы элементы этнополитической модели (община коренных малочисленных народов) и элементы территориального самоуправления (сельский совет/администрация) [3, с. 139–142; 4, с. 40–41; 5, с. 173–190].

подавляющую часть документов в архивах национальных ассоциаций составляет их текущая переписка с органами власти (Председателем Верховного Совета РФ, Полномочным представителем Президента РФ в Сибирском Федеральном округе, Кемеровским обкомом КПСС и облисполкомом, ЦК КПСС, Администрацией и Законодательным собранием Кемеровской области и др.), с научной общественностью (директором Ленинградской части Института этнографии АН СССР Р. Ф. Итсом), с советскими учреждениями (Управлением Госкомстата СССР), с руководством промышленных предприятий (Бачатским, Шестаковским угольными разрезами, Западно-Сибирским металлургическим комбинатом). Это официальные письма, обращения, предложения, замечания и т. п. по вопросам выделения финансовой помощи для социальной поддержки телеутов и шорцев, распределения финансовых средств, выделенных целевым назначением ВС РФ для телеутов Кемеровской области, выделения целевых мест для представителей коренных малочисленных народов, проживающих в Кемеровской области, в вузах страны и др. [1].

При анализе документов этой группы источников нами было отмечено несколько интересных аспектов. Первый касался взаимоотношений Ассоциации «Эне-Байат», которая выступала от лица «всего телеутского народа», и Бековской сельской администрации. Вся переписка с указанием перечисленных выше вопросов и просьбами/требованиями их решения велась правлением Ассоциации. В этой части ассоциация брала на себя часть функций сельской администрации. Исходя же из планово-отчетных документов сельской администрации, можно обозначить сферу ее деятельности и функции. Она производила определенные работы, связанные с ремонтом или благоустройством каких-либо объектов на своей территории, строго в соответствии с полученным финансированием, а также отчитывалась о проделанной работе перед вышестоящими органами. В функции администрации и ее главы входило «выполнение законов и других нормативных актов органов государственной власти, постановлений Главы района, решений районного собрания», глава сельской администрации руководил деятельностью администрации, в пределах своей компетенции издавал постановления и распоряжения по

вопросам их «правоприменения»; администрация сельсовета управляла муниципальной собственностью «в пределах делегированных ей полномочий» [7].

Другой аспект касался Ассоциации шорского народа, где прослеживалась иная картина. Несмотря на то, что Ассоциация лоббировала интересы шорцев на региональном и федеральном уровнях, она не брала на себя функций сельской администрации, что можно проследить по работе Чувашинской сельской администрации (место компактного проживания шорцев в Мысковском районе Кемеровской области). Здесь для решения социальных проблем шахта «Урегол» и разрез «Сибиргинский» за использование земель на правах аренды и субаренды платили земельный налог в бюджет сельской администрации для развития инфраструктуры и выполнения программ национально-культурного развития коренного населения [9, с. 43–45].

Подводя итоги, отметим перспективность использования документов и материалов, отложившихся в архивах национальных ассоциаций по проблемам социально-экономического и культурного развития коренных малочисленных народов, некоторым вопросам формирования государственного курса национальной политики и его реализации на региональном уровне, формирования и деятельности национальных общественных объединений как социальных институтов, представляющих интересы национальных меньшинств и являющихся сегментом гражданского общества. В то же время для решения поставленных задач не следует ограничиваться только ими. Необходимо привлечение сведений других источников и историографических данных.

Литература

1. Архив Ассоциации телеутского народа «Эне-Байат» — Архив ЛЭЭГ КемГУ:
 - Декларация «О праве телеутского народа на самоопределение». Принята на II съезде телеутского народа (22 февраля 1992 г., пос. Беково);
 - Декларация о правах коренных народов Южной Сибири. Принята I съездом коренных народов Южной Сибири (1990 г.);
 - Письмо председателя Ассоциации «Эне-Байат» Н. П. Тодышева Председателю комиссии по национальным вопросам Кемеровского областного Совета народных депутатов Н. Я. Чудоякову от 25.02.1993 г. о распределении финансовых средств, выделенных целевым назначением Верховным Советом РФ для телеутов Кемеровской области;
 - Письмо председателя Ассоциации «Эне-Байат» Н. П. Тодышева Председателю комитета по национальным вопросам Кемеровской области А. Я. Кузьминскому от 31.03.1994 г. с замечаниями по готовящемуся проекту закона «Территории традиционного природопользования в Кемеровской области»;
 - Письмо Председателя Кемеровского областного Совета народных депутатов А. Г. Тулеева и председателя Ассоциации «Эне-Байат» Н. П. Тодышева Председателю Верховного Совета РФ Р. И. Хасбулатову от 18.11.1992 г. о выделении финансовой помощи для социальной поддержки телеутов;
 - Предложения Ассоциации «Эне-Байат» по социально-экономическому развитию телеутов, направленные Полномочному представителю Президента РФ в Сибирском Федеральном округе Л. В. Драчевскому факсом 31.03.2004 г. и др.
 - Проект Устава телеутского национального округа;
 - Рабочая программа I съезда хакасского народа (август, 1990 г.);

- Резолюция I съезда хакасского народа «О государственном-правовом статусе Хакасской автономной области» (август, 1990 г.);
 - Резолюция I съезда хакасского народа «О современных проблемах хакасского народа»;
 - Резолюция конференции национальных обществ и представителей национальностей Кузбасса «О проблемах коренных народов Кузбасса» (21 октября 1990 г.) и др.
2. Архив Ассоциации шорского народа — Архив ЛЭЭГ КемГУ:
 - Декларация «О провозглашении образования автономии шорского народа». Принята III внеочередным съездом шорского народа 10 октября 1993 г. (г. Междуреченск);
 - Постановление II съезда шорского народа «О восстановлении автономии шорского народа» (28–29 марта 1992 г., г. Таштагол);
 - Резолюция «О восстановлении национальной государственности». Принята I съездом шорского народа (17–18 марта 1990 г., г. Новокузнецк);
 - Рекомендации научно-практического совещания по проблеме «История шорской народности» (5 апреля 1986 г., г. Таштагол);
 - Рекомендации II научно-практической конференции «Проблемы социально-экономического и национально-культурного развития Горной Шории (30 июля 1989 г., г. Таштагол) и др.
 3. *Белозёрова М. В.* К проблеме моделирования «национального» самоуправления у коренных малочисленных народов Южной Сибири // Вестник Томского государственного университета. Томск: Томский государственный университет, 2007. № 294. Январь. С. 139–142.
 4. *Белозёрова М. В.* Проблемы интеграции и национального самоопределения коренных народов Южной Сибири (1920-е гг. – начало XXI в.) / Авторефер. ... д-ра ист. наук. Томск: Томский госуниверситет, 2008. 56 с.
 5. *Белозёрова М. В.* Система управления и местного самоуправления в оценке молодых национальных лидеров // Коренные народы Саяно-Алтая: в прошлом, настоящем и будущем: Материалы международной научной конференции (Горно-Алтайск, 17–19 октября 2006 г.). Горно-Алтайск: РИО Горно-Алтайского госуниверситета, 2006. С. 173–190.
 6. Текущий архив администрации Бековской сельской администрации Беловского района Кемеровской области:
 - Историческая справка администрации Бековского национального сельсовета Беловского района Кемеровской области за 2003 г.
 7. Традиционное природопользование / Сост. А. Арбочаков и А. Ю. Хворостов. Междуреченск, 2004. 48 с.
 8. Центральный Государственный архив Республики Хакасия (ЦГАРХ). Ф. Р-782. Верховный Совет Республики Хакасия (1992–1995 гг.).
 9. Этнологическая экспертиза: Оценка воздействия ООО «МетАл, ОАО «ММК» — «Магнитогорский металлургический комбинат» и УК «Южный Кузбасс» (стальная группа «Мечел») на системы жизнеобеспечения автохтонного и русского населения Чувашенской сельской администрации МО «г. Мыски» Кемеровской области / А. Н. Садовой, В. А. Бойко, О. В. Нечипоренко, В. В. Поддубиков, М. В. Белозёрова и др. Кемерово: Изд-во ИУУ СО РАН, 2005. Вып. 1. 220 с.

Сокращения

ЛЭЭГ КемГУ — лаборатория этносоциальной и этноэкологической геоинформатики Кемеровского госуниверситета
 РХ — Республика Хакасия
 ВС РХ — Верховный Совет Республики Хакасия
 ЦГАРХ — Центральный Государственный архив Республики Хакасия
 ИУУ СО РАН — Институт угля и углехимии Сибирского отделения Российской Академии наук
 ТТП — территория традиционного природопользования
 ВС РФ — Верховный Совет Российской Федерации

ОСОБЕННОСТИ РАБОТЫ С СЕМЕЙНЫМИ ФОТОАРХИВАМИ

Изучение семейных фотоальбомов по сей день остается одним из основных направлений исследований в области визуальной антропологии. Этот интерес объясняется не только популярностью визуально-семиотических исследований, но также и доступностью таких архивов для большинства исследователей. Однако надо заметить, что чаще авторы обращаются к альбомам городских жителей и почти не затрагивают материал из сельской местности. Это можно объяснить рядом причин. Во-первых, рассматривают те данные, которые имеются «под рукой». Во-вторых, для сельской местности (по крайней мере, для Северного и Северо-Западного регионов России) довольно сложно говорить о распространенности альбомов с фотографиями как таковых, а для семиотического исследования последовательность и принцип размещения изображений, а также комментарии к ним очень важны.

Наличие именно альбомов, как книг для фотографий, совсем отрицать невозможно, и даже в большом количестве имеются пластиковые сборники с новыми, современными, цветными изображениями, а также армейские альбомы. Однако, если обратиться к фотоматериалам, созданным до 1990-х гг., то чаще можно наблюдать мешок или коробку с лежащими в беспорядке карточками или же пустой альбом, в котором обнаруживается несколько отпечатков, а остальное давно перекечевало в общую неструктурированную кучу. Почти полное отсутствие семейных альбомов в сельской местности, как сборника изображений, рассортированных по какому-либо объединяющему признаку, может быть связано с двумя причинами. У внегородских жителей было всегда значительно меньше времени на приведение в порядок своих фотоподборок. Подобная деятельность требует некоторых трудозатрат. Фотоматериалы не клеивались в альбомы и не комментировались, что позволяло их в дальнейшем перемещать в другие места. Таким образом, не происходит создание последовательной семейной фотоистории, нарратив получается более отрывочным, чем если бы материалы представляли структурированное повествование в фотографиях. И это, останавливает исследователей, которые не могут выстроить систему из сочетания последовательности изображений, их текстового комментария и устного текста-истории как о самой семье, так и о культурно-бытовой традиции. Такая ситуация также приводит к тому, что последующие поколения утрачивают интерес к семейному архиву по причине его дискретности, то есть они просто не могут разобраться в массе часто незнакомых изображений и предпочитают от них избавиться.

По фотоархивам сельского населения существует ряд статей [см., например: 1, с. 327–352; 2, с. 105–115; 3, с. 149–156], но они носят больше тематический характер

или посвящены тем портретам и рамкам с изображениями, которые вывешиваются на стену и нередко наполнены глубоким символическим смыслом. Также рассматривают наиболее интересные или повторяющиеся тематики изображений. Однако имеющиеся исследования посвящены изучению содержания фотографий, и нигде не встречается описание метода работы с таким видом данных, каким образом его собирать, обрабатывать, как проводить опросы информантов по визуальным данным.

Для того чтобы качественно поработать с семейным архивом, зачастую не достаточно просто прийти на интервью. О желании познакомиться с семейными фотографиями предпочтительно предупредить информанта заранее. Изображения нередко довольно далеко убраны, и информант не готов по ходу обычного общения их предоставить. В ситуации предварительного договора человек и сам соответствующим образом спланирует время, что тоже необходимо при работе с фотографиями. Так, при обычном интервью опрашиваемый параллельно может заниматься какой-либо повседневной деятельностью. Даже если исследователи пришли не вовремя, вполне возможно, что им не будет отказано в общении, так как можно совмещать разговор с механической работой. Рассматривание же изображений требует концентрации и внимания, что исключает занятие прочей повседневной деятельностью, здесь нужно смотреть и комментировать. Плюс комментировать надо авторитетно, так как несколько странно, если на фото изображены родственники и соседи, а человек их не узнает.

Часто желание продемонстрировать фотографии связано с желанием похвастаться своими детьми и внуками, а это обычно приводит к демонстрации только современных материалов. Однако, если ориентироваться не на семиотическо-смысловую нагрузку фотоизображений, а на ретроспективное представление прошлого и истории семьи и деревни, здесь особую ценность представляет именно весь комплекс изображений, имеющих в доме, а не только упорядоченные изображения. Визуальные данные не только дополняют рассказ информанта о прошлом, но и активизируют его память, наводя на разнообразные воспоминания.

Для удобства работы опрос по фотографиям может проводиться следующим образом: вначале просматривается материал, выбираются наиболее интересные на взгляд собирателя изображения. Потом с использованием рабочей видеозаписи, для чего достаточно возможностей фотоаппарата, проводится интервью по отобранным материалам. Видеофайл оказывается очень полезным при последующем описании и обработке цифровых копий, так как по аудиозаписи опознать, о каком изображении идет речь, оказывается не всегда просто.

Копирование фотографий производится с помощью пересъемки на фотоаппарат или с помощью сканера, что предпочтительней. Однако понятно, что исследователям, которые не занимаются специально такого рода работами в полевых исследованиях, возить дополнительную технику не имеет смысла. Если же данная тематика является одной из основных, то подбор специального устройства обеспечит необходимый уровень



Портрет, изготовленный в ателье

работы. При пересъемке на фотоаппарат качество получаемых копий будет значительно ниже, так как для полноценного копирования необходимо иметь репродукционную конструкцию и дополнительный свет, что значительно сложнее, чем транспортировка и эксплуатация сканера.

В начале разговора о каждой фотографии следует, разумеется, выяснить, где и когда она была изготовлена и кто на ней изображен. Чаще всего изображения, происходящие не из района работ, а также запечатлевшие неизвестных информанту лиц, не копируются. Связано это с необходимостью селекции данных по тем или иным признакам, так как невозможно зафиксировать весь семейный фотоархив, и если на фото запечатлен неизвестный человек, то никакой информации о данном изображении получено не будет. Неясно, какое отношение изображенный имеет к семье, и даже если он запечатлен в знакомом для опрашиваемого месте, во избежание ошибок такой материал лучше не брать. Например, если сфотографирован какой-либо городской житель в одежде, нехарактерной для данной местности, без указания этого факта, исследователь подвергается опасности сделать неправильные трактовки относительно реалий изучаемого региона. Изображения же, созданные за пределами исследуемого района, также не могут быть прокомментированы информативно. В таком случае информант обычно может перечислить изображенных людей, отметить какой-то факт из своей жизни или подтвердить общение родственников между собой. Единственные материалы, которые все же оцифровываются, даже если информант не может дать о них какого-либо комментария, — это ранние изображения, сделанные до ВОВ, по причине своей, как правило, раритетности.

Вывести информанта на какой-то более подробный рассказ на основании изображенного на фотографии также оказывается не всегда просто. Серьезные сложности для рассказчика нередко представляет создание общего повествовательного текста. Комментарии получаются обычно отрывочные и требуют дополнительных расспросов и уточнений.

Сложный нюанс в работе с семейными фотографиями сельского населения — установить время создания той или иной фотографии. Материалы обычно не имеют подписи, и только в очень редких случаях можно обнаружить какую-либо дату. Чаще всего, если на обороте присутствует какой-либо текст, то это посвятельные или дарственные надписи, и они имеют большое значение для атрибуции снимка. Интересно, что данные тексты имеют очень стандартную форму и, по-видимому, в устной традиции существовали некие образцы для заполнения данной формы. Остальные изображения приходится датировать очень приблизительно, ориентируясь на одежду и окружающую обстановку. Удивительно то, что определение даты снимка нередко ставит информанта в тупик, и такое простое логическое решение, как определить возраст изображенных людей и посчитать год съемки, не представляется информанту очевидным. Естественно, в таких условиях записать определенную историю создания той или иной фотографии удастся очень редко. Чаще всего ситуативные воспоминания возможны только тогда, когда отра-

жены такие события, как свадьба или похороны, даты которых сохраняются в памяти. По-видимому, сам факт фотографирования все же был не столь значим, насколько это может показаться, даже при условии, что фототехника не была сильно распространена в сельской местности, хотя и редкостью ее тоже назвать нельзя.

Интересно и то, что определение территориальной привязки также часто не является простой задачей. Обычно на вопрос — где это снято, отвечают, что где-то здесь в деревне, или тут рядом, или как-то еще более неопределенно, то есть информанты не всегда опознают объекты, изображенные на фото, даже если имеются ландшафтные доминанты.

Что нам могут дать подобные материалы? Во-первых, это пусть и минимальная, но информация о культуре изучаемого района в прошлом. Такие данные могут полноценно дополнить рассказы информантов визуальными данными и уточнить то, что было не очень понятно из устного текста. Во-вторых, важно и то, что большинство исследователей работает летом, то есть весь остальной период жизненного цикла фиксируется только на уровне опросов, и нет непосредственного наблюдения. В-третьих, можно, проанализировав материалы, получить интересную информацию — какие объекты и жизненные события чаще попадают на фотографии, какого содержания изображения друзья и родственники присылали по почте. Таким образом, появляются данные для анализа наиболее значимых вещей и событий для данной культуры, можно увидеть взгляд человека изнутри, на самого себя как носителя определенной традиции.

Литература

1. *Бойцова О. Ю.* «Не смотри их, они плохие»: Фотографии похорон в русской культуре // Антропологический форум. 2010. № 12. С. 327–352.
2. *Разумова И. А., Квасникова О. И.* Семейная фотография в контексте быта и традиционных представлений (на материале устной словесности) // Фольклористика Карелии. Петрозаводск, 1998. С. 105–115.
3. *Толмачева Е. Б.* Личные фотоархивы жителей деревни (по материалам экспедиции в Двиницкое поселение Сямженского р-на, Вологодской обл.) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. СПб., 2007. Вып. 7. С. 149–156.

**СОЗДАНИЕ ЭЛЕКТРОННОГО АРХИВА
ПОЛЕВЫХ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ МАТЕРИАЛОВ МГУ и СПбГУ:
ИТОГИ РЕАЛИЗАЦИИ ПРОЕКТА¹**

В 2012 г. началась реализация проекта, целью которого является создание электронного онлайн-хранилища (архива) полевых этнографических материалов экспедиций (в том числе материалов полевых практик студентов). Проект осуществляется при поддержке РГНФ. В настоящее время можно подвести итоги его реализации.

При разработке информационной системы мы исходили из следующих основных требований к ней:

1) система должна позволять обрабатывать и архивировать любые виды полевых материалов: текстовые, изобразительные, картографические, аудио-, фото-, видеоданные;

2) система должна предоставлять возможность удаленного заполнения, редактирования и просмотра данных как во внутриуниверситетской сети, так и через сеть интернет;

3) на единой программной платформе, в рамках единого интерфейса информационной системы возможно ведение множества архивов и коллекций, формируемых исследовательскими организациями, исследовательскими группами и отдельными исследователями;

4) система должна обеспечивать многопользовательский режим;

5) система должна обеспечивать различные уровни доступа — от возможности неограниченного редактирования и просмотра до ограниченного просмотра отдельных сегментов данных;

6) система должна иметь относительно простой и интуитивно понятный интерфейс;

7) система должна обеспечивать широкие возможности многоаспектного поиска;

8) система должна обеспечивать возможность дальнейшего расширения, в частности — добавления новых классификаторов.

На первом этапе реализации проекта осуществлен анализ содержания, структуры и организации хранения полевых материалов в ведущих организациях, проводящих полевые этнографические исследования. В большинстве исследованных хранилищ пока не созданы полноценные электронные информационные системы хранения полевых мате-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ проекта проведения научных исследований («Создание единой информационной системы хранения и обеспечения доступа к данным полевых этнографических экспедиций кафедры этнологии МГУ и кафедры этнографии и антропологии СПбГУ»), проект № 12-01-12003.

риалов. В то же время в результате исследования локальных архивов полевых материалов выявлена возможность их интеграции на уровне электронного хранилища.

В результате проведенного исследования выяснилось, что одним из недостатков организации «физического» хранения, присущей различным хранилищам, — отсутствие связей между материалами разного типа. Текстовые материалы той или иной экспедиции (тетради полевых записей) Российского этнографического музея попадают в полевой архив, а фотоматериалы той же экспедиции — в фототеку. Связи, существующие между текстовыми блоками и фотокадрами одной экспедиции, оказываются частично утраченными, поиск необходимого материала затруднен, единый по сути полевой фонд оказывается разобленным. При разработке структуры электронного хранилища материалов практик и экспедиций этот недостаток существующих хранилищ учтен и устранен.

На основании изученного опыта различных хранилищ разрабатывалась структура и модель информационной системы. При этом разработчики ставили целью создание достаточно универсальной системы, ограничившись «верхним уровнем» описания и каталогизирования полевых материалов. При дальнейшей специализации информационной системы возможно будет дописывать соответствующие модули, вводить новые классификаторы для более глубокого учета и описания полевого материала в зависимости от особенностей той или иной дисциплины.

В качестве ядра ИС выбрана свободно распространяемая система управления контентом Drupal. Эта система достаточно широко используется и хорошо зарекомендовала себя для решения широкого круга задач. В ходе дальнейших работ потребуются разработать специализированные программные модули. ИС будет поддерживать многопользовательский доступ к материалам, многоуровневую фасетную классификацию, работать с различного типа мультимедиа-информацией, такой как изображения, аудио и видео данные. Система Drupal предоставляет возможность удаленного заполнения, редактирования и просмотра данных как во внутриуниверситетской сети, так и через сеть интернет; система обеспечивает многопользовательский режим; система обеспечивает различные уровни доступа; система обеспечивает широкие возможности многоаспектного поиска.

В проектируемой информационной системе нами выделены несколько категорий материала, образующих полевые коллекции: текстовые коллекции, коллекции аудиоматериала, коллекции фотоматериала, коллекции изобразительного материала (планы, чертежи, рисунки, картографические материалы), коллекции видео-материала, коллекции вещевого материала.

Каждая коллекция привязана к собирателю (сотруднику отряда), а собиратель в свою очередь — к «полевому отряду» (экспедиции), в рамках которого производился сбор коллекции. Соответственно, в информационной системе ведется каталог «полевые отряды» и каталог «Сотрудники отряда/собиратели». Отряд/экспедиция описывается в следующих полях — полное название отряда, сокращенное название отряда

на латинице, период работы, место работы, руководитель, сотрудники отряда, исследуемые этнические группы, комментарии. Каждый сотрудник характеризуется в следующих полях: ФИО, дата рождения, пол, статус на момент полевых работ, комментарии.

Все единицы хранения, входящие в выделенные выше коллекции, описываются в ИС по примерно одинаковому набору полей с некоторыми вариациями по тем или иным коллекциям. Это «стандартный набор» составляют следующие поля:

1) архивный номер единицы хранения: архивный номер генерируется автоматически по следующему формату: категория коллекции (текстовая, фото, видео и др.), сокращенное название отряда на латинице, год работ, фамилия сотрудника на латинице, порядковый номер единицы хранения в данной коллекции;

2) полевой отряд (выбор соответствующей записи из списка прежде заполненного (пополненного) каталога полевых отрядов);

3) сотрудник отряда/собиратель (выбор из предварительно заполненного списка сотрудников данного полевого отряда);

4) место фиксации/сбора описываемой единицы хранения (административный район — выбор из списка; населенный пункт — здесь предусматривается возможность привязки к электронной карте);

5) темы (присваивается тематический индекс из стандартного тематического классификатора — этнографического, искусствоведческого, фольклорного или др. — возможно одновременное использование нескольких тематических классификаторов, принятых в разных дисциплинах, субдисциплинах и научных школах);

6) ключевые слова (в отличие от выбора из стандартного тематического классификатора свободно присваиваются собирателем/архивариусом для более точной тематической характеристики описываемой единицы хранения);

7) этническая группа (выбор из стандартного этнического классификатора, за основу может быть взят этнический классификатор Российского этнографического музея);

8) файл — цифровой оригинал или цифровая копия единицы хранения (текстового документа, фотографии, аудиозаписи, видеозаписи, цифровой копии иных изображений); название генерируется автоматически и совпадает с архивным номером единицы хранения;

9) описание (как правило, запись из соответствующего полевого дневника-описи, характеризующая данную единицу хранения — аудиозапись, фото, видефрагмент, изображение и др.);

10) место физического хранения единицы хранения (шкаф, полка, коробка);

11) связь данной единицы хранения с другими материалами внутри той же коллекции или в других коллекциях этого же сотрудника отряда или других сотрудников — устанавливается ссылка на связанные материалы. Эта опция ИС дает возможность сохранить межколлекционные и внутриколлекционные связи между единицами хранения и тем

самым обеспечить целостность всего материала, аккумулированного в ходе экспедиционных работ тем или иным сотрудником и/или полевым отрядом.

12) комментарии.

Кроме указанного набора стандартных полей для всех категорий коллекций, для отдельных категорий вводятся специфические поля: так, для описания текстового документа в текстовой коллекции дополнительно вводится поле «Тип текстового документа» (варианты: тетрадь полевых записей, копия архивного документа, полевой отчет и др.), для описания единицы хранения «Аудиозапись» соответствующей коллекции вводится ряд полей, характеризующие «Информанта» (ФИО, год рождения, место жительства, этническая принадлежность), вводится поле «Файл расшифровки» и др.

При необходимости для нужд той или иной исследовательской группы или отдельного исследователя система позволяет вводить новые категории коллекций полевого архива — например, отдельно вести коллекцию полевых интервью, коллекцию зафиксированных в поле произведений тех или иных фольклорных жанров, коллекцию GPS-материалов и др. Соответственно, возможно введение новых классификаторов.

При проектировании системы разработана первичная версия стандартного классификатора ИС для описания коллекций полевого этнографического материала. При разработке классификатора учтен опыт ведущих этнографических учреждений. При адаптации системы к полевым данным иных гуманитарных дисциплин возможна разработка других классификаторов, модель системы допускает использование разных и нескольких классификаторов.

Для решения проблемы связи между различными видами материалов одной экспедиции и отдельными единицами хранения внутри одного вида материалов в базу данных архива включен инструмент для привязки к любой единице хранения «связанных материалов». Таким образом, пользователь видит, какие другие материалы экспедиции связаны с данным полевым текстовым документом, фотографией, аудиозаписью и др.

В разработанную модель ИС включены два варианта web-интерфейса: 1) web-интерфейс архивариуса; 2) web-интерфейс пользователя.

В ходе заполнения и редактирования ИС архивариус принимает полевые материалы на хранение, вносит их в базу данных ИС, соответственно, маркирует их в электронном виде и физически архивными номерами.

Пользователю предоставлена возможность разнонаправленного поиска в базе данных архива по различным признакам и их сочетаниям.

Пользователь, например, может искать все материалы определенного отряда или того или иного собирателя. Искать по тематическим индексам (этнографическим темам), по этническим группам, по ключевым словам. Можно сочетать запрашиваемые параметры. Разрабатывается также возможность поиска внутри текстовых материалов (текстовые документы, расшифровки интервью), загруженных в базу архива.

В ходе реализации проекта в качестве пилотных материалов в электронный архив включены материалы нескольких экспедиций кафедры этнографии и антропологии СПбГУ и кафедры этнологии МГУ. В настоящее время весь объем включенных материалов находится в открытом доступе по адресу <http://ethnoarchive.ru>. В дальнейшем, по мере развития архива, в открытом доступе останется только описание материалов — метаданные. Доступ к самим материалам — цифровым текстам, изображениям, видеофрагментам и др. будет предоставляться зарегистрированным пользователям по усмотрению разработчиков. Электронная система архива должна предоставлять его создателям возможность определять политику открытости архива и контролировать уровень и круг доступа к первичным материалам. Тут могут быть разные решения: от полной открытости архива до доступа только для сотрудников соответствующей исследовательской группы.

Таким образом, на данном этапе реализации проекта решены его основные задачи: проведен анализ ряда аналоговых (физических) архивов и соответствующих ИС (при их наличии), выявлены основные проблемы и задачи, стоящие перед локальными архивными хранилищами, выбрана базовая платформа для информационной системы, осуществлено проектирование ее структуры, разработана первая очередь системы, она размещена на web-сайте, осуществлено размещение пилотных полевых материалов двух кафедр МГУ и СПбГУ.

Поскольку архив является сетевым, он открыт также для расширения и включения материалов других исследовательских коллективов, ведущих полевые этнографические исследования. Объединение информационных массивов исследователей и их групп, включение их в единую поисковую систему позволит интегрировать информационное пространство этнографической науки и ее источниковую базу.

ОСНОВНЫЕ ВОПРОСЫ ВВОДА В НАУЧНЫЙ ОБОРОТ ЦИФРОВЫХ ПОЛЕВЫХ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ МАТЕРИАЛОВ

Цель работы — характеризовать основные проблемные вопросы ввода в научный оборот современных цифровых полевых этнографических материалов. Разумеется, основная исследовательская цель — научный анализ полевых материалов и концептуальные научные работы по ним, но базой исследования являются сами полевые источники, поэтому необходимо, чтобы исследователи имели возможность легко и оперативно пользоваться цифровыми полевыми материалами, даже в том виде, как они собраны.

Введение в научный оборот цифровых полевых материалов базируется на трех моментах: 1) полевом учете и описании, 2) архивации и 3) публикации. Полевой учет и описание — это первичные списки единиц — файлов всех собранных материалов. Архивация — это укладка уже отобранных материалов в полной их форме в архив, организованный по строгим архивным правилам, позволяющим легко найти нужную единицу материалов — нужный файл. Публикация — это изложение материалов в суммированной форме с конкретными выводами по ним и с четкими ссылками на полную архивную форму.

Коснемся истории вопроса полевого источника в российской этнографии, т. е. рассмотрим предшествующие виды аналоговых полевых этнографических материалов и разработки по их полевому учету и описанию, архивации и публикации.

В конце XIX – начале XX в., в «золотом веке» этнографических полевых сборов, в основном собирались следующие виды аналоговых полевых материалов: 1) текстовые материалы (полевые записи), дающие детальные описания сторон быта и культуры народов и являющиеся основными источниками; 2) предметные материалы — вещи, доподлинно характеризующие традиционный быт и культуру этносов; 3–4) иллюстративные (рисунки) и фотоматериалы, дающие визуальные изображения реалий культуры изучаемых этносов. Этнографы того времени сделали все возможное в техническом и методическом смысле, чтобы ввести собранные полевые материалы в научный оборот. Был курс на создание полевых источников. Выделялось время на тщательную обработку материалов, считавшуюся научной работой. Полевые текстовые записи преобразовывались в содержательные отчеты, которые тщательно архивировались, прежде всего, в архиве Императорского Русского географического общества (далее — ИРГО). Значительная часть содержательных отчетов в сокращенном виде была опубликована в периодических изданиях ИРГО — в «Записках по отделению этнографии» и в журнале «Живая Старина», что позволило их ввести в широкий научный оборот в виде публикаций. Предметные материалы составили вещевые коллекции, а иллюстративные

(рисунки) и фотоматериалы — иллюстративные коллекции главных этнографических музеев — МАЭ РАН и РЭМ. Разумеется, вещи, рисунки и фотографии вводились в научный оборот как иллюстрации в монографиях, статьях и как тематические подборки в музейных каталогах. Однако аналоговая форма публикаций, ограниченная по объему, не давала возможности их широкого ввода в научный оборот, который стал возможен только век спустя, сейчас, в эпоху цифровых технологий, когда цифровые фотографии вещей и сканы рисунков и фотографий можно выставить на сайте практически в любом объеме.

В XX в. полевых текстовых и фотоисточников стало больше, так как оформились правила ведения полевых дневников и стала совершенной фототехника. Рисунков стало меньше, так как их заменили фотографии. Вещи собирались в том же количестве. Но значительно хуже обстояло дело с введением этих материалов в научный оборот, так как был курс не на создание полевых источников, а сразу на результат в виде научных статей. Исчезли содержательные полевые отчеты, а в архивах хранятся лишь «сырые» текстовые источники — трудно разбираемые рукописные полевые дневники. Значительная часть текстовых, иллюстративных и фотоматериалов уже просто не архивировалась и не проходила музейную регистрацию, а просто хранилась по домам, из-за того, что не выделялось рабочее время на обработку материалов, и это считалось научно-технической работой. В основном стали публиковаться научные статьи с анализом полевых материалов, редкими стали публикации самих полевых источников. В результате в XX в. полевые материалы не были введены в научный оборот в полной мере, и здесь наблюдается некоторый отрыв этнографической науки от полевых источников.

Рассмотрим виды современных цифровых полевых этнографических материалов. Это: 1) текстовые, 2) иллюстративные, 3) фото, 4) аудио, 5) видео, 6) предметные материалы, 7) материалы копий. *Пояснения:* 1) Сейчас текстовые материалы могут быть цифровыми, так как полевой дневник можно вести сразу в ноутбуке, куда записываются наблюдения и заключения по вечерам, минуя стадию рукописной записи, не говоря о содержательных полевых отчетах — «ключках» ко всем видам материалов. Рукописные конспекты бесед с информантами, записываемые в процессе беседы, можно путем электронного набора быстро занести в цифровой полевой дневник. 2) Иллюстративные материалы также могут быть цифровыми. Это изначально цифровые рисунки или тут же сканированные аналоговые рисунки. 3, 4, 5) Фото-, аудио-, видеоматериалы по определению сейчас имеют цифровую форму. 6) Предметные материалы могут быть представлены виде цифровых фотографий вещей. Вещи имеют только аналоговую форму, но можно оперативно пользоваться сразу сделанными цифровыми фотографиями собираемых вещей-экспонатов. 7) Материалы копий также имеют цифровую форму. Это сканы или цифровые репродукционные фотокадры аналоговых фотографий, рисунков и текстов (рукописных, машинописных, печатных) информантов, интересных для этнографии.

Потенциальные возможности ввода в научный оборот цифровых полевых материалов очень велики по сравнению с их предыдущей аналоговой формой. Можно легко обмениваться цифровыми полевыми материалами (файлами), лежащими в цифро-

вых полевых архивах, можно публиковать все виды цифровых материалов (включая фото-, аудио-, видео) в изначально цифровой форме публикации. Сейчас можно ввести в научный оборот все виды цифровых полевых материалов, причем сразу и быстро. Соответственно, сейчас нужны научно-прикладные разработки в этом направлении, заключающиеся в методиках, что даст возможность использовать цифровую технику наиболее эффективно.

Большим вопросом является полевой учет, описание цифровых полевых материалов и их архивация. Из-за большого количества файлов чаще его просто не успевают делать, и фото-, аудио-, видеофайлы в автоматических номерах фотокамер, диктофонов, видеокамер просто произвольно разложены по папкам с краткими надписями, понятными только самому собирателю, и то — пока их он помнит. В ряде случаев идет произвольная и у каждого собирателя своя нумерация файлов, далеко не всегда сопровождающаяся описаниями. Цифровых полевых архивов либо нет, либо они делаются по произвольной полевой классификации файлов или их блоков (папок) — где по собирателям, где по этносам, где по населенным пунктам.

Автор предлагает единообразную систему полевого учета и описания файлов всех видов цифровых материалов, сразу нацеленную на их архивацию по единым и строгим принципам. Единицами всех видовых собраний являются формальные неизменяемые единицы — файлы, что позволяет применить проверенную практикой систему нумерации вещевых коллекций (номер коллекции — номер предмета), ко всем видовым коллекциям (номер коллекции — номер файла). Файлы учитываются в порядке их поступления, что очень упрощает вопрос, а данные к ним (собиратель, этнос, населенный пункт) отражаются в документах описаний. Предложена система полевых идентификационных описательных номеров, где отражен вид материала и привязка к конкретной экспедиции. Пример на фото-, аудио-, видеофайлах конкретной Вепсской экспедиции 2012 г.: DPh-VpsE2012-(0001-0300); DAu-VpsE2012-(01-60); DVd-VpsE2012-(001-150). Эти номера будут очень легко переводиться в конкретные идентификационные числовые номера видовых коллекций будущего цифрового полевого архива конкретной организации — МАЭ РАН (архив еще не создан): MAE-DPh-00151-(0001-0300); MAE-DAu-00095-(01-60); MAE-DVd-00045-(001-150). Принадлежность архивных номеров видовых коллекций к конкретной экспедиции легко отражается в документах описаний. Можно видеть, что при смене полевых номеров на архивные меняются только «корни номеров», что сильно упрощает вопрос. Разумеется, для цифровых материалов эффективны только электронные документы описаний. Они оформлены в виде таблиц, которые единообразны для всех видов материалов, так как видовая специфика материалов отражается лишь в деталях таблиц. Таблицы позволяют очень быстро описывать большое количество файлов из-за того, что описание практически сводится к номеру и названию (описанию) файла, так как в таблицах всего один раз вводится общая информация к тематическим блокам файлов, а повторяющиеся данные к самим файлам (место, дата, этнос) заносятся посредством функции «копировать – вставить». Документы описаний

составляются один раз, так как при замене их полевой формы на архивную форму в них меняется не текст, а только номера файлов. Необходимо отметить, что разные виды цифровых материалов дополняют друг друга. Пример: фотофайлы — узловые процессы ткачества, видеофайлы — процесс ткачества в движении, аудиофайлы — рассказ мастера о технике ткачества. Поэтому в таблицах учтены «корреляции», т. е. смысловые отсылки между разными видами материалов. Другими словами, предложенная система позволяет вернуться из поля с почти готовыми музейными описями.

При архивации необходим отбор полевого материала в виде фондо-закупочной музейной комиссии при приеме на хранение вещевых коллекций, чтобы не было плохих по качеству файлов и файлов-дублей, иначе не хватит никаких объемов серверов. Полевой учет и описание не противоречит архивному отбору, так как отбирать из учетных файлов легче, чем из не учтенных файлов.

Не менее большим вопросом является публикация цифровых полевых материалов. Во-первых, сейчас весьма редко публикуются собственно полевые материалы. Во-вторых, аналоговая форма публикаций в виде книг не позволяет в полной мере представить цифровые материалы: нельзя опубликовать необходимое значительное количество фотографий из-за объема статьи, аудиоматериалы можно публиковать только в форме их текстовых расшифровок, а не звука, видео в аналоговой публикации просто невозможно. Поэтому назрела необходимость в изначально цифровой форме публикаций цифровых полевых материалов, которую еще предстоит разработать в техническом и методическом смысле. Это даст возможность опубликовать любые виды цифровых материалов (фото, аудио, видео), причем в необходимом для изложения информации объеме, но, разумеется, ограниченным, как в любой форме публикации.

Необходимо оговорить вопрос соотношения с базой данных. По мнению автора, база данных по цифровым полевым материалам — следующий шаг после их архивации и публикации. Заполнение базы данных — кропотливая работа, и на нее нет времени в полевой работе (либо сбор — либо закладка в базу). В базе данных нельзя добавить новые поля самостоятельно, а в таблицы с общими рубриками в полевой работе можно добавить новые специфичные рубрики. Базу данных целесообразно составлять только к сложившемуся цифровому полювому архиву, куда положены только отобранные по качеству и тематике файлы, поэтому нецелесообразно тратить время на закладку в базу данных файлов в поле, которые потом не примут в архив. Кроме того, важно, чтобы в базе данных учитывались уже опубликованные единицы материалов — файлы.

В заключение хотелось сказать следующее. Излишне говорить о необходимости удобной для пользования формы современных цифровых полевых источников. Но прекрасные потенциальные возможности цифровых полевых материалов для их быстрого ввода в научный оборот и необходимые технические и методические разработки по этому процессу будут эффективны только в одном случае: если помимо научных исследований будет снова взят курс на создание полевых источников, данная работа будет считаться научной, а не научно-технической, и на нее будет выделяться рабочее время.

ПРЕЗЕНТАЦИЯ ЛОКАЛЬНОГО ТИПА КУЛЬТУРЫ: ЭТНОДИАЛЕКТНЫЙ СЛОВАРЬ

В 2012 г. в издательстве Индрик был выпущен в свет 2-х томный этнодиалектный словарь Ульяновского Присурья. Он является результатом нашей совместной работы с группой сотрудников Ульяновского государственного педагогического университета. Целью проекта являлось представление результатов десятилетней собирательской работы, проводившейся в одной из малоизученных областей Среднего Поволжья. Данный регион привлек наше внимание тем, что он выделяется как по особенностям природного ландшафта, так и по специфике заселения русскими данной территории: именно здесь проходила одна из засечных черт, на этих землях сталкивались и смешивались различные волны русской колонизации, состоявшие из многих локальных и социальных групп, с местным финно-угорским населением. Разнообразные формы взаимодействия между категориями населения, участвовавшего в хозяйственном освоении края, привели к сложению новых локальных вариантов культуры, не сводимых к сумме признаков, присущих районам выхода. Причем, процесс выработки новых культурных форм проходил здесь очень интенсивно в силу того, что заселение русскими Присурья произошло по историческим меркам одномоментно, во второй половине XVII — начале XVIII в., то есть на протяжении жизни двух-трех поколений. В последующий период этот регион характеризовался сравнительно высокой стабильностью коренного сельского населения, что способствовало сложению особого поволжского типа традиционной народной культуры. В силу этих причин нам показалось весьма перспективным на примере этого региона выявить те механизмы, которые приводят к сложению локального типа культуры.

Данное издание продолжает серию исследований, которое было начато в конце 80-х годов XX в. и результатом которых стала серия этнодиалектных словарей из разных регионов Европейской России. По первоначальному замыслу эти словари должны были охватить ключевые регионы этнотерритории русских и в них должны были быть представлены разные локальные варианты традиционной культуры русских. Помимо Вологодской области, по которой кроме этнодиалектного словаря Северного Белозерья [5], было выполнено исследование празднично-игровой культуры [7], были опубликованы материалы по южной части Рязанской области [6].

В рамках данного направления исследований мы собрали материалы по Верхнему Поволжью (Ярославской, Костромской обл.), по ряду областей Центральной (Брянской, Калужской) и Западной (Смоленской) России, а также по терскому казачеству. Хотя эти материалы, возможно, и не удастся опубликовать в ближайшие годы, можно констати-

ровать, что даже изданные нами материалы стали определенным стимулом для интенсификации подобных работ другими исследовательскими коллективами, в результате чего в настоящий момент мы имеем серьезные исследования локальных традиций в ряде других регионов: в Пермском крае (Г.Н. Чагин, А.В. Черных), в Нижегородской области (К.Е. Корепова), в Кировской области (А.А. Иванова), в Костромской области (серия сборников под редакцией А.В. Калугиной) и др. Необходимо отметить фундаментальные издания, подготовленные этномузыковедами фольклорно-этнографического центра при Санкт-Петербургской консерватории под руководством А.М. Мехнецова (Вологодская, Псковская, Смоленская обл.), лабораторией народной музыки Академии им. Гнесиных под руководством М.А. Енговатовой (Смоленская, Брянская обл.) и т.д. Аналогичные работы ведутся во многих регионах. Можно считать, работа по исследованию региональных традиций ведется достаточно интенсивно и в настоящее время. Однако нельзя не отметить, что при ближайшем рассмотрении методы применяемые отдельными исследовательскими коллективами существенно различаются, что создает проблему сопоставимости материалов. В этой связи хотелось бы подробнее остановиться на специфике применяемых нами методов и возможности интерпретации представленных в наших изданиях материалов.

В последние десятилетия усилился интерес к изучению локальных типов культуры среди исследователей разных специальностей: социологов, историков, фольклористов, этнографов. При этом существуют значительные различия при разных дисциплинарных подходах, обусловленные спецификой применяемых методов и предметно-объектной сферой дисциплин. Дисциплинарные подходы диктуют различные трактовки основных понятий. Ключевым в данном случае является понятия локальной культуры, локальной традиции и локального сообщества.

Например, в культурологии локальная культура определяется как «система ценностей исторически определенной общности людей, находящихся в одних границах, которая обладает своими специфическими чертами и особенностями, связана с формированием и распространением специфических маркеров идентичности. Границы локальной культуры могут быть географическими, историческими, социально-политическими, языковыми, религиозными, правовыми. Локальная культура существует в составе региональной культуры, в рамках определенной цивилизации» [4].

При изучении локальных сообществ социологами упор делается на качественные характеристики, несмотря на то, что социология чаще оперирует количественными показателями. Так, «в качестве объекта исследования выбирается некая социальная единица, достаточно изолированная географически, и на ее примере изучаются те или иные социальные институты, процессы, отношения» [3, С. 126].

В этнологии исследованию локальных культурных традиций всегда придавалось большое значение. В последние годы выделяется направление, посвященное изучению различных поселений и местностей, преимущественно провинциальных городов.

Акцент при этом делается на выявлении и описании «совокупности репрезентаций локальной специфичности» [1, С. 419-420].

Мы оперируем понятием этнодиалекта. При этом ключевое различие применяемого нами понятия от рассмотренных выше понятий локальной традиции и локальной культуры заключается в опоре на выявление ряда признаков, характеризующих данный тип культуры и отличающий его от других аналогичных. Причем, для выявления различий исследуются как культурные, так и языковые признаки, рассматривая каждый из объектов культуры как некую совокупность этих признаков (культурных и языковых). Другими словами, этнодиалект можно определить как «исторически сложившийся локальный тип культуры во всей полноте его языковых и фольклорно-этнографических проявлений» [9, С. 14].

Немаловажно, что многие современные исследования локальных традиций в качестве способа презентации материалов предлагают словарь. Это имеет место не только в этноязыковых исследованиях, для которых данный способ достаточно органичен и связан с определенной традицией этнокультурных и этноязыковых словарей, восходящих к XIX в. Современные издания такого типа сквозь призму исследования московской лингвистической школы представлены в книге А.А. Плотниковой [8]. Отдельным направлением является выходящие в последнее время мифологические словари [2]. Еще одним примером презентации традиции является серия словарей, изданных Российским этнографическим музеем. Если же возвратиться к изучению локальных традиций, то образец описания локальной городской культурной традиции был представлен группой исследователей несколько лет назад в виде Словаря локального текста Могилева-Подольского [1]. Таким образом, словарная форма презентации результатов исследований имеет достаточно много сторонников. При этом существуют различные принципы организации и представления полученных в ходе исследования материалов в рамках разных дисциплинарных подходов.

В нашем исследовании, в отличие от работ социологов, которые по большей части касаются городского населения, представлено сельское население и население малых городов, зачастую недавних сельских жителей. Принципиальной позицией авторского коллектива было стремление выработать такую форму представления материала, которая бы отразила не авторский подход и понимание материала, а позицию и картину мира самих членов изучаемых сообществ. Это обусловило выделение статей по признаку вычленения реалий и акций (обрядов, праздников, игр и т.д.), а также составляющих их компонентов, которые определяют своеобразие данного культурного типа. Этим же вызвано и использование развернутых речевых фрагментов для характеристики описываемых явлений.

Остановимся теперь вкратце на тех возможностях, которые дает исследователям приведенные в наших изданиях материалы. Конечно, наиболее очевидной и наиболее востребованной является языковая составляющая презентуемых нами материалов.

При этом они полезны, как для диалектологов и этнолингвистов, так и для специалистов по речевым коммуникациям и текстологам. Особое значение имеют разные жанровые типы, представленные в мифологических нарративах и разрабатываемые в фольклористике. В наших словарях можно найти как повествовательные жанры, так и различные типы поэтических фольклорных текстов, в том числе и обрядовых. Особую ценность для исследователей представляет то, что данные тексты даны в конкретных ситуациях бытования, то есть в подавляющем большинстве случаев четко обозначена их прагматическая составляющая. Этим наши описания существенно отличаются от тех, которые можно найти во многих этномузыкологических исследованиях и диалектологических словарях.

Для социальных антропологов интерес могут представлять разные типы социальных взаимодействий, начиная от различных форм празднично-обрядовой жизни (свадьба, похороны, различные типы праздников и гуляний, застолий и трапез), заканчивая формами игрового взаимодействия взрослых, детей, молодежи и т.п. Конечно, при этом в данных описаниях сохраняется много этнографической информации, которая специально анализируется во вступительных очерках. Для историков особый интерес представляют материалы по истории заселения и этнокультурного развития данного региона, в том числе многочисленные мемораты об истории края.

Система взаимных ссылок между отдельными словарными статьями позволяет связать воедино отдельные разрозненные явления, характерные для изучаемой локальной культуры. В этом смысле наши словари выступают как некий ее метатекст. К сожалению, не во всех изданиях удалось последовательно провести увязку музыкального (звукового) кода культуры с ее вербальными презентациями и это видимо нужно признать существенным недостатком последнего издания. Зато в Ульяновском словаре нам удалось добиться лучшей представленности визуальных образов локального типа культуры, поскольку эта книга существенно лучше иллюстрирована по сравнению с предыдущими. Существенным вкладом в типологию локальных типов культуры является представленность в словаре карты отдельных культурных явлений и типов текстов. Конечно, это лишь небольшие фрагменты сложной мозаики традиционной русской культуры, которая была представлена на Европейской части России на протяжении исследованного нами периода (примерно, с начала XX по начало XXI века), но мы надеемся, что этот наш скромный вклад будет востребован дальнейшими поколениями исследователей.

Литература

1. Материалы к «Словарю локального текста Могилева-Подольского» / Алексеевский М., Жердева А., Лурые М., Сенькина А. // Антропологический форум. № 8. 2008. С. 419–442.
2. *Власова М. Н.* Русские суеверия: энциклопедический словарь. СПб., 2000.
3. *Добрякова М. С.* Исследования локальных сообществ в социологической традиции // Социологические исследования. 1999. № 7. С. 125–133.
4. *Жукова Н. В.* Особенности формирования локальной культуры в условиях межэтнического взаимодействия (на примере Эльзаса). Автореф. дис. канд. философ. наук. М., 2012.

5. Духовная культура Северного Белозерья: Этнодиалектный словарь / Морозов И.А, Слепцова И.С., Смольников С. Н., Островский Е. Б., Минюхина Е. А. . М., 1997.
6. Рязанская традиционная культура первой половины XX века: Шацкий этнодиалектный словарь / Морозов И. А., Слепцова И. С., Гилярова Н. Н., Чижикова Л. Н. // Рязанский этнографический вестник. Вып. 28. Рязань, 2001.
7. *Морозов И. А., Слепцова И. С.* Круг игры: Праздник и игра в жизни севернорусского крестьянина (XIX – XX в.). М., 2004.
8. *Плотникова А. А.* Словари и народная культура. Очерки славянской лексикографии. М., 2000.
9. Традиционная культура Ульяновского Присурья. Этнодиалектный словарь. В 2 т. /Колл. авт. И. С. Кызласова (Слепцова), А. П. Липатова, М. Г. Матлин, И. А. Морозов, Е. В. Сафронов, М. П. Чередникова и др. М., 2012.

**К ПРОБЛЕМЕ ФОРМИРОВАНИЯ И КАТАЛОГИЗАЦИИ
НЕГИДАЛЬСКОЙ КОЛЛЕКЦИИ ГРОДЕКОВСКОГО МУЗЕЯ Г. ХАБАРОВСКА
ДАЛЬНЕВОСТОЧНЫМИ ЭТНОГРАФАМИ
(вторая половина XIX – начало XXI в.)**

Важнейшим источником изучения истории и культуры любого этноса является его материальное и духовное наследие, немаловажная роль в котором отводится артефактам, хранящимся в музейных фондах. Этнографическая коллекция Гродековского музея, история которого началась в 1894 г., насчитывает более 5000 единиц хранения, которые отражают традиционную культуру коренного населения Дальнего Востока конца XIX – начала XXI в. Каждый экспонат является уникальным образцом, частичкой богатейшего культурного наследия дальневосточных аборигенов.

Негидальцы — один из восьми народов Приамурья южной ветви тунгусо-маньчжурской языковой группы, проживающие в районе Нижнего Амура, преимущественно в бассейне р. Амгуни. К середине XX в. негидальцы стали концентрироваться в селе Владимировка, которое расположилось вниз по течению реки Амгунь, в 12 км от районного центра — села им. Полины Осипенко, на высоком берегу Митрофаньевского озера. Негидальцы являются одним из самых малочисленных народов не только на Дальнем Востоке, но и в мире, что придает их культуре статус уникального этнографического и антропологического явления. На протяжении длительного исторического периода, «начиная... с XVII в. можно говорить о количественной стабильности негидальцев» [3, с. 28].

Этот народ в настоящее время демонстрирует удивительную стойкость в этнографическом отношении, сохраняя свой язык, самосознание и этнокультурные особенности. На сегодняшний день их численность колеблется в пределах 500–800 человек.

Хронологические рамки сбора ценнейших артефактов истории и культуры негидальского этноса охватывают период с конца XIX – до начала XXI в., который по интенсивности поступления предметов можно условно разделить на три этапа: конец XIX – начало XX в.; 60-е – начало 90-х гг. XX в.; начало XXI в. [2, с. 6].

Несмотря на то, что негидальская коллекция начала формироваться в конце XIX в., практически со времени основания Хабаровского краевого музея, тем не менее оставалась до недавнего времени в количественном отношении самой малой и до начала каталогизации, к 2006 г., насчитывала 46 предметов.

Первые предметы для негидальской коллекции — ритуальная одежда и шаманские атрибуты — поступили от чиновника по особым поручениям при генерал-губернаторе Восточной Сибири П. П. Шимкевича, побывавшего на Амгуни в 1894 г. Он же первым

из европейцев сфотографировал как негидальцев, так и природный ландшафт, места их традиционного расселения. Неполная коллекция фотографий, автором которых является П. П. Шимкевич, хранится в настоящее время в архиве музея.

В дальнейшем сбор предметов негидальской коллекции носил эпизодический характер. Наиболее интенсивные периоды комплектации: 1964–1969, 1983–1991, 2006–2010 гг.

Большой вклад в пополнение коллекции и ее описание, которая позже частично использовалась автором статьи при подготовке электронного варианта научной атрибуции коллекции и каталога, внесли исследователи и научные сотрудники музея, работавшие в разные годы и производившие сборы в местах традиционного проживания негидальцев: П. А. Говзман (1966 г.), К. П. Белобородова (1963–1983 г.), Л. А. Самохвалова (1984 г.), Е. П. Мельниченко (1968–1969), А. А. Пономарева (1968–1969, 1991 гг.), Т. В. Мельникова (1990-е гг.), В. В. Лебедева (2006–2010 гг.).

Предметы для негидальской коллекции музея начиная с 60-х гг. XX в. приобретались в основном у жителей с. Владимировка Хабаровского края — единственного места компактного проживания негидальцев, а также в селах Приамурья, расположенных в нижнем течении реки, включая район г. Николаевска-на-Амуре.

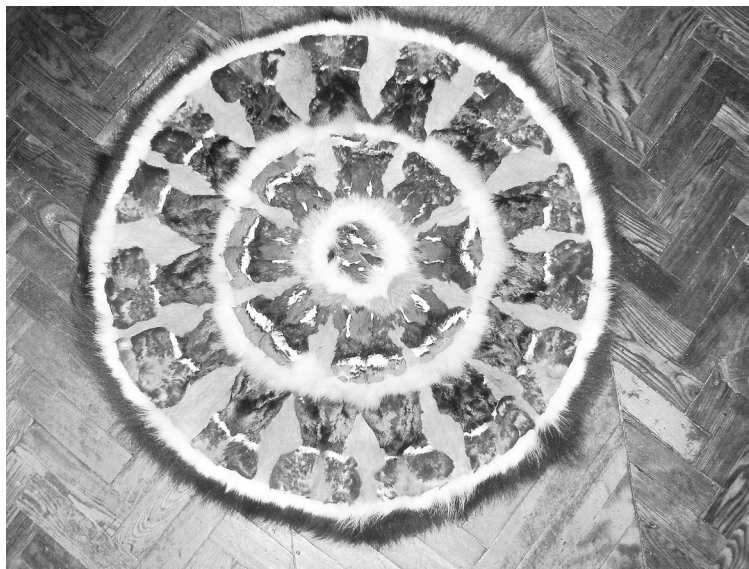
Негидальско-эвенкийское село Владимировка всегда славилось своими талантливыми национальными мастерицами. Благодаря самоотверженной работе сотрудника музея, искусствоведа К. П. Белобородовой, работы мастериц экспонировались на выставках не только регионального уровня, но и международного. Также благодаря ходатайству Клавдии Павловны Белобородовой, мастерицам Е. И. Алексеевой, А. П. Надеиной, М. К. Охлопковой и А. Н. Казаровой были присвоены звания «Членов Союза художников России».

Начиная с 1960-х гг. сотрудниками музея в основном приобретались предметы хозяйственно-бытового назначения, изготовленные из традиционных материалов: дерева, бересты, рыбьей кожи. Коллекция интенсивно пополнялась и предметами одежды и обуви — тапочками, торбасами, перчатками из ровдуги, украшенными национальным орнаментом в технике вышивки цветными нитями-мулине. Негидальская коллекция изобиловала произведениями декоративно-прикладного искусства в основном владимировских мастериц, выполненными из ровдуги, меха и кожи: декоративные коврики-панно, комаланы, сумочки для хранения предметов рукоделия и др. В гораздо меньшем количестве были представлены в коллекции предметы основных видов традиционной хозяйственной деятельности аборигенов-негидальцев — рыболовного и охотничьего промысла. В коллекции в единственном числе имелись: острога, рыболовный крючок, сумка для рыболовных принадлежностей, выполненная из ровдуги, а также ножны трех видов для охотничьих ножей.

С 2006 г. автором статьи начинается пополнение негидальской коллекции предметами не только вышеперечисленного назначения, но и крупногабаритными, а



Рукавицы (*кoкoлo*). Материал: ровдуга, мех белки, зайца. Техника: вышивка, ручная работа.
Автор: Е.И.Алексеева. Хабаровский край. ХКМ КП 6955/Э-375 а,б



Ковер (*ситкитун*). Материал: мех собаки, лисы, ондатры, медведя, шкурки уток, х/б ткань.
Техника: шитье, ручная работа. Автор: А.П. Надеина. Хабаровский край. ХКМ КП 10214/1

именно — традиционными средствами передвижения: берестяной лодкой-оморочкой с веслами, нартами, охотничьими лыжами-голицами и лыжами, подклеенными камусом. Доставлялась коллекция в музей в несколько этапов, как в летние, так и в зимний период. Крупногабаритные предметы можно было доставить только по зимней дороге, по Амгуни. Большое содействие в доставке экспонатов оказала районная администрация села им. П. Осипенко, а также откликнулись местные предприниматели, которые на личном грузовом транспорте доставили ценные экспонаты в музей.

В результате экспедиционно-полевых сборов 2006–2007 гг. музейная коллекция пополнилась 53 предметами. Таким образом, учитывая наличие парных предметов и переданных в дар музею негидальцами реликвий своих семейных архивов, негидальская коллекция, пополнившись документами (почетными грамотами, дипломами, фотографиями), к 2008 г. увеличилась до 117 экспонатов, отражающих разнообразные стороны негидальской культуры. В том же году началась работа по пересмотру, дополнению и научному атрибутированию негидальской коллекции, созданию рабочего варианта каталога в электронном виде. Параллельно проводилось фотографирование каждого предмета, а по необходимости и оцифровка старых фотографий. На протяжении 2008–2010 гг. автором статьи было совершено восемь выездов в район компактного проживания негидальцев для уточнения и сбора научной информации, которая впоследствии вошла в каталог негидальской коллекции, в основном по национальной терминологии, а также фото-, видео- и аудиофиксации традиционной бытовой хозяйственной деятельности и национальной культуры. Результаты экспедиционно-полевой деятельности нашли отражение и в поступлении в архив музея материалов на цифровых носителях — коллекции из семи дисков, на которых зафиксированы разнообразные сюжеты из жизни амгуньских негидальцев, уникальные формы их традиционной этнической культуры. На пяти носителях (CD) представлены фотоматериалы — 360 фотографий, снятых в период 2006–2009 гг., и два носителя (DVD) с записью видеосюжетов, снятых в июле 2007 г. и в сентябре 2009 г. Впоследствии на основе полевых экспедиционных материалов был создан фильм-презентация о национальной культуре негидальцев [4].

В 2010 г. автором данной статьи было завершено исследование и научная атрибуция негидальской коллекции, хранящейся в Хабаровском краевом музее им. Н. И. Гродекова. В результате музейной и экспедиционно-полевой работы был подготовлен к печати труд, получивший название «Негидальская коллекция Хабаровского краевого музея им. Н. И. Гродекова: Каталог» [2] (далее — «Каталог»).

«Каталог» состоит из восьми разделов, в которых дается описание основных этнокультурных особенностей негидальцев, процесса сбора и атрибуции музейных экспонатов, отражающих хозяйственно-бытовую жизнь и традиционную культуру этноса.

В процессе работы над изданием рамки «Каталога» были расширены представлением документального и фотоматериала полевых экспедиционных исследований автора статьи о национальных мастерах разных лет, создавших представленные предметы,

которые впоследствии стали экспонатами коллекции (даты их жизни и основные этапы творческого пути, участие в региональных и зарубежных выставках, процесс передачи опыта подрастающему поколению). При этом в научный оборот вводятся новые этнографические материалы, собранные автором в экспедициях более раннего периода, начиная с 1997 г.

Не менее важной частью «Каталога» являются его приложения: национальный терминологический словарь, ориентированный не только на алфавитную, но и на классификацию по видам деятельности, список информантов, библиография, список сокращений. Введение раздела, посвященного основным этапам жизни и научной деятельности исследователей негидальской культуры, позволяет использовать «Каталог» не только в рамках музейной деятельности, но и в качестве учебно-методического пособия при работе со студентами, изучающими этнографию коренных дальневосточных этносов.

Долгая, кропотливая работа по сбору коллекции не одним поколением сотрудников музея, бескорыстная помощь самих представителей негидальского этноса — народных мастериц, знатоков и носителей национального языка и фольклора, а также многих неравнодушных, любящих свою национальную культуру жителей сел Владимировка и им. П. Осипенко, отнесшихся с пониманием и открывших свои семейные архивы, — превратили «Каталог» в нечто большее, чем обычный справочник-путеводитель по негидальской коллекции ХКМ им. Н. И. Гродекова. В связи с этим хотелось бы верить, что в век стремительного развития информационных технологий и оперативного доступа к информации, последняя была бы более полно и объективно представлена на сайте музея.

Очень важно, чтобы данный «Каталог» дошел в полном объеме и до самих негидальцев, в этнической среде которых в последние годы заметен активный рост самосознания и желания возродить лучшие стороны своей национальной культуры. На сегодняшний день у негидальцев, проживающих в сс. Владимировка и П. Осипенко Хабаровского края, данного издания нет, а имеется другое, куда каталог негидальской коллекции ХКМ им. Н. И. Гродекова вошел в сокращенном варианте [1].

Литература

1. *Лебедева В. В.* Негидальцы. Материалы к изучению культуры этноса XIX – начала XXI вв. Владивосток: Дальнаука, 2011. 160 с., ил.
2. Негидальская коллекция Хабаровского краевого музея им. Н. И. Гродекова. Каталог. Автор-составитель: В. В. Лебедева. Хабаровск: Хабаровский краевой музей им. Н. И. Гродекова., 2011. 128 с., ил.
3. *Хасанова М. М., Певнов А. М.* Мифы и сказки негидальцев / Предисл. Т. Цумагари. Киото: Nakanischi Pr. CO., Ltd, 2003. 297 с.
4. Негидальцы. История и культура. Фильм-презентация. Авторы: В. Лебедева, А. Дугин. Хабаровск, 2010 (URL: http://www.youtube.com/watch?v=66ufXsAWc_4).

Сокращения

ХКМ — Хабаровский краевой музей

ВАРИАНТЫ РЕКОНСТРУКЦИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ ОБЪЕКТОВ И ТРАДИЦИЙ В МУЗЕЯХ ПОД ОТКРЫТЫМ НЕБОМ КУЗБАССА

Первые этнографические экспозиции выставочного типа были созданы в Новокузнецком краеведческом музее его основателем Дмитрием Ярославцевым на основе случайных сборов 1910–20 гг. у шорцев. Большая же часть его коллекции предметов охотничьего промысла и быта была отправлена в 1922 г. в Москву на Выставку достижений народного хозяйства и там исчезла. В дальнейшем коллекция шорских этнографических предметов для выставки в музей поступила от начальника Управления Южкузбаслага Г. С. Бlynского, от личных сборов художника музея К. Е. Евреинова (1930-е гг.), научных сотрудников музея Д. Д. Белошицкого (1950-е гг.) и Ю. В. Ширина (1980–90-е гг.). Этнографическая экспозиция в виде диорам и витрин не менялась многие годы, и только с 2012 г. началась многолетняя модернизация экспозиций.

В 1950–60-е гг. подобные экспозиции выставочного типа в виде витрин и диорам с подлинными предметами быта и культа аборигенов Притомья — шорцев и телеутов были созданы в Кемеровском и Гурьевском краеведческих музеях. Наиболее удачным представлением этнографического материала можно назвать диорамный комплекс Музея археологии, этнографии и экологии Сибири КемГУ (1990–2000 гг.), Музея этнографии и природы Горной Шории в г. Таштаголе (1990-е гг.). В то же время массовый сбор коллекций для музеев и выставок привел к «вымыванию» традиционных предметов быта и культуры, особенно сельских жителей. Традиция же воспроизводства традиционного предметного комплекса ими была утрачена еще 1960–80-х гг. и, несмотря на усилия муниципальных властей и ассоциаций шорского и телеутского народов, так и не возродилась. Для проведения праздничных мероприятий используются «творчески» восстановленные и не всегда соответствующие традиции элементы одежды, украшений, предметы быта и религиозного культа.

Новые формы сохранения этнокультурного наследия в местах компактного проживания аборигенов Притомья были разработаны этнографами КемГУ после создания с конца 1980-х гг. нескольких музеев под открытым небом по программе «Культура Кузбасса». Первым стал комплексный музей-заповедник «Томская писаница», организованный археологом А. И. Мартыновым и этнографом В. М. Кимеевым в 1988 г. Для проектирования экспозиций были привлечены высокопрофессиональные архитекторы из г. Москвы (А. Г. Афанасьев) и г. Новокузнецка (В. Н. Усольцев). Кроме музеефицированного памятника наскального искусства — Томской писаницы, из подлинных, вывезенных из Горной Шории жилых и хозяйственных построек начала XX в., в схожем

ландшафте заповедника был смоделирован после реставрации этнографический комплекс, получивший название «Шорский улус Кезек». Постройки были срублены бригадой русских плотников и по русской технологии, но при участии местных шорцев. Реставрация производилась профессиональными плотниками по проекту детальной планировки всего комплекса, а также по рабочим архитектурным проектам, выполненным архитектором В. Н. Усолицевым, производившим в процессе работ авторский надзор. Основу комплекса составил дом-одноклеть Марфы Кискорой с самцовой желобовой крышей, глинобитной русской печью и полностью восстановленным интерьером из мебели, приобретенной вместе с домом. В состав усадьбы вошли также летняя кухня, двухярусный амбар, кузница, где также восстановлены интерьеры и добавлены выставки орудий труда и предметов быта. Кроме этого реконструированы: баня, свинарник, шаманский каркасный шалаш, крытый берестой, и бревенчатая юрта, кладбище с надмогильными сооружениями и детскими захоронениями на деревьях.

В дальнейшем по заказу областных и местных властей за 20 лет в 1990–2010 гг. при активном участии творческого коллектива архитекторов, археологов, этнографов, плотников-реставраторов и представителей национально-политических элит после научных изысканий были спроектированы и частично созданы семь национальных экомузеев народов Притомья, три из которых — шорский «Тазгол», телеутский «Чолкой», тюльберский «Тюльберский городок» — в настоящее время успешно действуют и развиваются. В 2011 г. предложен проект комплексного музея-заповедника Горной Шории — «Трехречь» — в п. Усть-Кабырза Таштагольского района, создание которого, к сожалению, началось по другой, авантюрной схеме.

В таких экомузеях Притомья, как «Тюльберский городок» и «Тазгол», а также в музее-заповеднике «Томская писаница» отработывается методика сохранения и музеефикации природной и культурной среды как взаимосвязанных частей единого целого в рамках концепции экомузея. Одновременно создаются условия саморегуляции социальных отношений, сохранения и передачи национальных традиций, формирования экологической культуры населения Притомья на основе изучения исторического опыта и современных научных знаний. Результаты таких исследований позволили перейти совместно с местными жителями к практическим мероприятиям по охране историко-культурного и природного наследия народов Кузбасса и превращению музеев в национально-культурные, учебно-научные и природно-рекреационные центры [1].

Основой экспозиции под открытым небом экомузея «Тазгол» площадью 5 га является комплекс памятников наследия как шорского, так и русского населения в характерном для этих мест этнокультурном ландшафте. Территория экомузея включает несколько экспозиционных комплексов.

а) На верхней второй надпойменной террасе р. Мрассу:

1. Реконструкция подлинного археологического памятника — погребения кыргызского воина на могильнике «Кайчак», реконструкция каменного изваяния предка в оградке.

2. Реконструкция охотничье-промыслового стана, срубленная в кедряче местным жителем В. Карпушкиным по образцу своего охотничьего стана, существовавшего в районе кедровников по р. Малая Суета. Он состоит из навеса из полубревен со станком *набрык* для размалывания кедровых шишек, каркасного балагана *одаг* из колотых бревен, срубного *лабаз* на высоких столбах, бревенчатой эстакады для погрузки мешков с орехом на вьючных лошадей. Здесь же на поляне срублена охотничья избушка с нарами и очагом из двух приставленных к стене плах, обмазанных глиной.

3. Реконструкция поселения средневековых металлургов (раскопанного археологом Ю. В. Шириным в урочище «Сайлогол» на р. Мрассу), выполненная археологом А. М. Зиняковым на поляне экомузeya.

4. Подлинная усадьба местного жителя — плотника Иванова — с домом, амбарами с интерьером и баней.

б) На нижней надпойменной террасе в устье р. Анзас:

1. Комплекс построек конца XIX в. бывшего миссионерского стана Мрасского отделения Алтайской духовной православной миссии с подлинными домами миссионера и псаломщика, церковно-приходской школой и двухярусным амбаром.

2. Усадьба торговца «пай Степана» с подлинным домом и амбаром начала XX в., дополненными реконструкциями хозпостроек.

в) Селитебная часть существующего с начала XVIII в. таежного улуса Усть-Анзас, с традиционной трассировкой улиц, домами и хозпостройками XX в., а также огородами. В конце улуса по ручью Шимтилыгол, а также в русле р. Анзас в центре улуса сохранились отвалы бывшего золотого прииска, существовавшего здесь с начала XX в. Сохраняется торговая функция бывшей ярмарочной площади, где сейчас расположены магазины и склад.

г) Этнографическая экспозиция дополнена на поляне верхней террасы реконструкциями построек бывшего шорского улуса Тазгол: традиционное каркасное жилище *одаг*, каркасный амбарчик *анмар* и хозяйственный лабаз *тастак*. Творческим порывом солистов фольклорного ансамбля «Чылтыс» из г. Таштагол в 2008 г. на этой поляне рядом с улусом были сооружены культовые сооружения из плитняка наподобие монгольских *обо*, деревянный столб-коновязь *сарчын* по подобию хакасских. Есть на опушке поляны и священная береза с подвязанными ленточками *ялама*. Внизу по склону поляны у т. н. «Дерева любви» — двух сросшихся стволами пихт — установлен памятник из мраморной крошки с выбитыми именами участников экспедиции таштагольского Музея этнографии и природы Горной Шории. Ежегодно летом на поляне проводятся шаманские камлания и неотенгрианские обряды, поставленные по сценарию и при непосредственном участии таштагольского фольклорного коллектива «Чылтыс». Сами местные жители таких обрядов не проводят, а приходят сюда только во время праздников по случаю юбилеев поселка Усть-Анзас, организованных властями Шерегешского сельского поселения и г. Таштагола.

Экспозиции под открытым небом телеутского экомузея «Чолкой» первоначально проектировались в поросшей ивняком пойме р. Бачат, в центральной части с. Беково Беловского района. Организация экомузея целиком опиралась на традиционные представления о жизни и культурном наследии телеутов, что позволило разработать научную концепцию с учетом интересов местных жителей, а затем и населения всего района. Центральную часть экомузея планировалось реконструировать в пойме р. Бачат. Однако создание экспозиций началось по другому варианту, предложенному директором историко-этнографического музея «Чолкой» В. И. Челухоевым.

В 1998–2000 гг. в местном СДК было создано несколько совмещенных экспозиционных залов с художественными росписями и диорамами: этноэкология телеутов, древности «телеутской земли», традиционный быт и искусство телеутов, обряды и обычаи телеутов, выставка декоративно-прикладного искусства, зал современной истории. В 2004–2005 гг. директором музея на площади у Дома культуры по своим «проектам» и силами местных плотников были реконструированы несколько построек: деревянная дозорная башня из калиброванных бревен, конусообразная алтайская юрта *аланчик*, плетеная полуземлянка, срубные изба и баня, срубная восьмиугольная юрта из полубревен. Последняя постройка, оборудованная традиционным интерьером, используется директором для приема и угощения гостей и обрядовых сцен.

В селитебной части села Беково сохраняются подлинные объекты: реставрированная местным приходом без проекта кирпичная Пантелеймоновская церковь конца XIX в. с кирпичной церковно-приходской школой и несколько деревянных жилых домов исторической застройки по ул. Набережной, которые не используются для экскурсий.

Основой несостоявшегося татарского экомузея «Калмаки» площадью 10 га, по проекту должна была стать историческая часть п. Юрты-Константиновы Яшкинского района, представленная комплексом архитектурно-этнографических памятников, средневековым поселением и курганами на террасе Томской Курьи. Название экомузей получил по аналогии с самоназванием местной этнографической группы сибирских татар — «калмаки», слившихся в настоящее время с татарами-мусульманами.

Несмотря на то, что проект разрабатывался при непосредственном участии местных жителей, прошел экспертизу и согласование с местными органами власти, реализован он не был. Руководителю фольклорного ансамбля «Дуслык» (Дружба) удалось создать из собранных экспонатов небольшую выставочную экспозицию в одной из комнат местного клуба. Продолжают разрушаться памятники архитектуры: деревянное здание бывшей мечети, деревянная двухэтажная изба-связь — бывшая мусульманская школа-медресе (ныне жилой дом), несколько других жилых домов XIX – начала XX в., сохранившихся в центре поселка.

Вряд ли будут реализованы проекты экомузеев «Ишим» на Московском тракте и «Брюханово» на Томско-Кузнецком тракте. Сохранившиеся здесь каменные и деревянные постройки культовой и народной архитектуры быстро разрушаются и никем не

охраняются. Только в центре с. Красного (бывшее село Брюханово) в двухэтажном доме-крестовике сельского купца Пьянкова в начале 1990-х гг. без подобающей научной концепции и ТЭПа создан «Музей истории крестьянского быта» с витринами, диорамами и фондохранилищем. Рядом, на центральной площади, находится действующая, отреставрированная стараниями клириков Кемеровской и Новокузнецкой епархии каменная Троицкая церковь, которая, как и в Беково, не используется сотрудниками музея для экскурсий редким посетителям.

Этнографическая экспозиция в экомузее «Тюльберский городок» представлена в интерьере реконструированной «Казачьей караульной избы», «Георгиевской угловой башне» и выставочном павильоне подлинными предметами быта русских старожилов, шорцев и телеутов.

Литература

1. *Кимеев В. М.* Экомузеи Притомья в постиндустриальном обществе: Генезис, архитектоника, функции. Томск, 2008. 452 с.

МУЗЕЙ ВЕПСКОЙ КУЛЬТУРЫ И БЫТА «ВЕПССКАЯ ИЗБА» («VEPSOIDEN PERT'»)

Музей, основанный как частное собрание, находится в вепсской деревне Ладва (Васильевская) Подпорожского района Ленинградской области, в 50 км от центра волости — села Винницы, в 400 км от Санкт-Петербурга. Музей развивается и поддерживается на средства частных лиц и не имеет постоянного штата сотрудников. Открытая в 2003 г. экспозиция музея в частном доме в д. Ладва в 2008 г. была перевезена в дом В. А. Кипрушкина, где она была по-новому организована и расширена. Интерьерная экспозиция в помещении жилого дома в 2009–2010 гг. была дополнена обширной экспозицией под открытым небом, расположенной вокруг этого дома. Экспозиционный комплекс «Вепсская изба» расположен рядом с единственной в этом районе часовней и таким образом сегодня представляет собой полноценный эко-музей под открытым небом.

Посещение организуется по предварительной договоренности. Ежегодно музей посещает более 500 человек, среди которых основную часть составляют туристы и местные жители окрестных деревень и поселков; регулярно в музее организуются экскурсии для школьников.

Музей сформирован на основе частной коллекции кандидата исторических наук, старшего научного сотрудника отдела этнографии восточных славян и народов европейской России Музея Антропологии и Этнографии имени Петра Великого («Кунсткамера») РАН А. Е. Финченко. Активный сбор коллекции проводился в конце 1980-х – начале 2000 гг. Основу собрания составляют более 3000 экспонатов, собранных у оятских вепсов на территории Подпорожского района Ленинградской области. Сегодня коллекция пополняется как за счет целенаправленных сборов, так и за счет подарков местных жителей.

Собрание музея представляет полный предметный диапазон традиционной культуры оятских вепсов второй половины XVII – середины XX в.: комплекс обстановки жилого дома и хозяйственных построек, мебель, одежда, обувь, вышивка и ткачество, утварь, бытовые профессиональные инструменты, музыкальные инструменты, предметы религиозной и магической практики, а также вышивной, ткацкий, обувной, бондарный, плотницкий, столярный, рыболовный, охотничий, банный, пищевой предметные комплексы. Важной частью собрания является коллекция документов и фотоматериалов по истории района и биографиям ее жителей.

Достоинством коллекции является ее комплексность и полнота.

В собрании имеются предметы, уникальные по своей культурно-исторической значимости и не встречающиеся в собраниях этнографических музеев. К числу таких

безусловных шедевров относятся: свадебный стул невесты второй половины XVIII в., свадебная вязаная крючком нижняя рубаша невесты второй половины XIX в., женский праздничный костюм второй половины XIX в., свадебные вышитые полотенца с антропоморфными и зооморфными сюжетами, братина из капа второй половины XVII в., предметы вепского колдовства, фотопортреты оятских вепсов конца XIX – начала XX в.

Среди последних значительных приобретений выделяется охотничье-рыболовный комплекс предметов второй половины XIX в.

Экспозиция музея занимает деревянный дом площадью 113 кв. м постройки 1924 г., два амбара постройки первой трети XX в.; охотничье-рыболовное зимовье постройки начала XX в. Часть экспозиции размещена под открытым небом. Создавая музей, его организатор стремился воссоздать на экспозиции внутреннюю обстановку дома семьи оятских вепсов и особенности устройства крестьянского двора. Жилой и хозяйственный комплексы дополняются стоящим на территории музея охотничье-рыболовным зимовьем. У посетителей складывается впечатление, что они пришли в гости в живой дом. Это полностью интерактивная экспозиция, где можно посидеть за праздничным столом, накрытым к свадьбе, примерить костюмы под звуки патефона, попробовать ткать на ткацком станке, покачать люльки и подержать кухонную утварь и любые другие предметы.

Музей вепской культуры и быта «Вепсская изба» («Vepsoiden Pert'») — единственный в своем роде, наиболее полно демонстрирующий быт и культуру оятских вепсов в их же среде. Это самый большой и самый известный музей в Подпорожском районе Ленинградской области. Собрание музея экспонировалось на временных выставках в музеях Санкт-Петербурга (2009), на его основе была создана выставка «Вепсы» для Музейного Центра Ваприйки (Тампере, Финляндия, 2006). На основе музея были сняты документальные фильмы «Древо жизни» (Кинокомпания Этнос, 2004 г.), «Межозерье» (Леннаучфильм, 2007 г.), «Вепсский завет» (АТК-студио, 2009 г.), а также репортажи НТВ, ТВЦ, 5 канала, канала 100.

Кинокомпанией «Студия этнографического фильма» в 2011 г. был снят документальный фильм «Музей Вепсская изба», занявший второе место и получивший диплом и статуэтку «Серебряная ветвь» в номинации «Лица России» на втором Всероссийском фестивале туристического кино «Свидание с Россией» г. Екатеринбург.

На базе музея проводятся учебные практики студентов различных вузов Санкт-Петербурга, Москвы и Петрозаводска.

Музей представляет памятники традиционной культуры вепсов в среде их собственного происхождения и бытования, а не изолируя от этой среды, как обычно происходит с музейными коллекциями. Коллекции музея образуют единый живой комплекс вместе с окружающей природной и культурной средой и воспринимаются как своеобразная часть современной культуры вепсов. Такое контекстное представление коллекции на экспозиции, а музея — в деревне Ладва позволяют сформировать у посетителя представление

о культуре вепсов как живой части современности. Музей вепской культуры и быта «Вепсская изба», расположенный в одной из самых отдаленных и малочисленных деревень Ленинградской области, способствует самим фактом своего существования сохранению не только материального, но и нематериального культурного наследия местного населения, формированию и развитию его национального самосознания. Это особенно актуально в современных условиях, когда закрываются и перестают финансироваться культурные центры и организации, занимавшиеся различными аспектами сохранения вепской культуры в районных центрах. Самое ценное в этом музее — его посетители. Они главные хранители музея. Сюда приезжают специалисты и экспедиции, приходят школьники и туристы, но главное, что самые частые гости здесь — это местные жители. Ведь музей рассказывает об их жизни и судьбе, поэтому с годами он стал своеобразным воплощением коллективной памяти и воспринимается местным населением очень лично и одухотворенно — как семейный альбом. История этого музея часто рассказывается как судьба человека. Музей, соединяющий людей и культуры сквозь пропасть времен, оберегает от забвения имена, судьбы, события. В нем соединяется воедино то, что было утеряно и ушло безвозвратно, что рассыпалось фрагментами в памяти людей и забытых вещах. Именно в музее все это удастся охватить мыслью, памятью живущих рядом людей и передать в будущее. А это и есть сохранение культуры.

Перспективы развития музея связаны с двумя проектами, которые планируется осуществить в 2013–2014 гг.:

- проект строительства кузницы и мельницы с соответствующими им комплексами памятников традиционной культуры;
- продолжение проекта озвучивания экспозиции музея с помощью звуков и шумов, характерных для данного вида интерьеров и помещений, которые могут стать полноценными экспонатами музея наряду с предметами, а также создание аудио- и видеосопровождения для экспозиции музея, поясняющего посетителям назначение экспонатов и их комплексов.

Данные проекты помогут не только расширить тематику музея, но и усилить его эмоциональную и интерпретационную составляющую.

Намечены также планы по документации и оцифровке коллекций с перспективой создания их электронной базы данных, обсуждаются возможности создания музейного сайта на русском, вепском и английском языках.



Общий вид музея



Амбары и охотничье зимовье



Интерьеры жилой комнаты

ПОТЕНЦИАЛ МУЗЕЙНОГО ПРЕДМЕТА В ЭТНОГРАФИЧЕСКИХ РЕКОНСТРУКЦИЯХ

Этнографическое познание представляет собой взаимоотношение исследователя с этнографическим фактом. Являясь частью действительности, ее факт существует до появления исследователя в поле, но преобразуется в факт науки, т. е. этнографический факт, благодаря исследователю-полевику. Разумеется, какая-то часть фактов науки может и не иметь предшественников в виде фактов действительности, как естественно предположение, что полевая работа, т. е. превращение факта действительности в факт науки, не прекращается с выходом исследователя из среды полевой деятельности. Очевидно, граница завершения полевой работы лежит не там, где, по мнению исследователя, он выходит из нее, а там, где факт действительности превращается в факт науки.

В данном случае, мы не рассматриваем положение, когда этнографический факт в своем пост-полевом бытии является только фактом науки, как текст, содержащий суждение о факте, которым является любое письменное изложение — от полевых записей до научного издания. Не рассматриваются также письменные тексты, возникшие в изучаемой культуре до появления в ней наблюдателя-исследователя, остающиеся фактом действительности и после их изъятия из среды бытования. Внимание обращается на факты науки, к которым продолжают относиться как к фактам действительности в силу их реальности и объективности. Последнее свойство понимается как независимость от любого исследователя, включая и того, который создал данный факт науки. К такой категории относятся все объекты, материальные (вещи) и со свойствами материальности (носители невербальной информации, например, фотографии), перемещенные из среды бытования в среду хранения. Отчетливо выраженной средой профессионального хранения предметов, изъятых из культурно-исторической действительности, являются музеи. Обращаясь к логике системно-экологического подхода, следует отметить, что перемещаемые в музей предметы меняют среду существования, превращаясь затем в объект манипуляции, целью которой является сохранение в предметах (и, что более важно, посредством предметов) свойств действительности, отмеченных исследователем в поле, или планируемое отклонение от свойств действительности. Это позволяет рассматривать все действия, производимые над музейными предметами, за исключением хранительской работы, как реконструкцию — действие в поле растяжимой адекватности.

В настоящее время можно говорить о сложившейся среди музеологов позиции, отчасти персонифицированной, представляющей музей как институт обращения с измененной действительностью, как очаг создания вторичных моделей культуры и обраще-

ния с ними. В данном аспекте существует эмпирическое своеобразие музеев с этнографическим материалом.

Реконструкция выступает как базовая функция, имманентная музею. Причинами реконструкции являются, очевидно, как стремление сократить разрыв в преемственности между первичной и вторичной формами культуры, возникающий в процессе музеефикации, так и общественный заказ на модельное творчество в публичной деятельности музея.

Причинами разрыва в цепи преемственности «действительность – музейная среда» называются:

- концентрация в музее иных по сравнению с обыденным миром свойств; в музее качества прекрасного и удивительного представлены шире, чем в жизни;

- проявление музификаторского типа деятельности, когда отбирается только часть реалий действительности; отобранный набор может быть как случайным, так и преднамеренным;

- придание отобранным предметам более высокого «культурного» статуса по сравнению с аналогичными, не ставшими объектом комплектования;

- повышение семиотического статуса вещи относительно ее роли в культуре происхождения; перемещение культурно-бытового предмета в этнографический музей придает ему свойство этничности; музей в принципе ориентирован на поиск семиофоров в культуре;

- ирреальность музейного мира; по выражению Н. Ф. Федорова, «музей — с одной стороны, последний остаток культа предков... с другой стороны, произведение ученого и интеллигентного классов» [12, с. 590];

- при общей парадигме компенсации музеями разрывов в культурной традиции и отчасти разрыва между потребностями общества и реально производимой предметной средой [1], музей, тем не менее, сам создает такой разрыв в поиске типичных, устоявшихся, наиболее выразительных предметов культуры (а этнографический музей — и архаических ее элементов), что вносит в культуру современности диахронический разрыв.

- превращение предметов реального мира в документальные средства социальной информации;

- проявление архивации — превращение внешнего объекта (его можно назвать полевым, если не трактовать данный термин строго) во внутренний, являющийся предметом хранения. С того момента, когда вещи начинают использовать не по назначению, их называют культурными ценностями [2, с. 117].

Из всего этого следует, что на стадии формирования музейного предмета/коллекции задача копирования действительности только декларируется, или же отдельно ставится задача сбора информации о ней. В практике этнографического музея происходит описание действительности при фиксации в поле широкого контекста культуры и при включении данного описания в музейные документы. В дальнейшем данная информация используется для формирования кода реконструкции.

Являясь общественным институтом, музей не имеет цели прямого отражения действительности. Сейчас музеи рассматриваются как инструменты синтеза культурных текстов и создания гипертекстов на основе комплекса создающихся в нем знаковых систем [8, с. 262], среди которых допускается и система собственного языка, использующего в качестве лексемы музейный экспонат [11]. Также утверждается, что дефиниция музея — вариант экстраполяции способов современного мышления на явления прошлого [5, с. 9], а функция музея — предписание, обучение исторической памяти, что презентуемой группе приписывается ее характер — этнический, национальный, региональный, политический и т. д. [13]. Следовательно, создаваемый в музее аналог действительности является не целью, а инструментом, и этим объясняется фундаментальность реконструкции в музеях.

Музейный предмет двояк, как заместитель определенной объективной реальности, и как заместитель некоторых идеальных конструкций [9, с. 29]. Помимо материальной ценности экспонат наделяется особой значимостью, что роднит его с предметом сакральным. Любая коллекция визуализирует и опредмечивает идеальные сущности, «...музейная целостность — это не живая реальная целостность культуры, это целостность, созданная преднамеренно, с позиций иной культурной ситуации и ее задач» [4].

Данная целостность создается серией предметов, только вся серия в целом может породить смыслы, соотносимые с некой внешней парадигмой. Типичным способом создания серий являются каталогизация и экспозиционное конструирование. В части музеев, например, в этнографических и мемориальных, для этого используется сохраненная информация о действительности, что позволяет отнести такой вид работы к реконструкционным методикам. В процессе движения музейного предмета к экспонату оформляются оба вида знака в музейном предмете: знак-индекс, присущий самому предмету, и знак-сигнал, приданный ему в музее [1, с. 18–23]. Суть этнографической экспозиции состоит в том, что дозируется присутствие в сигнале индекса, а это также относится к реконструкционным методикам.

Экспозиции музея представляют собой особые художественно-научные реальности, благодаря которым предстает утраченная действительность и вводится в научный оборот особая ценностно-ориентированная информация [7]. Экспозиции создают образы, опирающиеся не столько на музейные предметы как таковые, сколько на ассоциирующиеся с ними глубинные архетипы сознания [10]. Экспозиционное творчество является ничем иным, как средовым творчеством [6, 8]. Наличие предмета создает язык экспозиции, создает ее герменевтику, противопоставленную предзнанию посетителя, а собрание музейных экспонатов используется в качестве культурно-образовательного фактора [3]. Все выставочные комплексы строятся на принципах конгруэнтности, при этом допускается, что создаваемый в выставочной работе комплекс семиозисов может выйти за пределы аналогии. Отмеченные свойства акцентируются в этнографических экспозициях.

Этнографический музей представляет собой собрание фактов этнографической науки, соединенных с носителями информации в виде вещей, образных композиций или

текстов. Носителям приданы свойства документов и одновременно фактов культуры. В экспозиционном комплексе происходит то, что противоположно источниковедческой аналитике — здесь не разделяются, а сливаются факты действительности, науки, историографии, идеологии и, может быть, другие историко-социальные факты.

Одна из проблем создания этнографической экспозиции лежит в ее комплексности, когда стоит выбор, как реконструировать комплекс любого уровня — по имеющемуся описанию его структуры, подготовленному в поле и являющемуся единичным по отношению к множеству аналогичных, но различающихся во временном или пространственном смысле; или по синтезированному из многих источников сценарию, адресованному к идеальной сущности (типу, обычаю, традиции, этнической норме, исторической тенденции и т. д.).

Проблема реконструкции в экспозициях этнографического музея имеет привычный характер, когда она осуществляется в рамках традиционной (конец XIX – начало XX в.) или современной этнографии. Однако музей (как, например, Российский этнографический музей) начинает получать запросы на трактовку объектов традиционной этнографии исходя из этнографических реалий более раннего времени (проекты «Другая Иберия», «этнография на трассе Великого Шелкового пути»), когда возникает потребность в развитии реконструкции традиции как метода теоретической этнографии.

Литература

1. Беззубова О. В. Некоторые аспекты теоретического осмысления музея как феномена культуры // Триумф музея. СПб., 2005. С. 6–27.
2. Галкина Е. Л. Этнографические источники в музее: Проблемы интерпретации. М., 1998. 164 с.
3. Долак Я. Музейная экспозиция — музейная коммуникация // Вопросы музеологии. 2010. № 1. С. 106–117.
4. Гафанова Ю. В. Музей: «кладбище вещей» или «встреча с подлинностью бытия»? // Философия XX века: Школы и концепции. СПб., 2001. С. 58–59.
5. Климов Л. А. Воображение как припоминание: Феномен прошлого в литературном музее // Вопросы музеологии. 2010. № 1. С. 9–19.
6. Майстровская М. Музейная экспозиция: Тенденции развития // Теоретические аспекты современных тенденций в музейной экспозиции. М., 1997. С. 6–22.
7. Мастеница Е. Н. Аксиология музейного предмета // Ценности и оценки: Проблемы философии и науки: Сб. науч. статей. Вып. 3. Смоленск, 2007. С. 69–74.
8. Мастеница Е. Н. Миссия музея в ракурсе проблем межкультурной коммуникации // Современные проблемы межкультурных коммуникаций. Вып. 4. СПб., 2010. С. 256–262.
9. Никишин Н. Музейные средства: знаки и символы // Теоретические аспекты современных... С. 23–33.
10. Поляков Т. Н. Образно-сюжетный метод в системе взаимосвязей традиционных методов построения экспозиций // Проблемы культурной коммуникации в музейной деятельности. М., 1989. С. 35–84.
11. Пиеничная С. В. «Музейный язык» и феномен музея // В диапазоне гуманитарного знания: Сборник к 80-летию профессора М. С. Кагана. СПб., 2001. С. 233–242.
12. Федоров Н. С. Сочинения. М.: Мысль, 1982. 709 с.
13. Шнирельман В. А. Музей и конструирование социальной памяти: Культурологический подход // Этнографическое обозрение. 2010. № 4. С. 8–26.

О НЕКОТОРЫХ МОТИВАХ АВСТРАЛИЙСКОЙ МИФОЛОГИИ (В РАМКАХ МОДЕЛИ «ПОЛЕ И КАБИНЕТ»)

В этнографии при постановке проблемы «поле и кабинет» в режиме умолчания возникает и другая проблема — «фольклор и этнография», или, скорее, «этнография и фольклор». Обычно связь между этими структурами не замечается или игнорируется, но это не отменяет факта их близкого родства, которое заключается в том, что в обоих случаях решается задача определения предметной области этнографии. Мы будем исходить из предположения, что фольклор находится в поле действия этнографии.

В некоторых отношениях разделение «поле и кабинет» эквивалентно разделению «этнография и этнология». С внешней — неэтнографической — точки зрения, термин «этнография» предполагает *чисто* эмпирическое исследование, тогда как термин «этнология» трактуется в значении формы теоретического знания. Результатом подобного противопоставления становится утверждение (по правилу перераспределения значений в естественном языке) о существовании двух самостоятельных научных дисциплин, отражающих два уровня исследования — более низкий и более высокий¹.

С внутренней — этнографической — точки зрения, термины «этнография» и «этнология» выглядят как синонимы на том очевидном основании, что *описание уже содержит в себе изучение*. Однако если эта истина (пароль, по которому этнографы узнают друг друга) настолько очевидна, почему сторонники первого положения так упорно отказываются ее принимать? Что дает им право на это?

Само утверждение «описание уже содержит в себе изучение» требует анализа. Что такое описание, что такое изучение и как возможно, что описание содержит в себе изучение? Описание — это фиксация, сохранение, получение образцов, а изучение — это сравнение полученных образцов. Сразу же возникает другой вопрос: образцов *чего*?

В этой ситуации во главе угла оказывается не понятие метода, а понятие предмета исследования этнографии. Мы пока оставляем в стороне разбор логической структуры проблемы «этнография и этнология» — проблемы, обнаруживающей вполне уловимое сходство с парадоксом «курица и яйцо». На данном этапе достаточно помнить, что именно в контексте описания отдельных культур (например, в названиях монографий) термин «этнография» выступает синонимом термина «традиционная культура», абсолютно точно указывающего на предмет этнографии.

¹ На страницах настоящей статьи мы временно исключаем из рассмотрения вопрос об антропологии в роли третьей альтернативы.

До самого конца первого десятилетия XXI в. понятие «предмет исследования» явно не было главным инструментом анализа проблемы «фольклор и этнография» среди неэтнографов, специализирующихся на интерпретациях этнографических фактов. В частности, фольклористика преподносится как теоретическая дисциплина, миссия которой заключается в снабжении этнографии якобы недостающим ей понятийным аппаратом. Соответственно, в качестве метаязыка предлагаются фрагменты объектного языка филологии. Основным становится понятие «текста культуры» (ср.: по К. Леви-Строссу, культура есть способ кодирования неких «структур» человеческого разума). Некоторые авторы даже утверждают, что при исследовании явлений фольклора мы всегда имеем дело только с текстом и больше ни с чем.

В развитие подобных идей делаются попытки подменить понятие предмета понятием «интереса» («ориентира», чувства «своего»), чтобы окольным путем достичь заранее известного результата — закрепления за этнографией более низкого статуса эмпирической науки по сравнению с фольклористикой, которая в пределах подобных рассуждений — от противного — превращается в синоним этнологии, слова (*sic!*), с которого якобы только и начинается теория.

В итоге получается примерно следующая картина: фольклориста («этнолога по определению») «интересуют» знаковые аспекты культуры, этнографу («недоэтнологу») достается то, что «не интересует» фольклориста, или, другими словами то, что фольклористу кажется «несъедобным» (как в сказке про «вершки» и «корешки»). Все это выполняется при соблюдении условия смешения, с одной стороны, предметов филологии и лингвистики, с другой — лингвистики и семиотики.

На самом деле речь должна идти просто, без каких-либо оговорок, о двух самостоятельных предметах исследования, по непонятно откуда возникшему обычаю объединяемых под одним названием «фольклор» [1, с. 145]. Филолога «интересует» поэтика явления фольклора, этнографа — явление фольклора в целом. Для этнографа явление фольклора есть не только текст (точнее речевой акт), но текст вместе со всем тем, что находится *за* текстом, чем-то таким, по отношению к чему, в терминах семиотики, синтактика и семантика служат лишь преамбулой, а именно — по отношению к сигматике и прагматике. Повторяя всем известное изречение, любое произведение устной (традиционной) культуры «значит не то, что оно значит», поскольку оно составлено не из слов и не из фраз, или «функций», а из целых мотивов, или «картинок» (повествовательный фольклор, как и фольклор вообще, включая собственно мифы, представляет собой жанр изобразительного искусства).

Этнограф говорит о создании *мотива* там, где филолог говорит о создании расширенной *метафоры*, что возможно только в применении к языку оригинала исполнения. (Понятно, что филологическая фольклористика и этнографическая фольклористика находятся в отношении взаимно однозначного отображения.) Это значит, что при постановке задачи определения мотива исследователь выходит за рамки филологии, оказываясь в *поле этнографии*.

На ранних этапах исследования понятие мотива определялось нами методом бриколажа — посредством концепции трех мотивфем (1. нарушение / недостача; 2. преодоление последствий нарушения / восполнение недостачи; 3. узнавание / признание) [1, с. 239]. Коротко это можно сформулировать так: мотивфемы — это «главные компоненты», или «гиперплоскости», на которые проецируются элементы («точки») фольклорного нарратива, что и придает нарративу необходимую целостность, а следовательно — динамику. Можно сказать иначе: мотивфема — это система последовательностей, описывающая *место*, которое мотив занимает в данном нарративе, или «сюжете», по отношению к другим мотивам (ср. «хронотоп» А. А. Ухтомского).

Далее, применяя концепцию последовательности трех мотивфем, мы попытаемся осуществить процесс выделения мотивов экспериментальным путем. Выяснение (наблюдение) того, как зарождаются и как формируются мотивы, неделимые повторяющиеся единицы фольклорного повествования, должно способствовать обоснованию понятия мотива в качестве теоретического объекта.

Возьмем один из австралийских нарративов — «Миф о Пананггу и старых женщинах» народа карадьеры (северо-западная Австралия) [2, р. 55–56]. Подобные явления устной культуры австралийцев принято классифицировать как мифы. Однако применение метода трех мотивфем показывает, что перед нами не миф, а сказка. (В чем ее отличие от канонической формы волшебной сказки, являвшейся объектом изучения В. Я. Проппа, станет видно по ходу изложения.)

Сначала просто прочитаем данный нарратив, предварительно придав ему сжатую форму (см. таблицу ниже). Согласно методу трех мотивфем основная часть («тело») сказания «Пананггу и старые женщины» распадается на три части (начальная ситуация рассказчиком опускается, так как предполагается, что протагонист уже известен слушателям по предыдущим исполнениям). В пространстве первой мотивфемы помещается действие, ведущее к созданию недостачи в виде разлуки героя с семьей. В сказках, которые приобрели классическую, законченную форму, этому действию соответствует мотив отлучки, играющий вспомогательную роль подчиненного или включенного мотива в пространстве мотивфемы нарушения / недостачи, подготавливающего героя к перемещению в пространство второй мотивфемы. Здесь мы видим, что мотив отлучки играет самостоятельную роль средства принуждения героя к отправке в пространство, где он вступает в поединок, в прямом или переносном смысле, с антагонистом, т. е. хозяином данного пространства (враждебной среды для героя). В пространстве второй мотивфемы герой осуществляет действие, способствующее его возвращению, — в данном случае, преодолению преграды на пути домой. Олицетворением препятствия является старая женщина, замышляющая его убийство (вероятно, с целью съесть героя, если следовать логике стереотипов мифологического мышления). Это препятствие преодолевается организацией побега, когда само удачное бегство выступает в качестве награды. В пространстве третьей мотивфемы происходит действие по своему общему смыслу

эквивалентное узнаванию: герой по следу (по оставленным на земле знакам) находит свою семью и воссоединяется с женой и ребенком. Как и во многих, например, русских сказках, в роли своего рода «закрепки» служит сцена радости, выражаемой плачем. Конечная ситуация содержит этиологический мотив. Это, пожалуй, единственный твердый признак, по которому данный нарратив можно классифицировать как миф, если при этом помнить, что миф как таковой является одномотифемным, а сказка — трехмотифемным повествованием.

Рассмотрим более подробно срединный мотив, состоящий в описании действия, следствием которого выступает спасение героя от гибели. Поняв, что ему грозит смерть от руки злой старухи, герой производит подмену, заставляя ее принять вертикально поставленный сосуд за него самого. Старуха бросает в сосуд свою палку-копалку, обнаруживает обман и в ярости бросается в погоню. Но ветер, являющийся следствием ритуальных манипуляций со щитом, замечает следы героя (по формуле «сеешь ветер, пожинаешь бурю»).

Примечательно, что в описании действия героя мифом не используются какие-либо «волшебные» средства, не придаются «волшебные» свойства и самим действующим персонажам. Все взято из обыденной, реальной жизни, и сами действия носят обыденный характер. Даже движения *uada* являются обыденными с точки зрения носителей культуры, поскольку знание этих движений относится к сфере магии, следовательно, никак не связано с представлением о мире чудесного в нашем понимании этого слова. Здесь чудесное определяется как *преувеличенное* (ср. понятие продуцирующего обряда). Надо также иметь в виду, что в плане «необычности» главным свойством Пананггу является его увертливость, способность избегать в последний момент, казалось бы, неминуемой гибели, что вытекает из его естественных, природных свойств. Пананггу — это жаворонок, и в качестве знака одно из его видовых свойств (в образ жаворонка входит его этиология) определяет его приключения как фольклорного персонажа и взаимоотношения с другими персонажами в других традиционных сказаниях народа карадьери.

Таким образом, не наличие волшебных образов является тем, что субстанционально делает мотив мотивом. Можно говорить о различии мотивов мифологического и фольклорного нарратива, но это различие обладает не абсолютным, а скорее статистическим характером, следовательно, не может служить безошибочным классификационным признаком, например, при противопоставлении мифа и сказки.

Другое замечание касается свойства целостности мотива. Кажется, что описание действий Пананггу довольно легко отделить от других его действий и тем более легко отделить от действий старухи-людоедки, стремящейся его убить. Однако на деле расчленив описание действий Пананггу на отдельные моменты невозможно. Стоит убрать какой-либо момент — и все описание рассыпается или теряет / меняет свой первоначальный смысл (динамику). Всем фразам взаимообразно придается такое значение, что они оказываются неотделимыми друг от друга (лишаются свойства автономности) в рамках

всего мотива. Мотив всегда описывает некое единое действие, полностью заполняющее собой соответствующую мотивему, независимо от количества используемых фраз.

Итак, мотив — это описание (символ, изображение, рисунок, механизм, схема) какого-либо основного действия, т. е. действия, определяющего динамику обыденной жизни. (NB: термин «основное действие» является эквивалентом термина «essential idea» А. Б. Лорда.) Такие основные действия самопроизвольно классифицируются по признаку соотнесенности с одной из трех главных компонент (мотифем): «побуждение к действию», «выполнение действия», «подтверждение (признание) результатов действия». Вообще мотив — это минимально возможный нарратив. В пределах рассматриваемого австралийского образца основное действие можно обозначить следующим предложением: «герой спасается от гибели, которая грозит ему со стороны противника, многократно превосходящего его по силе» (по принципу «отложенная схватка — выигранная схватка»).

Здесь мы переходим от вопроса, в чем состоит *само действие*, к вопросу об *образе действия*. Как именно герой спасается от гибели, с помощью каких предметов, приемов или существ, наделенных воображением рассказчика теми или иными свойствами? В свою очередь, использование различных средств и приемов зависит как от того, что собой представляет герой, так и от того, что собой представляет его противник. По представлениям коренных австралийцев, старуха есть представитель того поколения, которое находится между миром людей и миром духов. К тому же живет она в одиночестве, что тоже является подтверждением ее нечеловеческой (враждебной человеку) природы. «Подразумевание» некоторых свойств очень похоже на процесс добавления к основным членам предложения различных определений, обстоятельств и дополнений. Все эти подробности («дополнения») и составляют образ действия, создавая определенный мотив, находящийся в родстве с другими подобными (как прошлыми, так и будущими) мотивами, по-прежнему имея в виду мотивы, в основе которых лежит сообщение об одном и том же действии.

Фактически, наблюдая описание приключений Пананггу, мы присутствуем при возникновении, или самозарождении, определенного мотива, т. е. преобразовании речевого акта в некий *символ* (здесь разграничение понятий знака и символа необходимо). Первичный, мифологический, мотив отличается от фольклорного мотива отсутствием яркой маркировки действий персонажей. Если миф лишь преувеличивает существующие свойства предметов или живых существ, то сказка наделяет их несуществующими свойствами.

При воспроизводстве того или иного мотива исполнитель, добавляя ради украшения новые детали, может способствовать «утяжелению» той или иной *области* мотива, причем настолько, что она превращается в самостоятельный мотив («размножение» мотивов путем деления). В частности, здесь надо различать бегство как результат (*побег*) и бегство как процесс. В состав мотива освобождения Пананггу посредством деревян-

ного сосуда входит описание его преследования старухой, в котором в качестве средства фигурируют ритуализованные движения уада. Если развить, расширить эту часть повествования, она превратится в самостоятельный мотив, аналогичный общеизвестному мотиву «чудесное бегство», когда протагонист бросает за собой различные предметы, превращающиеся в преграду для преследователя. Миф в отличие от сказки как явления фольклора рационален. Собственно говоря, движения уада, осуществляемые с помощью щита, тоже «превращаются» в ветер, сметающий следы, но это «волшебное» превращение есть результат использования приемов рационального (в данном случае — магического) мышления. В данной связи существенным в отношении конструкции мотива является то, что мотив как самостоятельная единица повествования фиксируется («запоминается») с помощью образа той или иной вещи, используемой персонажами. Мотив побега связан с образом деревянного сосуда, мотив бегства — с образом особых движений щитом.

На один и тот же мотив можно, как и на картину, смотреть под разным углом зрения. Нарратив «Панангу и старухи» содержит в себе зародыш еще одного известного мотива — срединного мотива сказки «Колобок». В пространстве второй мотивемы, в заключении повествования о спасении героя от козней антагониста, говорится, что «так он убежал от множества старых женщин». По всей видимости, существовала версия с описанием многочисленных эпизодов подобного рода (свидетельством является тот факт, что в названии выражение «старая женщина» используется во множественном числе). Но в этой версии, не зафиксированной исследователем, нарратив о Панангу неизбежно приобретает вид *кумулятивной сказки*. Настоящее отличие кумулятивной сказки классического типа заключается в упорядочивании цепной связи эпизодов. Во-первых, за счет унификации способа описания событий. Во-вторых, за счет именованности (маркировки) антагонистов в качестве обозначения нарастания некоторого свойства, допустим, физической силы или размеров тела. Очевидно, что прообразом композиции кумулятивной сказки является цепная связь мифов о странствующих первопредках, которая описывает путь такого персонажа, странствующего от одного локального священного центра к другому (миф «катится» вместе со своим героем подобно сказочному колобку).

Другим примером неупорядоченной цепной связи мотивов является «Одиссея», которая, если ее читать «по диагонали», абсолютно точно укладывается в схему сказания о Панангу (помимо прочего такое сравнение оправдывается тем, что «Илиада» и «Одиссея» по своей композиции представляют жанр сказки, а не эпоса). Одиссей оставляет свою жену и сына, чтобы отправиться в далекое путешествие для участия в осаде Трои, после взятия которой он хочет вернуться домой, к жене и сыну («Илиада» целиком вписывается в первую мотивему). Во время странствий он посещает разные страны, обитатели которых стремятся удержать или погубить его самого и его спутников. Каждый раз он выходит из затруднительного положения и, наконец, достигает родного острова, где ему приходится пройти процедуру узнавания. Разница лишь в том,

что в древнегреческом повествовании в роли неузнанного выступает герой, а в австралийском — жена героя, которую он находит (опознает) по следам на земле.

Можно поставить несложный эксперимент, пересказав «Илиаду» и «Одиссею» по образцу сказки «Пананггу и старухи», т. е. так, чтобы оставить только один из мотивов, относящихся ко второй мотивеме, например, описание только того, как Одиссей и его спутники совершают побег из пещеры циклопа Полифема. Результат представим в виде таблицы, сопоставляющей формулы двух сказаний (панель таблицы играет роль специального значка):

Сказание о Пананггу	Сказание об Одиссее
<p>1. Пананггу оставляет свою жену и ребенка, чтобы отправиться в далекое путешествие. Он хочет увидиться с ними и собирается вернуться в свою страну.</p>	<p>1. Одиссей оставляет жену и сына и отправляется в далекое путешествие для участия в войне с троянцами. После взятия Трои он пускается в обратный путь на родину.</p>
<p>2. На пути, увидев вдалеке дым, он делает движения yada (которые используются во время сражений и церемоний, связанных с инициацией, и состоят в сотрясании щитом, одновременно из стороны в сторону, и ввверх – вниз). Так он приближается к стоянке, где находит старую женщину. Он спрашивает ее, не видела ли она его семью. Она отвечает, что видела. Затем он просит принести воды. Старая женщина идет за водой. В ее отсутствие, он слышит <i>какой-то стук</i> и понимает, что она собирается его убить. Тогда он берет деревянный сосуд, ставит его вертикально за своей спиной и пускается наутек, совершая на бегу движения yada. Когда старая женщина возвращается, она мечет палку-копалку в деревянный сосуд, думая, что это Пананггу.</p> <p>Обнаружив, что Пананггу сбежал, старуха приходит в страшную ярость и начинает искать его следы. Однако ветер, который поднялся от движений yada, замечает все следы. <i>Так он убегает от множества других старых женщин.</i></p>	<p>2. После долгого плавания Одиссей прибывает на остров циклопов и вместе со своими спутниками становится пленником в пещере у циклопа Полифема, который съедает их одного за другим. Одиссей угощает великана вином и заостренным бревном, обожженным на огне, выжигает у него, спящего, единственный глаз. Наутро циклоп, отвалив громадный камень, запирающий вход в пещеру, выпускает свое стадо в поле. Он ошупывает спину каждой овцы, но Одиссей с сотоварищами прячется, привязавшись под брюхом животных. Так они выбируются из пещеры и спасаются от гибели.</p> <p>Полифем пытается задержать странников. Он бросает огромный утес вслед их кораблю. Однако утес падает за кормой корабля, громадная волна подхватывает его и уносит далеко в море. <i>(Так Одиссей убегает от множества других существ.)</i></p>
<p>3. В конце концов, он нападает на (или узнает, где) след жены и детей и идет по этому следу. Когда он находит членов своей семьи, он плачет [от радости] вместе с ними.</p>	<p>3. В конце концов Одиссей с помощью феакійцев во сне переносится по морю на родной остров Итаку. Под видом нищего, неузнанным, приходит в свой дворец и вступает в состязание с женихами в стрельбе из лука, натянуть тетиву которого может только он сам, а затем избивает соперников; позже он открывается Пенелопе.</p>

<p>Пананггу обматывает некоторое количество волос со своей головы вокруг копьеметалки, которую бросает в воздух. Копьеметалка падает на песчаном берегу около Вистлерс Крик. Его жена также разбрасывает волосы с головы в разные стороны. Мужа и жену можно видеть теперь в облике двух камней на пляже около Вистлерс Крик.</p>	<p>Одиссей отправляется в гористую Аркадию во искупление гнева Посейдона. Согласно предсказанию, жители этой страны, никогда не слышавшие о море, приняли весло за лопату. Одиссей втыкает весло в землю, строит в честь Посейдона жертвенные алтари. Народ Аркадии сохраняет в памяти имя Одиссея, а греческие мореходы делают Одиссея своим покровителем.</p>
---	---

При изучении этой таблицы (в сущности, матрицы), кажется, нетрудно заметить, что австралийский Пананггу и древнегреческий Одиссей по своему действию («функции») принципиально схожи с Жихарем из русской сказки и другими подобными персонажами. Этот ряд сравнений можно продолжать бесконечно, поскольку действие, лежащее в основе соответствующих мотивов, может дать самые различные варианты. Их конечная форма зависит от особенностей культуры, внутри которой они возникают путем выращивания / самозарождения. Помимо прочего, из сказания о Пананггу видно, что мотивы возникают уже связанными с другими мотивами, исходя из принципа самопоследовательности. Это к вопросу о том, насколько убедительно может звучать теория «бродячих сюжетов» на фоне тех или иных форм реализации идеи табулирования сказочных нарративов в исследованиях В. Я. Проппа.

Во-первых, миф в узком смысле слова, содержащий в себе только один мотив и вкладывающийся в пространство (соответствующий значению) первой мотивемы, является самостоятельным нарративом («сюжетом») именно постольку, поскольку имеет, по Аристотелю, начало, середину и конец. Во-вторых, миф в узком смысле слова легко соединяется с другими мифами за счет однородности описываемых действий, образуя цепную связь мотивов (модель пути). В-третьих, любой миф в его версии для непосвященных также легко обрастает мотивами «сверху» и «снизу» за счет назначения каузальной или псевдокаузальной связи. В-четвертых, любой мотив уже в момент своего первого крещения заключает в себе другие мотивы, следовательно, в процессе множества созданий / исполнений (набрав какую-то критическую речевую массу) мотивы могут делиться или выделять из себя новые мотивы.

Наконец, в силу природы (структуры) мотивов, их самозарождение происходит непрерывно. Между австралийским Пананггу, древнегреческим Одиссеем и русским Жихарем не следует (просто нет необходимости) искать генетическую связь. Эти мотивы семейства «герой спасается от гибели, которая грозит ему со стороны противника, многократно превосходящего его по силе» спонтанно возникают также и в наше время, как в обыденной речи, так и в литературе. Разумеется, отдельные культуры имеют различный набор основных действий, но рассматриваемый мотив относится к числу универсальных.

Думается, сказанное выше позволяет лучше понять, что такое мотив и каково его внутреннее устройство. Мотивы — это оболочки описания некоторых обыденных (следовательно, повторяющихся) действий, из которых *складывается* повседневная жизнь людей. Принципиальная неделимость этих символов обусловлена тем, что их видоизменения, в терминах топологии, происходят «без разрывов и склеиваний» (говоря иначе, без купирования, только за счет внутренней «гравитации» мотивов). Основное действие — свойство, которое сохраняется при любых трансформациях мотивов данной группы. В свою очередь, сжатие мотива до одной фразы при одновременном снятии всего, что не связано с бытовыми жизненными ситуациями, позволяет совершенно четко (т. е. объективно) отделять мотивы, или семейства мотивов, друг от друга.

В этой связи необходимо подчеркнуть, что, подвергая мотив сжатию (или растяжению), мы не выходим за рамки синтактики, раздела семиотики, изучающего отношения между знаками. Сокращенный или развернутый мотив остается тем, что он есть, т. е. мотивом. Совершая такие действия, мы не переходим с одного уровня анализа на другой, как это обычно принято считать. Для того чтобы действительно перейти с уровня «отдельных текстов», «конкретных реализаций» на так называемый «инвариантный» уровень, необходимо сделать нечто большее, что выражается в применении понятия мотиформы, никак не являющегося эквивалентом понятия «схематическое обобщение».

В этом пункте мы прервем наши рассуждения по поводу фольклора, и вернемся к вопросу о том, как возможно разграничение понятий «поле» и «кабинет» в этнографии. Вопрос такой: где мы, этнографы, находимся, экспериментируя с фольклорными нарративами, в «поле» или в «кабинете»? Ответом является определение самого понятия этнографического поля. На метаязыковом уровне, этнографическое поле — это теоретический объект, который определяется как заданная над множеством «традиционная культура» система с набором двух бинарных операций — описания и сравнения, при выполняющемся свойстве согласованности сравнения по отношению к описанию. Думается, что предлагаемое определение может рассматриваться как вполне приемлемое решение дилеммы «этнография и этнология» и ее эквивалентов: «поле и кабинет» или «эмпирическое – теоретическое знание».

Литература

1. Белков П. Л. Этнос и мифология. СПб., 2009.
2. Piddington R. Karadjeri initiation // Oceania. 1932. Vol. III. No. 1. P. 46–87.

II. ИТОГИ ПОЛЕВЫХ РАБОТ ПОСЛЕДНИХ СЕЗОНОВ

Е. В. Колчина

СТРАТЕГИЯ ЭКСПЕДИЦИОННО-СОБИРАТЕЛЬСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ ОТДЕЛА ЭТНОГРАФИИ НАРОДОВ ПОВОЛЖЬЯ И ПРИУРАЛЬЯ (РОССИЙСКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ МУЗЕЙ) 2000–2012 гг.

Для отдела этнографии народов Поволжья и Приуралья экспедиционно-собира-
тельское направление является одним из главных в исследовательской деятельности и в
работе по комплектованию коллекций. Это обусловлено потребностями музея в посто-
янном пополнении его фондов как памятниками традиционной культуры, так и экспона-
тами, отражающими этническую специфику современной культуры.

Особенностью полевой работы последнего десятилетия является ее исследователь-
ская направленность, которая реализуется в рамках следующих направлений:

- Финно-угорская регионалистика
- Тюркская регионалистика
- Территории контактного проживания финно-угорского и тюркского населения
- Этноконфессиональные группы (старообрядцы).

Исследовательская, а также взаимосвязанная с ней экспедиционно-собира-
тельская деятельность сотрудников отдела определяется утвержденными индивидуальными
научными темами «Христианство и народная культура» (Чувьуров А. А.), «Ислам
как образ жизни» (Лойко Л. М.), «Финно-угорские и тюркские этнокультурные связи»
(Лойко Л. М., Мишурина О. В.), «Особенности социализации детей у финно-угров
Поволжья и Приуралья», «Традиционная система питания» (Колчина Е. В.), «Текстиль в
традиционной культуре татарского народа» (Мишурина Л. И.), «Обряды жизненного
цикла марийцев» (Песеца А. А.).

Основные цели экспедиционной работы определяли выбор маршрутов поездок:

1. Сплошное обследование территории компактного проживания этносов (Республика Коми, Республика Марий Эл).

2. Обследование территорий контактного проживания финно-угорского и тюркского населения (Республика Мордовия, Республика Марий Эл, Республика Татарстан, Нижегородская область).

3. Экспедиционный проект «Маршрутами старых экспедиций» (Пермская область — по маршрутам экспедиции С. И. Руденко, Горномарийский район Марий Эл — по маршрутам экспедиции Т. А. Крюковой).

4. Рекогносцировочные экспедиции в районы, которые не были прежде обследованы сотрудниками музея либо не посещались длительное время (Республика Удмуртия).

Актуальным для современного этапа полевой работы в музее является планирование поездок с учетом консультаций с представителями национальных диаспор Санкт-Петербурга (например, в Республику Марий Эл и Республику Мордовия).

Экспедиции:

2002 г.

Экспедиция А. А. Чувьорова. Республика Коми, Печорский р-н.

Тема: «Традиционная духовная культура современного коми старообрядческого населения».

Республика Коми, Удорский р-н. Тема: «Внехрамовые службы и почитаемые сельские святыни удорских коми» совместно с Национальным музеем Республики Коми.

Российский этнографический музей. Колл. 12 130. Содержание: традиционный костюм, утварь (№ 15, ед. хр. 16).

2003 г.

Командировка А. А. Чувьорова. Республика Коми, Ижемский р-н.

Российский этнографический музей. Колл. 12 146. Содержание: кукла, наперстный крест (№ 2, ед. хр. 2).

2004 г.

Экспедиция Л. М. Лойко, Л. И. Мишуриной, О. В. Мишуриной. Республика Татарстан, Республика Марий-Эл.

Экспедиция проводилась по Всероссийской программе «Культурное наследие народов России» совместно с Государственным центром сбора, хранения, изучения и пропаганды татарского фольклора (г. Казань) и историческим факультетом Государственного Казанского Университета.

Российский этнографический музей. Колл. 12 181. Нижнекамский р-н, Республика Татарстан (татары кряшены). Содержание: мужская и женская одежда, текстиль интерьерный (№ 10, ед. хр. 10).

Российский этнографический музей. Колл. 12 182. Арский р-н, Республика Татарстан (казанские татары). Содержание: мужская и женская одежда, текстиль интерьерный, культовые предметы (№ 17, ед. хр. 17).

Российский этнографический музей. Колл. 12 183. Параньгинский р-н, Республика Марий Эл (татары мишари). Содержание: мужская и женская одежда, текстиль интерьерный, культовые предметы (№ 13, ед. хр. 13).

Российский этнографический музей. Колл. 12 184. Г. Арск, Республика Татарстан (казанские татары). Содержание: изделия комбината народных промыслов (№ 10, ед. хр. 11).

2005 г.

Экспедиция Л. М. Лойко, Л. И. Мишуриной, О. В. Мишуриной. Совместно с Государственным центром сбора, хранения, изучения и пропаганды татарского фольклора (г. Казань). Российская Федерация, Нижегородская обл., Сергачский и Краснооктябрьский р-ны.

Тема: «Мордовские и татарские этнокультурные связи».

Российский этнографический музей. Колл. 12 291. Нижегородская обл., Сергачский и Краснооктябрьский р-ны (татары-мишари). Содержание: одежда, украшения, утварь, орудия для вязания, убранство интерьера, атрибуты свадебного культа (№ 14, ед. хр. 15).

Российский этнографический музей. Колл. 12 301. Нижегородская обл., Сергачский р-н (мордва-эрзя). Содержание: инструменты для прядения, утварь, предметы похоронной обрядности (№ 14, ед. хр. 16).

2005 г.

Экспедиция Е. В. Колчиной. Республика Удмуртия, Игринский и Завьяловский р-ны (удмурты).

Темы: «Традиционная система воспитания детей», «Ремесла и промыслы», «Традиционная система питания».

Российский этнографический музей. Колл. 12 302. Содержание: традиционный костюм, воспитание детей (№ 5, ед. хр. 5).

2006 г.

Экспедиция Л. И. Мишуриной, О. В. Мишуриной. Совместно с Нижегородским государственным университетом. Российская Федерация, Нижегородская обл. Пильненский и Сеченовский р-ны (татары-мишари, мордва-эрзя).

Тема: «Мордовские и татарские этнокультурные связи».

Российский этнографический музей. Колл. 12399 (татары-мишари). Содержание: орудия земледелия, утварь, одежда, атрибуты свадебного культа (№ 10, ед. хр. 11).

Российский этнографический музей. Колл. 12398 (мордва-эрзя). Содержание: предметы свадебной обрядности, одежда, комплекс инструментов для прядения, орудия ткацкого ремесла, утварь (№ 37, ед. хр. 74).

2007 г.

Экспедиция Е. В. Колчиной, Л. И. Мишуриной. Совместно с Поволжским центром культур финно-угорских народов (г. Саранск). Республика Мордовия, Лямбирский р-н.

Темы: традиционная культура мордвы эрзи и мокши, татар-мишарей — «Блюда национальной кухни», «Свадебная и поминальная обрядности», «Праздники», «Традиционное воспитание детей».

Российский этнографический музей. Колл. 12506 (татары-мишари). Содержание: орудие ткацкого производства, утварь, убранство интерьера, куклы (№ 9, ед. хр. 10).

Российский этнографический музей. Колл. 12507 (мордва-мокша). Содержание: традиционный костюм (№ 8, ед. хр. 8).

2008 г.

Экспедиция Л. И. Мишуриной, О. В. Мишуриной. Республика Мордовия, Кочкуровский и Лямбирский р-ны.

Темы: «Семейные обряды», «Семейно-родственные отношения», «Пища и домашняя утварь», «Поселения и жилище», «Языческие верования».

Фотоархив РЭМ. Фотоколлекция № 12 682.

Фотоархив РЭМ. Фотоколлекция № 12 683.

2008 г.

Экспедиция Л. М. Лойко. Пермская область, Бардымский р-н.

Тема: «По следам экспедиции С. И. Руденко» (современное состояние этнической группы пермских башкир).

Российский этнографический музей. Колл. 12 663 (башкиры). Содержание: традиционный и современный костюм, украшения, облачение муллы, интерьерный текстиль (№ 32, ед. хр. 34).

Экспедиция А. А. Чувьюрова. Вуктыльский, Печорский, Троицко-Печорский р-ны.

Темы: «Локальные группы современного коми и русского населения Верхней Поморы», «Традиционная обрядность старообрядцев (тайнство крещения, свадебная и похоронно-поминальная обрядности)», «Старообрядческая книжность и музыкальный фольклор».

Российский этнографический музей. Колл. 12 699. Содержание: детали костюма, атрибуты культа (№ 4, ед. хр. 4).

2009 г.

Экспедиция Е. В. Колчиной, А. А. Кирсановой. Республика Марий Эл, Горномарийский р-н.

Темы: традиционная культура горных марийцев — «Блюда национальной кухни», «Традиционное воспитание детей», «Поминальная обрядность».

Российский этнографический музей. Колл. 12 715 (марийцы). Содержание: традиционный костюм, утварь, орудия прядения и ткачества, куклы (№ 45, ед. хр. 53).

2010 г.

Экспедиция А. А. Кирсановой. Республика Марий Эл, Горномарийский р-н.

Темы: традиционная культура горных марийцев — «Блюда национальной кухни», «Традиционное воспитание детей», «Поминальная обрядность».

Российский этнографический музей. Колл. 12 815 (марийцы). Содержание: традиционный костюм, утварь, атрибуты ремесла, кукла (№ 57, ед. хр. 69).

2011 г.

Экспедиция Л. И. Мишуриной, О. В. Мишуриной. Российская Федерация Нижегородская обл. Сеченовский р-н (татары-мишари, мордва-эрзя).

Темы: «Поселения и жилище», «Домашняя утварь», «Блюда национальной кухни», «Свадебная и родильная обрядность», «Погребально-поминальные обряды», «Традиционные народные праздники», «Народная медицина», «Религия». Индивидуальная исследовательская тема: «Текстиль в культуре татар».

Российский этнографический музей. Колл. 12 953 (мордва-эрзя). Содержание: утварь, текстиль, культовые атрибуты (№ 39, ед. хр. 40).

Российский этнографический музей. Колл. 12 954 (татары-мишари). Содержание: утварь, текстиль (№ 4, ед. хр. 4).

В ходе каждой экспедиционной поездки помимо сбора вещевого материала, включая рукописи и старопечатные книги, формируются фото-, видео- и аудиокolleкции.

Следует заметить, что тематика индивидуальных научных тем не ограничивает участников экспедиций в плане сбора вещевого материала, поскольку с каждым годом количество памятников музейного значения в регионе сокращается. Зачастую план комплектования фондов оказывается невыполненным, однако отсутствие желаемых вещей компенсируется иными приобретениями.

В планах комплектования фондов отдела имеются определенные предпочтения. Это касается в первую очередь атрибутов культа — православных икон и подставок для Корана. Отдел испытывает недостаток утвари, которую можно было бы использовать при строительстве выставок и во время проведения планируемой реэкспозиции.

Среди приобретенных за период с 2002 по 2012 гг. памятников особой ценностью отличаются наиболее древние и редкие экспонаты: икона Божьей Матери с младенцем (Тихвинская) работы местного мастера в деревянной оправе-киоте под стеклом начала XX в., икона Спасителя работы местного мастера в деревянной оправе-киоте под стеклом начала XX в., крест нательный и крест наперсный, Коран XIX в., облачение муллы, утварь конца XIX – начала XX в., орудия труда, татарские парные браслеты, украшения, головные уборы.

Однако не менее ценными являются типовые предметы, которые были изготовлены в более поздний период времени, но либо ушли из активного бытования, либо не имели аналогов в нашем музейном собрании (некоторые орудия домашних ремесел, утварь, самодельные куклы, тканые пояса, *нытьет* — приспособление для переноски детей у удмуртов и проч.).

Экспонаты, приобретенные в экспедициях в последнее десятилетие, активно использовались в выставочной работе (вещевые и фотовыставки: «Старообрядчество», «Крест — святыня драгоценная», «Лоскутный узор», «Из полевой автобиографии» и др.), просветительской и музейно-методической деятельности музея. Результаты полевой работы находят свое отражение в научных статьях и докладах, посредством которых информация о новых фондовых поступлениях вводится в научный оборот. Кроме того, вещевые памятники (куклы, деревянные скульптуры, пояса и проч.) активно используются при проведении различных занятий и лекций (в частности, в рамках музейных стажировок).

Анализ экспедиционных привозов позволяет сделать вывод о том, что работа в республиках не слишком результативна, поскольку на местах активно трудятся, начиная с начала 1990-х гг., местные собиратели — сотрудники музеев, академических учреждений и частные коллекционеры. В то же время в районах дисперсного расселения этносов (Пермская область, Нижегородская область) вещевой материал еще сохраняется. В связи с этим представляется актуальным сосредоточить внимание именно на таких районах. В экспедиционных планах отдела заявлены Самарская, Пензенская, Кировская области. Однако поездки в республики также представляются небезыntenесными, поскольку позволяют оценить динамику этносоциальных процессов, происходящих на местах в течение определенного временного периода.

Таким образом, в настоящее время задачи экспедиций определяются не только индивидуальными научными темами, но и потребностями музея в экспонатуре, активно используемой в различных видах музейной деятельности.

ВЫМЕРШИЕ ДЕРЕВНИ КАК УСТОЙЧИВЫЙ СОЦИАЛЬНЫЙ ФЕНОМЕН СОВРЕМЕННОСТИ (НА ПРИМЕРЕ УДМУРТИИ)

«Мыслимо ли нормальное существование государства, мыслима ли вообще какая-либо плодотворная работа по обновлению форм государственной жизни при существовании таких вымирающих деревень? — писал А. И. Шингарев сто лет назад, представляя свое исследование “Вымирающая деревня” читателям. — По-моему, ответ для всех должен быть ясен» [1]. Эти слова в современной России приобрели особую актуальность, ибо за последние 20 лет в стране исчезло около 23 тыс. населенных пунктов, 20 тыс. из них — села и деревни [2].

Процесс вымирания деревень в истории России — явление не новое. Начало ему было заложено еще в далекие 1949–1950-е гг. кампанией правительства по укрупнению колхозов и продолжено реализацией политики так называемых «неперспективных» деревень в 1960-е гг. Жителей маленьких деревень ставили перед необходимостью переезда на центральные усадьбы колхозов и совхозов, в села и районные центры. Известно, что за 1971–1988 гг. в Удмуртии вымерло 1035 деревень, большинство из них — удмуртские по этническому составу населения [3].

На 1 января 1988 г. в УАССР насчитывалось 2155 населенных пунктов, из них 89 — с нулевой численностью. Всероссийской переписью населения 2010 г. в Удмуртии была выявлена уже 121 обезлюдевшая деревня (по сравнению с 2002 г. их стало на 37 % больше). Кроме того, зафиксировано около 300 населенных пунктов, где живет не больше 10 человек, в основном пожилого возраста [4].

В середине первого десятилетия XXI в. в России активно стала осуществляться так называемая политика «оптимизации бюджетных расходов», самым непосредственным образом повлиявшая на социальную инфраструктуру поселений. Худший вариант экономии средств сводился к тому, что в деревнях закрывались малокомплектные школы, магазины, библиотеки, ФАП-ы, дошкольные учреждения. Относительно лучший сводился к «собиранию» объектов социальной сферы «под одной крышей». В таком случае в непосредственном соседстве в одном здании могли оказаться детсад, клуб, библиотека, медпункт и ясли; школа, библиотека, краеведческий музей; клуб, библиотека, почта, медпункт и т. п. Вариантов могло быть сколько угодно, все зависело от конкретной ситуации и желания местной администрации решить проблему, исходя из здравого смысла и интересов людей. Жители д. Дятлево Алнашского района, например, радовались, что у них в новом кирпичном здании разместились клуб, библиотека, музей, школа

и ясли [5]. В селе Кулига Кезского района, наоборот, один из респондентов довольно грубо назвал происходящее «оскотинизацией», мотивируя свое мнение тем, что нельзя «загонять людей в одно помещение, как скотину в один хлев» [6].

«Если в деревне есть больница, школа, магазин, детский сад, она будет существовать, — рассуждает учитель истории Лолошур-Возжинской школы Граховского района и вспоминает историю со зданием детсада в д. Нижние Юраши. — Оно было построено в 1990 г. специально под детсад и начальную школу. В 2010 г. школу перевели в Лолошур-Возжи. Родители возражали, был сельский сход. Но уломали каждого персонально. И если в своей деревне малыш бы отучился и домой прибежал, в тепло, то теперь 7 учеников в чужой деревне, за 4,5 км от дома, целый день сидят в школе, ждут автобус. Детсад же в Юрашах остался, и здание все равно приходится отапливать целиком» [7].

«Раньше наша деревня всем была славна — и хлебами, и молоком-мясом, всего много производили, — делился горькими мыслями житель д. Каравай-Норья. — Люди стали уходить (кто в город, кто в Юськи), когда создали совхоз. Еще недавно в деревне насчитывалось 79 дворов, теперь — 20. Теплица под пленкой занимала целый гектар, ее забросили. Коров не стало. В прошлые годы на улице репейник, бывало, не увидишь, теперь он все одолел. Закрыли клуб, медпункт, магазин. Деревню до такой жизни довели руководители. Что от них было ожидать, если в год по три руководителя менялось, они об интересах людей не думали. Наши дети за 5 км в школу ходят, совхоз часто даже транспорт для них не выделяет. Многие родители из жалости к детям покинули деревню. В прошлом году надо было запрудить пруд, чтобы трубы от водонапорной башни, идущие на ферму, были под водой. Не сделали этого. Трубы зимой замерзли, и воду на ферму в бочках возили. Мне 57 лет. Я совсем не хочу покидать деревню» [8]; «в прошлом году побывал в родных краях — в Вавожском районе. Наша деревня Ключи вымерла лет 5–6 тому назад. Когда уезжал, в ней оставалось еще 12 жилых домов. В предпоследний раз, когда был там, увидел пустые заброшенные дома, разбитые окна. Во многих дворах — только остатки сгнивших домов. Грустно стоят черемухи, плодовые деревья, бросились в глаза неубранные с полей соломенные кучки. В отпуск вновь хочу побывать там. Знаю, никто не встретит, но тянут родные места к себе неудержимо» [9].

Воспоминания людей об оставленных деревнях, усадьбах, могилах предков, оборвавшихся соседских, родственных и иных привычных связях свидетельствуют, что для них эта ситуация обернулась социальной, культурной, психологической драмой. Вынужденное переселение в крупные населенные пункты (как правило, этнически смешанные), налаживание новых коммуникаций, трудоустройство, обучение детей и др. требовало эмоциональных и психологических усилий, вносило в душу дискомфорт, ощущение обреченности и, как следствие, собственной слабости. Для многих, особенно лиц старшего возраста, выход из рамок локальной аграрной социальности в пространство «большого общества» оборачивался разрушением привычной картины мира. Происходило отчуждение от привычного природного окружения, теряла свой смысл

деревенская идентичность, разрывалась конкретная связь конкретных индивидов, связь, от которой в определенной степени зависело личное благополучие, психологическое равновесие, жидившиеся на нормах крестьянского общежития — взаимопомощи, избегания насилия, открытости, солидарности в реализации совместных культовых и праздничных практик.

Нередко следствием адаптационных усилий становился «непрямой» отказ от важных элементов этничности, таких как язык и внешнее позиционирование. Переселенцы в общей массе населения крупных поселений, в том числе городов, сохраняя тесные связи с сельскими родственниками — носителями традиции, мимикрировали, возможно, руководствуясь принципом общинного (крестьянского) сознания «быть как все» и желанием сократить культурную дистанцию между собой и новым социумом. Определенное противоречие здесь заключалось в том, что именно в городе происходило становление профессионального удмуртского искусства, науки и образования, т. е. компонентов, в основном формирующих понятие современной национальной культуры. Пришедшие в город талантливые и лично успешные представители этноса создавали произведения, транслируемые, прежде всего, на исходную сельскую (удмуртскую) этносреду, при этом не всем удалось быть воспринятыми в равной степени обеими системами. Внешне толерантная и в ряде случаев комфортная городская цивилизация оказалась почти неспособной обеспечить воспроизводство удмуртской этничности, оставляя эту функцию сельскому окружению, особенно — этноязыковую. Послевоенное укрупнение хозяйствующих субъектов, сселение неперспективных деревень, вытеснение национальных языков из школ в 1960-е гг., оптимизация бюджетных расходов в постсоветский период привели к печальным результатам. Сегодня многие родители, обучавшиеся в советской (не национальной) школе конца 1950 – начала 1990-х гг., придерживаются адаптивной стратегии культурной (русской) ассимиляции, не считая знание родного языка для своих детей необходимым. Если в 1989 г. 75 % удмуртов назвали родным удмуртский язык, то в 2002 г. — только 66 % [10].

Резюмируя все рассмотренное выше, можно сказать, что структура богатства человеческого потенциала села не может воспроизводиться сама по себе. Более того, она слабеет, истончается, когда власть и общество перестают воспринимать аграрный сектор как предмет неотъемлемой заботы. Если основной доминирующей тенденцией в политике власти останется игнорирование полифункциональности сельского социума, продолжится увеличение разрыва в уровне жизни сельского и городского населения, деревня не сможет выполнять свои функции — производственную, социально-демографическую, культурную, природоохранную, рекреационную. Она потеряет социальный контроль над исторически освоенными агроландшафтами, до сих пор сберегая их от обескультуривания; утратит этнокультурное разнообразие общества. Более ста этносов России, в том числе — удмурты, имеют «аграрное» происхождение, и их этнокультура традиционно связана с селом. У многочисленной армии тружеников сельского

хозяйства формируется своя система мотиваций и стимулирования труда и жизни, отличная от установок людей, не связанных с землей. В конечном счете, все это влияет на менталитет сельских жителей, воспитывая в них здоровый консерватизм, основательность и самодостаточность, привязанность к земле и сельскому образу жизни, трудолюбие, нежелание рисковать, привычку «жить вместе, в соседстве».

Жизнь убеждает: утраченное вернуть к жизни удается редко. Так происходит и с селом «как синтезом зависимостей и связей между подручностью (удобством) места жизни и смыслом пожизненного пребывания в нем, который легко разрушается, но почти никогда не восстанавливается» [11]. Красноречиво об этом свидетельствуют слова главы администрации Шарканского района: «В последние 10 лет численность населения районного центра увеличилась на 1500 человек. Произошло это в основном за счет людей, переселившихся из маломощных, депрессивных хозяйств, маленьких деревень без школ и медпунктов. Предприняты попытки возродить две деревни, но это оказалось чрезвычайно сложно» [12].

«Если демографические и миграционные процессы будут происходить по подобному сценарию и дальше, то окончательное разрушение деревенского уклада произойдет лет через 15 или позже, — уверен председатель наблюдательного совета Института демографии, миграции и регионального развития Ю. Крупнов. — Исчезать деревни начнут, когда наиболее активная сейчас часть населения, т. е. люди в возрасте 35–45 лет — родители покидающих деревню молодых людей, умрет. И в первую очередь это коснется поселков и деревень нечерноземной территории России» [13]. Удмуртия относится именно к Нечерноземью, и в ее пределах в наиболее критическом положении оказываются северные районы с более холодным температурным режимом, низким плодородием и относительно сильной залесенностью почв, малым размером сельских поселений. В век прагматизма и голого расчета едва ли кто будет тратить на проведение газа в деревню в 10–20 домов, или ремонтировать дорогу, чтобы ввозить в сельский магазин товары и продукты питания. И, тем не менее, селяне продолжают на что-то и на кого-то надеяться и до последнего «держатся» за свои поселения.

Литература

1. Комсомольская правда. 2004. 24 октября.
2. Терентьев Д. Деревня на выданье // Аргументы недели. 2013. 25 июля.
3. Даур куара. Удмурт калыклэн улон-вылон сюресэз. 5–7 классъёсын дышеткисьёслы лыдзет. Ижевск, 1998. С. 178.
4. Демография. В Удмуртии обнаружили деревни без людей // Труд-7. 2011. 7 апреля.
5. Полевые материалы автора – 2005 (далее — ПМА): д. Дятлево, Алнашский район (В. Кириллова).
6. ПМА – 2006: с. Кулига, Кезский район (И. Смирнов).
7. Гладыш Н. Критикуешь? Отдыхай! // День. 2010. 16 декабря.
8. ПМА – 2010: д. Каравай-Норья, Завьяловский район (А. Соколов).

9. ПМА – 2010: д. Смирново, Завьяловский район (И. Шмаков).
10. *Васильева О. И., Воронцов В. С.* Языковые приоритеты сельских удмуртов // Образование и межнациональные отношения: теория и социальная практика. Материалы Международной научно-практической конференции 14–16 ноября 2007 г. Ижевск, 2007. С. 14.
11. *Великий П. П.* Российское село в условиях новых вызовов // Социологические исследования. 2007. № 7. С. 65.
12. ПМА – 2010: с. Шаркан, Шарканский район (А. Прохоров).
13. *Прищеп Н.* Русская деревня исчезнет через 20 лет // Труд-7. 2011 г. 14 апреля.

**ПОХОРОННО-ПОМИНАЛЬНАЯ ОБРЯДНОСТЬ
В ОРЛОВСКОМ УЕЗДЕ ВЯТСКОЙ ГУБЕРНИИ
(ПО МАТЕРИАЛАМ «ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО БЮРО»
КНЯЗЯ В. Н. ТЕНИШЕВА И ПОЛЕВЫМ МАТЕРИАЛАМ 2012 г.)**

Оричевский р-н Кировской обл. (бывший Орловский у. Вятской губ.), обследованный экспедицией, состоявшей в июле 2012 г., в составе научных сотрудников отдела этнографии русского народа Российского этнографического музея О. Г. Барановой, В. Н. Кузнецовой, И. А. Машуковой, был выбран неслучайно. Уже не первый год проводятся полевые исследования на территориях, освещенных в материалах архива «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева, собранных на рубеже XIX–XX вв. Информация по Орловскому у. Вятской губ. была прислана в бюро крестьянином Лукой Григорьевичем Гребеневым в 1898 г. и составила 17 дел (АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 422–438). Сопоставление сведений, присланных корреспондентами более ста лет назад, и современного материала позволяет проследить изменения или устойчивость элементов традиционной культуры, выявить исчезновение или трансформацию одних сторон жизни и сохранность других.

Экспедицией были обследованы 11 сел и деревень трех сельских поселений: Шалеговского — с. Шалегово, пос. Зеленый, дд. Бушмаки, Вершининцы, Королёвы, Короли, Лобошане, Логичи, Ярыгины; Истобенского — с. Истобенск; Пищальского — с. Пищалье. Было опрошено 22 человека (18 женщин и 4 мужчин) 1927–1986 г. р.

Помимо сбора вещевого материала, была собрана информация по традиционной культуре русского населения, в том числе и информация по похоронно-поминальной обрядности (ПМ). Кроме опросов информантов (информация по похоронно-поминальной обрядности собиралась по анкете И. А. Кремлевой [3, с. 307–326]) была проведена фотофиксация оформления кладбищ и могил.

Представления о смерти, душе, загробном мире, Страшном Суде мало отражены в материалах экспедиции, но этот пробел хорошо восполняют сведения, содержащиеся в рукописях «Этнографического бюро». Материалы по похоронно-поминальной обрядности Орловского у. находятся в двух делах архива [2; 3] в разделах «Поверья, относящиеся к предсказанию судьбы и к разным событиям жизни. Заговоры» и «Верования в загробную жизнь».

По народным представлениям, смерть видится как «скелет человеческих костей», в этом образе ее часто изображают на иллюстрациях. Она живет на небесах вместе с Богом, который и посылает ее «отнять жизнь» у того человека, на кого он укажет.

Походка у смерти быстрая, напоминающая скорость молнии. Смерть забирает жизнь косой-литовкой, т. е. «зарубает душу» у человека. Если Бог не сильно рассержен на человека, то он ему подсказывает время смерти, чтобы человек перед смертью успел раскаяться в своих грехах. По рассказам, записанным Л. Г. Гребеневым, бывает что смерть ошибается и приходит не к тому человеку, к которому ее пошлет Бог, и если человек не успеет попросить Бога о помиловании, то может умереть «не в очередь», в таком случае смерть называется народом напрасною. Если же умирающий обращается к Богу с просьбой о помиловании, то такой человек долго борется со смертью, побеждает ее и остается жить.

Крестьяне верили, что смерть людей от смерти животных отличается тем, что у человека есть душа, а у животных вместо души только пар. Душа человека похожа на младенца [3, л. 10–11]. Кроме того, «душа есть дух», который в виде маленького человечка живет под сердцем людей. Когда человек умирает, то душа покидает его через рот и спустя три дня улетает на небо, где живет в ожидании Страшного Суда. Когда совершаются поминки по умершему человеку, то его душа посещает прежний дом и невидимо присутствует во время поминальной трапезы. Считалось, что у женщин нет души, женское «естество души — веник-голик».

Загробную жизнь народ представлял так же, как и земную, но без нужды и болезни. Верили, что если взять при жизни что-нибудь взаймы и не отдать, то на «том свете» при попытке вернуть долг будет получен отказ, так как там имеется все необходимое, и должник будет страдать от невозможности возратить взятое. Рай виделся народу прекрасным благоухающим садом без холода и зноя, находящимся на небе, где жизнь будет легкой, «какою здесь на земле живут большие бары». Рай предназначается для праведных душ, и у его ворот стоит апостол Петр, «так как в рай охотников много, то апостол Петр без дела туда никого не пускает» [2, л. 11–13]. Но человек, умерший на святой неделе, т. е. на неделе после Пасхи, обязательно попадал в рай, потому что в это время двери в рай открыты, и апостол Петр никому не отказывает от рая [2, л. 10].

Представления об аде, «находящемся где-то под землей», сводятся к обычной картине о громадном чугунном котле, наполненном кипящей смолой, в котором вечно будут мучиться души нераскаянных грешников, одолеваемые сильной жаждой. Ад никем не охраняется, так как души туда идут неохотно и их гонят черти. По народным понятиям, хотя все души умерших попадают на небо, Бог отправляет души грешников с неба в ад, и они идут туда по млечному пути.

Представления о «том свете» или загробном мире тесно переплетены с рассказами об обмирании (летаргическом сне). Народ верил, что во время обмирания душа человека попадает то в рай, то в ад, в зависимости от того, что человек заслужил на земле; а когда обмерший оживал, то он рассказывал, как приятно жить в раю и как мучительно — в аду. Отмечалось, что находящимся в аду мученикам можно помочь посредством поминовения, во время которого души грешников из ада освобождаются на свободу, а затем опять

возвращаются на место мучения [2, л. 13–14]. Случаи летаргии происходили редко. Чтобы не похоронить живого человека, использовали следующие предосторожности: в темной комнате смотрели на пальцы с помощью зажженной свечи — если пальцы не просвечивали, то смерть считалась настоящей; прикладывали ко рту зеркало — если человек не умер, то зеркало запотеет; капали на тело умершего воск от свечи — если человек живой, то он содрогнется [3, л. 9–10].

Страшный суд крестьяне представляли «внезапным громким гласом архангельской трубы», которая разбудит как умерших, так и живущих на земле. Когда все соберутся по гласу архангела, то увидят «грозного судию» — Христа, который произнесет свой приговор над всеми, и каждый получит то, что заслужил, и невидимая сила отведет каждого в то место, которое он приготовил для себя на белом свете. Перед страшным судом на земле появится антихрист, который «будет увлекать людей разными весельями, пиршествами и модными нарядами, а также и невоздержанием к женщинам» [2, л. 14–15].

Важным моментом похоронно-поминальной обрядности была подготовка к смерти. Приготовлением «смертной» одежды и всего необходимого для похорон обычно занимались пожилые женщины. Они собирали одежду не только для себя, но и для мужа. Кроме «смертной» одежды готовили заранее носовой платочек, чтобы дать в руку, крестик, иконку, венчик на лоб, рукописание, церковное покрывало или обычный материал для положения в гроб, а также полотно или веревки для опускания гроба в могилу. Приготовленную одежду завязывали в ткань или помещали в берестяной кузовок.

Среди примет, предвещающих смерть, отмечались следующие: если разбивалось зеркало; умирающий не хотел есть и разговаривать; также считалось, что человек умрет, если он заболел в четверг или в субботу, пытаясь предотвратить это, его умывали с «распятья» (креста) с наговорами и нашептываниями. Кроме того, верили в то, что если во время соборования в книге, которую читал священник, попадался лист, на котором напечатано «иже херувим», то больному от болезни не поправиться и он должен умереть [2, л. 9–10]. О смерти говорили различные сновидения: печь предвещала печаль, рыба — смерть «в семье или родстве» [3, л. 9]. Следующего покойника в семье или несчастье предвещали неплотно закрытые глаза умершего или смерть человека в полночь [2, л. 10].

Когда человек умирал, то ему закрывали глаза, если они не закрывались, то клали на них монеты («пятак»), связывали руки и ноги, позже монеты убирали, а руки и ноги развязывали («а то, как он там пойдет со связанными ногами?»). Перед иконами зажигали свечи, чтобы душа умершего попала в рай, и ставили в стакане воду, чтобы душа легче покинула тело [3, л. 10]. Закрывали телевизор и зеркало.

Обмывали умершего в избе сразу после смерти сами родственники, редко кого-нибудь приглашали. Приглашенным обмывальщикам давали, кто что сможет, могли дать и деньги. Обмывал один или два человека. Покойника клали на лавку или на пол, подстелив простынь или какую-нибудь «худую» ткань, и обтирали тряпочкой с мылом и чистой

водой. Предметы, использованные во время обмывания, уничтожали по-разному: мыло клали в гроб или оставляли для собственного использования, тряпочку могли положить в гроб или выбросить, воду выливали подальше, «не под окошко».

Обряджали покойного те же люди, которые его и обмывали. «Смертную» одежду раньше шили сами, сейчас больше используется покупная одежда, но как раньше, так и теперь считается, что одежда должна быть новой, которую никто не носил, желательно однотонной, с длинным рукавом.

Необходимыми предметами для женщин были: нижняя рубашка, трусы, платье (кофта с юбкой), белый хлопчатобумажный или ситцевый платок, чулки; для мужчин готовили рубашку, трусы, костюм, носки. «Смертной» обувью раньше были лапти и сшитые из тряпок тапочки, сейчас используется покупная обувь, чаще всего тапки, реже — туфли или ботинки. Детей хоронили в обычной детской одежде, девушек в свадебном или просто в светлом платье, украшали цветами. Раньше если умирала взрослая девушка или парень, то похороны устраивались с большою пышностью и придавали им характер свадьбы [3, л. 12].

Обрядив покойного, его клали на лавку в передний угол. Как только был готов гроб, туда помещали тело покойного. Чаще всего гроб делали в тот день, когда человек умрет. Раньше гроб делали в своей деревне специальные мастера, им за это платили деньги.



«Смертная» одежда, приготовленная Гребеновой Юлией Ивановной 1930 г.р. Кировская обл., Оричевский р-н, с. Шалегово. Фото автора. 2012 г.

Щепки и обрезки досок, оставшиеся от изготовления гроба, необходимо было отнести в лес, подальше от дома, это делалось для того, чтобы покойник не ходил их искать и не беспокоил домашних [2, л. 10]. Сейчас чаще покупают готовый гроб. На дно гроба укладывали стружки или кудель, после чего покрывали белым материалом, укладывали подушку с куделью внутри и нашитым сверху крестом, вырезанным из черной материи, позже из лент. Покойному надевали крестик, давали в руки носовой платочек и иконку, на лоб помещали венчик. В голове и ногах зажигали свечи. Приглашали священника, который отпевал умершего и придавал его земле. С покойным приходили прощаться, родственники, друзья и соседи. Умершего одного в избе не оставляли, кто знал — читал молитвы.

Хоронили обычно на второй или третий день, после двенадцати часов дня. Выносили гроб через дверь ногами вперед, иногда приходилось выносить через окно, если гроб не проходил в проем двери. Когда гроб выносили, то ставили около дома, чтобы люди попрощались, так как не все могли пойти на кладбище. Обычно гроб до кладбища несли на руках четверо или шестеро человек, в зависимости от тяжести гроба. Сейчас иногда подвозят на машинах. Относительно того, кому положено нести гроб, информанты считали, что родители не должны хоронить детей, т. е. нести их гроб. А дети наоборот: «А детям почему родителей не хоронять, если детям не хоронять родителей, то кто должен гроб нести?!» Порядок похоронной процессии соблюдался такой: сначала несли венки, потом крест, крышку, гроб. Иконы во время похорон носить было не принято, только небольшую иконку ставили в гроб во время прощания, перед закрытием гроба ее убирали. За похоронной процессией бросали на землю еловые ветки, сейчас это делают значительно реже. За гробом шли близкие родственники, одетые в темную одежду, затем друзья и соседи. Существовало поверье, что женщина, которая замужем первый год, не может участвовать в похоронах и ходить на кладбище. Когда похоронной процессии попался первый встречный человек, то ему подавали милостыню в виде чего-то съестного, чаще выпечных изделий; от такой милостыни отказываться было не принято и надо было помолиться о покойном.

Могилу обычно копали в день похорон и старались не оставлять без присмотра. Были случаи, когда «копальщики» не выходили из могилы, пока не привезут гроб. За рытье могилы давали бутылку водки, теперь чаще платят деньги («сейчас вон по пять тысяч берут»). Считалось, что родственники не должны копать могилу, но если такое происходило, то делали они это бесплатно. Когда гроб привозили на кладбище, то устанавливали его на жерди, положенные на могилу. Около гроба ставили стаканчики с солью, в которые втыкали зажженные свечи, горевшие, пока происходило прощание. Раньше было принято причитать по умершему, сейчас это не соблюдается. «Я запомнила — когда хоронили, то рев какой стоял, а теперь перестали ведь реветь, теперь так не режут, раньше-то как-то пуще ревели и причитали». На дно могилы укладывали доски, опускали гроб в могилу на новинах, полотнах или веревках. Некоторые информанты счи-

тали, что опускать гроб на веревках нехорошо, так как «по ним покойнику плохо будет ходить, а по полотну хорошо». Веревки или полотна могли унести домой, чтобы использовать их при следующем погребении, а могли бросить в могилу. При этом отмечали, что полотна или новины нужно бросить на опущенный в могилу гроб крест-накрест. После этого каждый из участников похорон бросал в могилу по три горсти земли, иногда бросали деньги. Могилу зарывали, делали могильный холм, ставили деревянный крест. Сейчас стало принято украшать могилы венками и цветами, устанавливать памятники и огораживать семейные участки металлическими оградками. При установлении памятника крест оставляли на могиле. На памятниках и крестах писали фамилию, имя,



Кладбище в с. Шалегово Оричевского р-на Кировской обл. Фото автора. 2012 г.

отчество умершего, прикрепляли фотографию. Некоторые информанты отрицательно относятся к установлению памятника, считая, что он тяжелый: «Мне памятник не надо, тяжело, поставьте мне крест, а чего теперь такие есть баские крестики, черненький крестик поставят, он легонький, а зачем этот памятник тяжелющий». После погребения на кладбище устраивали поминки — стелили скатерть, раскладывали «поминование» — пирожки, шанежки, яичницу, колбасу, сыр. Выпивали по стопке водки. После окончания поминок оставляли на могиле еду для покойного и шли поминать домой.

После выноса гроба убирали в избе, ставили столы и готовились к поминальной трапезе, чаще всего это помогали сделать соседи, так как родственники шли на кладбище. Если народу было много и все не помещалось за столом, то поминки повторялись для следующей группы людей. Перед началом поминок зажигали свечи, ставили фотографию умершего и «угощение» для него — воду и кусочек хлеба. Существовало поверье, что после похорон покойник не всегда присутствует на поминках, поэтому на стол напротив переднего угла под скатерть клали ложку для еды покойному; «не сделать этого — значит оголодить покойного» [2, л. 10].

Основными блюдами на поминках были: кутья, сваренная из риса, блины, мед. Затем ели суп, рыбу, жареную курицу или мясо, обязательно — яичницу и кашу. Хлеб раньше выпекали дома. В конце поминок пили кисель, приготовленный с суслом, или компот. Из спиртных напитков пили водку, брагу и пиво, которые варили сами. В конце поминок всем присутствующим раздавали платки.

Кроме того, поминование по умершим происходило на 2, 9 и 40-й дни, в год и в родительские поминальные дни: Радуницу, Троицкую и Покровскую субботу. В эти дни ходили на могилы, собирали поминальный обед. Если в день похорон на поминки приходили все желающие, то в остальные дни собирались только родственники и друзья («в маленьком кругу поминают»). По словам информантов, 40-й день не отличался от других поминок.

До 1950-х гг. в родительские дни на кладбище ходить было не принято, сейчас эта традиция укрепилась, и народу на кладбище собирается много. Идя на кладбище, несут с собой выпечку, в том числе обязательно с рыбой, разные закуски, водку. Стелют скатерть на специальные столики около могил (на самих могилах накрывали поминальный стол только в день похорон), раскладывают принесенную еду и поминают. При этом поминают не только на своих могилах, а ходят к друзьям и знакомым: «кого хочешь наведать — к тому, пожалуйста. Просто так придешь, положишь чего, поклонись». Воспринимаются такие поминки больше как праздник и встречи со знакомыми: «праздник, тут это встреча, в основном, так где увидишься? А на кладбище — встреча». После окончания поминок на могилах оставляли еду для покойников.

По умершим соблюдали траур: ходили в темной одежде, не смотрели телевизор, не посещали праздничных мероприятий.

В отношении кладбищ в народе существовало несколько поверий: при посещении кладбища, или проходя мимо него, необходимо кланяться до земли, особенно у могил своих родственников, а покидая кладбище, не следует оглядываться назад, даже если слышишь знакомый голос или шум, иначе непременно увидишь бегущих за тобой умерших родственников или знакомых. По рассказам крестьян, было много случаев, когда покойники «до смерти загоняли оглянувшихся» [3, л. 11].

Людей, умерших не своей смертью (самоубийц, «удавленников», «утопленников» и запивших), раньше не разрешалось хоронить на общем кладбище. Их без исполнения христианского обряда отпевания хоронили в лесу, за кладбищем, и на их могилах не полагалось ставить кресты и памятники. Корреспондент Л. Г. Гребенев сообщал в 1898 г., что в последнее время данный обычай не соблюдался, и подобных людей начали хоронить на кладбище, только в дальнем углу, совершая при этом обряд отпевания [2, л. 11; 3, л. 12]. Информация же, собранная в 2012 г., говорит о том, что, несмотря на то, что самоубийц хоронят на кладбище, обряда отпевания не происходит, за исключением тех умерших, родственникам которых каким-то образом удастся договориться об отпевании. Но, по словам информантов, «это все просто для успокоения души того, кто живет, а это все не действует».

Таким образом, можно увидеть, что похоронно-поминальная обрядность, как наиболее консервативная и менее подверженная изменениям из обрядов жизненного цикла, с течением времени довольно полно сохранила свой традиционный характер. Ее основные элементы передаются из поколения в поколение и соблюдаются людьми разных возрастов.

Литература

1. *Кремлева И. А.* Программа сбора материала по похоронно-поминальным обычаям и обрядам // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 307–326.
2. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 433. Л. 9–15.
3. АРЭМ. Ф. 7. Оп. 1. Д. 434. Л. 9–12.

Сокращения

АРЭМ — Архив Российского этнографического музея.

ПМ — Полевые материалы экспедиции, находящиеся в обработке участников экспедиций, с их дальнейшим поступлением в архив РЭМ (Ф. 10. Оп. 1). Для доклада использованы записи О. Г. Барановой.

**ПРАВОСЛАВНЫЕ ПРАЗДНИКИ ЮЖНОГО УРАЛА:
ПРЕСТОЛЬНЫЙ ПРАЗДНИК
(ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИЙ 2002–2013 гг.)**

В отделе этнографии русского народа Российского этнографического музея с 2002 г. по сегодняшний день идет экспедиционная работа по этнографическому изучению русского населения Южного Урала в пределах Оренбургской (2002–2006 гг.), Челябинской (2006–2011 гг.) областей и Башкирии (2001–2013 гг.). В ней в разные годы принимали участие научные сотрудники РЭМ (О. Г. Баранова, Т. А. Зими́на, Е. Л. Мадлевская, В. Г. Холодная, И. И. Шангина), сотрудники Оренбургского губернаторского краеведческого музея (Т. Я. Беломытцева, Ю. Э. Комлев, Т. М. Маскаева, Л. А. Федорова), преподаватели Челябинского Государственного университета (А. А. Рыбалко, Е. А. Чайко), Челябинского областного краеведческого музея (О. В. Новикова, О. Н. Филиппцова), Института этнологических исследований РАН в Уфе (Е. Е. Нечвалода).

Работа проходила по программе «Судьбы традиционной культуры русского населения Южного Урала во второй половине XX – первом десятилетии XXI в.». Она предполагала прежде всего сбор информационного материала, дающего представление о тех компонентах русской традиционной культуры, которые ее ярко маркировали, давно сложились и сохранялись в более или менее цельном виде в первом десятилетии XX в. Они позволяли с большей определенностью проследить преобразования с традиционного образа жизни русских в течение XX в., и особенно во второй его половине, когда этот процесс усилился. Имеются в виду такие компоненты как одежда, жилище, пища, обряды жизненного цикла, обряды годового цикла. Во время экспедиции шел также сбор сведений о церковных праздниках и отношении к ним русских Южного Урала. Нас интересовал вопрос о том, какие из церковных праздников известны населению, знают ли представители разных возрастных групп событие христианской истории, положенное в основу праздника, отмечают ли праздник посещением храма, общественным или семейным застольем и т. п.

При сборе материала нас особенно интересовало отношение населения к престольным праздникам, т. е. праздникам, официально установленным церковью в честь святых или события христианской истории, во имя которых освящены храмы. Этот интерес был обусловлен тем, что в XIX – первой половине XX в. русские Южного Урала считали его главным среди всех праздников, приравнивая по своей значимости к Пасхе. По народным представлениям, престольный праздник устраивался для того, чтобы почтить святого покровителя села, именем которого была названа церковь, в надежде на его

помощь в беде и заступничество перед Богом. Для обозначения престольного праздника обычно использовались такие выражения как «наш праздник», «праздник нашего села». Он сплачивал людей, живших в селе, давал им ощущение единства, надежду на взаимопомощь.

Праздник в XIX – начале XX в. отмечался три дня и состоял из двух частей: богослужбной и светской. Первая включала в себя обязательное посещение приходского храма, где служба шла по полному богослужебному чину праздника, участие в крестном ходе, приеме каждой деревней священнослужителей, обходивших дома прихожан. Светская часть состояла из приема гостей — близких и дальних родственников, считавших необходимым посещение праздника без особого приглашения, обильных трапез в каждом доме и уличного гулянья с пением песен и плясками. В некоторых селах устраивались общественные пиры в трапезных церквей или на улице села. В празднествах должно было участвовать все взрослое население прихода, отложив на время хозяйственные дела: «день свят — все дела спят». Работа, отказ без причины от празднования рассматривались как проявление непочтения к празднику, святому-покровителю, всем жителям села и приехавшей на праздник родне. Его игнорирование рассматривалось как нарушение всех норм и правил поведения.

В наши дни, т. е. на рубеже XX –XXI в., в обследованных нами селах Южного Урала престольный праздник утратил свою былую значимость. Значительное количество опрошенных нами людей не могло нам ничего сказать о престольном празднике села — «нашем/своем празднике», так как не знают в большинстве случаев о его существовании в прошлом или имеют о нем довольно смутные представления. О престольном празднике знают сейчас люди, родившиеся в 20–40-е гг. XX в., и постоянные прихожане церквей и моленных домов, в том числе и молодые. Празднование престола у этих двух групп населения, помнящих о празднике, происходит по-разному.

Постоянные прихожане воспринимают престольный праздник лишь как праздник храма, в котором они молятся, а не как праздник села, где находится храм. В престольный праздник в церковь приходят все постоянные прихожане храма, а также приезжают гости из соседних приходов: священники с женами и взрослыми детьми и постоянные прихожане. По словам нашего информанта, постоянно посещающей храм Казанской Божьей Матери в с. Нижнем Уфалее Челябинской области: «В церкви празднуем обязательно. К нам приезжают из Верхнего Уфалея. Людей бывает много, бывает крестный ход. У нас до 40 чел. кормим. С Межозерска, Снежинска, Нязепетровска к нам приезжают» [3, л. 24–25 об.]. Празднование престола в храме, как и раньше, начинается с богослужения, затем проводится крестный ход вокруг храма, после чего в притворе церкви происходит торжественная трапеза, за которую садятся все прибывшие на праздник. Наши наблюдения и разговоры со священниками указывают, что в среднем в сельской церкви в престольный день присутствует от 40 до 70 человек. Это рассматривается как многолюдие, потому что в другие дни (кроме Крещения и Пасхи) соби-

рается от 5 до 10 человек, хотя среднее число жителей уральских сел около 3000–5000 человек. В моленных домах празднуется престол того разрушенного храма, преемником которого он себя считает. Для проведения богослужения обычно приглашается священник, его курирующий, затем устраивается трапеза, на которой присутствует и священник. В моленном доме на богослужении присутствуют только те, кто регулярно в него ходит молиться, обычно 10–12 человек. Иногда приглашают послушать священника жителей села, но таких обычно находится мало. Информант из с. Кардаилово Оренбургской области рассказывал нам, как они отмечают престольный праздник в моленном доме: «Церковь Покрова у нас была... Покров мы всегда отмечаем, накрываем столы, что кто может, несем в дом моленный, там готовим, столы накрываем и отмечаем. Готовим и блины, и картошку, и салаты, по-современному все готовим» [2, л. 183].

Следует отметить, что празднование престола в храме или моленном доме не выливается в уличное гулянье или семейное застолье. Участники праздника расходятся из церкви по домам, по словам наших информантов, «со светлой душой», потому что было «ну очень хорошо, ну очень хорошо».

Пожилые люди, помнящие о празднике, но не посещающие храм или моленный дом в силу каких-либо причин, называют этот день «нашим праздником», «праздником нашей деревни». Некоторые из них знают его название — «Казанская», «Михайлов день» «Никола». В этот день они стараются в знак почтения к празднику не выполнять никаких домашних дел, не разрешая их выполнять и своим близким. Иногда две-четыре подруги собираются вместе отметить праздник чаепитием с пирогом. Семейные трапезы в этот день проводятся очень редко, только в том случае, если в семье есть старая, глубоко верующая женщина, пользующаяся авторитетом и любовью. Празднование «нашего дня» происходит по ее настоянию.

Гуляний на улицах, столь характерных для этого праздника в прошлом, не устраивается, родственники из соседних деревень не приезжают. Наш информант из казачьего поселка Мариинский Челябинской области с сожалением рассказывала: «Сейчас уже в праздник по деревне не гуляют, раньше гуляли, а сейчас уже нет. Дома собираются, а по деревне я не слышала. ... Раньше ждали праздника... собирались, гуляли, а сейчас они сами по себе гуляют. Пьют, и им неохота собираться в праздники» [4, л. 115]. Примерно то же самое говорили нам в с. Никольском Оренбургской области: «Нам вот сейчас уже ничего не надо, мы не празднуем и не собираемся. Молодежь каждый вечер празднует. Молодежь сейчас вся спилась» [1, л. 111 об.]. Ситуацию с престольными праздниками на рубеже XX–XXI вв. можно подытожить словами нашего информанта из с. Селезяни Челябинской области: «Престольнова праздника больше нету» [5, л. 3 об.].

Процесс затухания традиции празднования престола происходил на протяжении нескольких десятилетий. Он начался в 30-е гг. XX в., когда шло массовое закрытие церквей. В связи с этим «наш праздник» утратил богослужebную часть. Однако это совершилось не сразу после закрытия храма. Верующие люди стали собираться в доме одного

из прихожан, знавшего службу этого праздничного дня. В селах, где антирелигиозная пропаганда была особенно активной, это делали тайно от властей, а если ситуация была спокойной, то открыто. Такие молитвенные собрания в престольный праздник происходили вплоть до начала 50-х гг. XX в., вернее, до тех пор, пока были живы старики, знавшие положенные в этот день молитвословия. Общественная же часть праздника продолжала жить довольно долго, вплоть до конца 60-х гг. XX в., а в отдельных селах она имела место еще в первой половине 70-х гг. Нашим информантам, юность которых приходилась на 50-е – начало 60-х гг. XX в., престольные праздники запомнились как время веселья, радости, музыки, родственных встреч. Информант 1937 г. р. из с. Каратабан Челябинской области с удовольствием нам рассказывал: «... гости приехали, съедутся, в престольный праздник, вот у нас, например, в Петров день — престольный праздник в Каратабане, это престольный день в храме. И вот родные съезжаются отовсюду — из Потапова приедут, из Соколовки приедут, может еще дальше, где родные живут. Вот они приезжают все сюда... идут по родственникам, по своим, каждый в своем кругу отмечает. Ну, что они там выпьют. Помню, вот такая стопочка была маленькая, кругленькая, так вот по этой стопочке нальют, да подадут, и чего с этой стопочки будет, ведь там поток один. Ну, песен, конечно, много пели, прибауток много, праздник отметят хорошо» [4, л. 61–62].

Если общественные гулянья стали отмирать с начала 70-х гг. XX в, то празднование в семьях продолжалось, по словам наших информантов, до конца 80-х гг. XX в.

Процесс затухания престольных праздников в русских селах Южного Урала проходил примерно так же, как и у всех православных России. В настоящее время, когда на Южном Урале восстанавливаются престольные праздники, церковь пытается сделать их массовыми, такими, как они были в прошлом. Однако эти попытки, как следует из наших наблюдений, пока не удаются.

Литература

1. АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 136: Дневник экспедиции 2003 г. И. И. Шангиной в Оренбургскую область.
2. АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 161: Дневник экспедиции 2004 г. Е. Л. Мадлевской в Оренбургскую область.
3. АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 196: Дневник экспедиции 2007 г. И. И. Шангиной в Челябинскую область.
4. АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 214: Дневник экспедиции 2009 г. И. И. Шангиной в Челябинскую область.
5. АРЭМ. Ф. 10. Оп. 1. Д. 224: Дневник экспедиции 2007 г. Т. А. Зиминной в Челябинскую область.

Сокращения

АРЭМ — архив Российского этнографического музея
РАН — Российская Академия наук

ИТОГИ ПОЛЕВОЙ ЭТНОГРАФИИ РУССКИХ БАШКОРТОСТАНА (2009–2013 гг.)

В 2009–2013 гг. сотрудниками Института этнологических исследований им. Р. Г. Кузеева Уфимского научного центра РАН при участии ученых из Санкт-Петербурга и Челябинска изучено русское население северо-востока Республики Башкортостан. Этнографические экспедиции организованы в Дуванском (русские здесь составляют 63,9 % населения), Белокатайском (20,2 %), Мечетлинском (15,4 %) районах. Целью полевой работы стало выяснение степени сохранности русских традиций в условиях социальных перемен в национальной республике.

Указанные районы в XVII–XIX в. заселили выходцы из Кунгурского уезда Пермской губернии, вначале арендуя землю у башкир, затем приобретая их в собственность. Самым ранним русским переселенцам временный приют дала местная мордва [1]. Постепенно русские основали свои села: Дуван, Тастуба, Лемазы, Метели, Месягутово, Сарты, Озеро и т. д. В XIX в. из разросшихся селений отделялись выселки, но в XX в. они были поглощены крупными селениями, которые сохранились до наших дней. Это Тастуба (1326 чел.), Метели (1074 чел.), Вознесенка (1320 чел.) и др.

Исследование показало, что компактное расположение русских селений, в которых живут выходцы из одной губернии, а значит, представители одного этнокультурного диалекта, позволило быстрее и легче, чем другим, адаптироваться к местной природно-географической и социально-экономической среде, в условиях общего землевладения решать проблемы и сохранять этнолокальные традиции. Переселенцы долгое время сохраняли торгово-экономические и культурные контакты с прежней родиной, что позволило время от времени переселяться на башкирские земли все новым землякам и подпитывать этническую культуру.

Консолидации русского населения указанной территории способствовали общие ярмарки и базары. Так, жители Вознесенки Дуванского района сбывали свой товар в базарном селе Дуван (12 верст) и на Метелинской пристани при р. Ай (33 версты); поддерживали торговлю с Тастубой, Ярославкой, Сальёвкой. Ту же консолидирующую функцию выполняли праздники и обряды. На Вознесење Господне вся округа собиралась в селе Вознесенка (храмовый праздник), На Троицу — в Тастубе, на Егорьев день — в Сальёвке, на Петров день — в Дуване, на Михайлов день — в Большеустыкинске. По случаю праздника устраивали карусели, играли местные и приезжие гармонисты и скрипачи, звучали песни, происходили знакомства молодежи, которые затем перерастали в родственные отношения. (С давних пор здесь принято искать невесту не в своем селе, а в округе, чтобы избежать родственных связей.) Местом сбора народа были православные

храмы. Пока в Вознесенке не построили церковь, ее жители ходили в Тастубу. То же происходило в советские годы, когда закрывали или разрушали культовые сооружения. В наши дни храмы восстановлены, но не хватает священнослужителей, поэтому батюшка одного прихода (Тастуба) часто проводит обряды в нескольких селениях (Тастуба, Большеустьикинск), либо сельчане сами едут для проведения ритуала.

В изученных нами селах сложилась этнокультурная общность, которая не исключила формирование локальных особенностей. Они проявляются даже во внешнем облике селений. Например, село Большеустьикинск Мечетлинского района называют «каменным»: вплоть до 1970-х гг. основным строительным материалом здесь было не только дерево, но и камень. Его бесплатно и в неограниченном количестве добывали из гор недалеко от села. Из каменных плит делали заборы до двух метров высотой, которые часто становились одной из стен каменной конюшни, свинарни, амбара, кладовой, мельницы. Эти сооружения гарантировали пожарную безопасность и сохранность вещей и продуктов от насекомых. Прослужив более полутора столетий, они имеются и в наши дни [6]. В некоторых селениях (Большеустьикинск, Малоустьикинск) есть строения с крышами из плитняка (1,5 x 1,5 м), подызбицы (высотой до 2 м), гаражи и колодцы в усадьбах. Природный камень и сейчас используется при закладке фундамента домов и для застилки двора. В других изученных экспедициями селениях строения из камня сохранились единично (кладовая в с. Вознесенка, колодец в с. Тастуба).

В селе Малобелокатай Белокатайского района природный камень также был в достатке, но в строительстве он использовался слабо. Вместе с тем, здесь он используется для обкладки могил (от 70 до 110 см), в то время как в Малоустьикинске на кладбище ставят традиционные ограды и памятники.

Во многих русских селах сохранились дома из леса, рубленные на месте. Наиболее старое строение с документальным подтверждением обнаружено в Тастубе Дуванского района, это дом 1861 г., ныне он принадлежит семье Ивановых. Причину долговечности домов информаторы объясняют использованием «кондового» леса и соблюдением строительной технологии, где при рубке леса имели значение время года, состояние луны (растущая), длительность и условия его просушки; способ строительства: при возведении дома северная сторона ствола дерева должна была оказаться на уличной стороне, а южная — внутри помещения [5].

Прочность, функциональность, удобство — основные критерии русского крестьянина. Суровые климатические условия, обилие осадков определили высокий фундамент зданий, высокие русские ворота, которые заимствовали другие народы, крытый двор, замкнутую планировку усадьбы, высокую подызбицу (до двух метров и выше). Последняя часто делалась с входом со двора для удобства заноса съестных припасов и сохранения чистоты в жилом помещении. Раньше это помещение использовалось для обработки льна и конопли (устраивали супрядки) [5], в годы Великой Отечественной войны — как жилье для эвакуированных из Ленинграда [3, 4], сейчас — для хранения

продуктов питания и размещения пчелиных ульев зимой. Владельцы больших домов старались сделать больше окон не только на улицу (обычно 5), но и во двор — для обзора двора и лучшего освещения помещения (для чтения книг и занятия домашними ремеслами во времена, когда не было электричества).

В некоторых домах, где живут старожилы, сохранились русские печи для выпечки хлеба («так дешевле»), с использованием традиционного ухвата, деревянной лопаты и кочерги. Еще сохраняются самодельные резные шкафы, столы, лавки, плетенные из ивовых ветвей скамейки и стулья. Интерьер жилища, как и прежде, создают текстильные изделия ручной работы — вышитые иконы, связанные крючком скатерти, изящные салфетки, теплые половички. Они уживаются с фабричными коврами и паласами и оттеняют агрессию современной аудио- и видеотехники. Возле рукомойников иногда висят как новые домотканые рукотерники, сделанные еще в середине прошлого столетия. В последние годы развивается вышивка ковров: для основы берется старое детское одеяло, а в качестве ниток — распущенные трикотажные вещи. Так старые вещи получают новую жизнь. К краям фабричных клеенчатых скатертей пришивают изящные домашние кружева.

В просторных сених по традиции хранят продукты. Молоко держат в глиняных горшках, которые, по убеждению информантов [7], «лучше сохраняют целебные свойства», яйца — в берестяных туссах — «не портятся», муку и зерно — в деревянных огромных ларях, вмещающих грузовую машину зерна, капусту квасят в дубовых бочках — «вкуснее». В чугунах очень вкусно готовят картофель. Одновременно домохозяйства активно используют заводские и фабричные современные изделия (посуда, ведра, тазы). Рядом с домом — мастерская, гараж с сеновалом наверху, баня со стиральной машиной-автоматом и жердями для сушки белья внутри. В сараях размещены хозяйственные принадлежности, орудия труда, корм для скота, включая запасы желудей для пропитания коров и свиней.

Динамика традиционной культуры прослеживается в хозяйственных занятиях. Социальные катаклизмы XX в. привели к резкому сокращению масштабов скотоводства и земледелия. Информанты с сожалением вспоминают, что раньше был севооборот конопля — картофель, это позволяло не только получать вкусные конопляное масло и семечки, но и «освобождало землю от сорняков и обогащало почву» [7]. В последние десятилетия стала экономически невыгодной охота, хотя по-прежнему в лесах много зверя, включая медведей, волков, лосей, куницу. Исчезают ремесла. В 2013 г. в селе Вознесенка умер мастер В. В. Горкунов, который до конца своих дней плел и продавал лапти для ношения во время сенокоса («ноги не устают и не потеют»). Но в том же селе есть мастер Ф. М. Серебренников, который делает ульи и инструменты для пчеловодства, занимается резьбой по дереву, придумывая узоры, порой навеянные башкирскими мотивами. Рентабельно пчеловодство (раньше было и бортничество). Ульи устанавли-

вают не только в огородах, но и лесах, отпугивая медведя слабым током электричества, который пропускают по проводу вокруг пасеки.

Динамика традиционной культуры коснулась духовной жизни и досуга населения. По рассказам информантов можно узнать об играх молодежи и детей («Ручеек», «Веровочка», «Хоронить золото», «Соседка», «Фант», «Прядки»), которые благодаря русским на территории Башкирии стали достоянием многих народов. Общими стали музыкальные инструменты — гармонь и балалайка, принесенные на южно-уральские земли вместе с русскими переселенцами. Некоторые традиции эволюционировали. До сих пор в новогодне-рождественский период колядуют и ходят ряжеными, девушки гадают о суженом, на Крещение жители запасаются святой водой, на Троицу украшают дома ветками березы. Вплоть до наших дней можно записать удивительные по своей красоте старинные народные песни.

Таким образом, в культуре изученных нами русских сел Башкортостана соединились старое и новое, традиционное и современное. Относительная многочисленность русских переселенцев из одного уезда, компактность расселения и формирование этнокультурной общности, а также удаленность от центров урбанизации и горнолесная изолированность помогли до наших дней сохранять элементы традиционной культуры.

Литература

1. *Касимовский В.* Этнографический очерк села Дувана Уфимской губернии Златоустовского уезда. Составлен Действительным Членом Уфимского Статистического Комитета В. Касимовским // Уфимские губернские ведомости. 1868.
2. *Касимовский В. С.* Несколько слов о кунгуряках, живущих в Уфимской губернии // Русские Башкортостана. История и культура. Уфа, 2003. С. 101–108.
3. ПМА – 2009: с. Вознесенка Дуванского района Республики Башкортостан (далее — РБ). Дом В. В. Пестеревой (1940 г. р.).
4. ПМА – 2011: с. Вознесенка Дуванского района РБ. Дом М. П. Горкунова (1939 г. р.).
5. ПМА – 2011: с. Тастуба Дуванского района РБ. Информант Н. Е. Мельникова (1930 г. р.).
6. ПМА – 2013: с. Большеустыйкинск Мечетлинского района. Усадьба Л. А. Чистякова (1924 г. р.).
7. ПМА – 2013: с. Малоустыикинск Мечетлинского района РБ. Информант Л. В. Бачурина.

**ЖЕНЩИНА И МУЖЧИНА В РУССКОЙ ДЕРЕВНЕ АЛТАЯ
ВО ВТОРОЙ ПОЛОВИНЕ XX в.
(ГЕНДЕРНЫЕ СТЕРЕОТИПЫ И СОЦИАЛЬНЫЕ ПРАКТИКИ):
ИТОГИ ПОЛЕВОГО СЕЗОНА 2012–2013 гг.¹**

В рамках проекта РГНФ «Женщина и мужчина в русской деревне: гендерные стереотипы старожилов и переселенцев Алтая во второй половине XIX – первой половине XX в.» в 2012–2013 гг. был проведен сбор этнографического материала в четырех районах Алтайского края: Советском (23–29.07.2012), Чарышском (6–12.08.2012), Ельцовском (20–26.08.2012), Усть-Калманском (24–31.08.2013) и Усть-Коксинском районе Республики Алтай (9–16.06.2013). С учетом истории формирования русского населения в данных районах было исследовано выборочно пятнадцать населенных пунктов: Советский район — с. Советское и с. Шульгин-Лог, Чарышский — с. Чарышское, с. Сентелек и с. Тулата, Ельцовский — с. Ельцовка и с. Пуштули, Усть-Калманский — с. Усть-Калманка, с. Новокалманка, с. Михайловка и с. Огни, Усть-Коксинский район — с. Верх-Уймон, с. Мульта, с. Замультишка, с. Тихоньяка. В данных селах проживали представители различных этнографических групп русских Алтая: старожилы — сибиряки, казаки, кержаки, переселенцы — росейские — воронежские, курские, тамбовские и т. д. Следует отметить, что в селах Чарышского района преимущественно проживают представители и потомки казаков, Усть-Коксинского района — старообрядцы кержаки стариковского согласия (с действующими религиозными общинами), в остальных районах потомки российских переселенцев и старообрядцев кержаков.

Сбор источниковой базы осуществлялся как среди местного населения, так и в районных архивах и музеях. По теме исследования были записаны аудиointервью почти со ста информантами с 1916 по 1977 гг. рождения. Производилось фотокопирование их семейных фотоархивов, личных писем и дневника, родословных, воспоминаний (фото 1). Также были сделаны фотоснимки бытовых сцен, предметов быта и одежды, распространенных в регионе в первой половине XX в. (фото 2), произведена видеозапись исполнения фольклора.

В районных архивах и музеях были оцифрованы делопроизводственные документы, фотографии, воспоминания местных жителей, предметы быта и одежда.

Отдельно следует отметить летописи, жизнеописания и воспоминания, собранные и созданные местными краеведами, являющиеся важными, ранее не опубликованными

¹ Исследование осуществляется при финансовой поддержке РГНФ, проект № 11-31-00307а2

нарративными источниками. Подобного вида документов, описывающих быт и стереотипы поведения русских крестьян Алтая второй половины XIX – первой половины XX в., мы знаем не так много.

В ходе сбора интервью акцент делался на биографии и личном опыте информанта, его интимных переживаниях, семейной истории. Опрос проходил по разработанным заранее вопросам по темам: материнство и отцовство, брак и супружество, телесные практики, хозяйственная сфера. В ходе интервью по теме материнства и отцовства выяснялись следующие аспекты: отношение к бездетности и способы решения проблемы; многодетность, отношение и количественные показатели; возрастные рамки фертильности и отношение к их нарушению; статус незаконнорожденных детей; восприятие и регламентация беременности; семантика родильного обряда, статус роженицы и новорожденного; представления о месячной и родильной нечистоте; проблема аборт и контрацепции; статус повитухи; отношение к медицинским учреждениям родовспоможения; семантика ритуала крещения; статус отца и матери, их взаимоотношения с детьми; статус сирот; традиции воспитания, распределение воспитательных функций, нормы поведения детей; появление детских садов и отношение к ним.

Исследование стереотипов, связанных с заключением брака, телесными практиками и интимной жизнью, проводилось по направлениям: цель и условия заключения брака, требования, предъявляемые к партнерам; возрастные границы и стереотипы поведения молодежи; отношение к неравным (по возрасту, материальному положению, этнической, конфессиональной и этнокультурной принадлежности) бракам; социальный статус людей, не вступивших в брак в срок, предписанный традицией; ход свадебного ритуала и значение его отдельных элементов; статус молодоженов; статус супругов, его маркеры; идеальные модели супружества; сценарии взаимоотношений мужа и жены, семейное насилие и отношение к нему; развод, его возможность и условия, статус разведенных супругов; образ любви, ее влияние на брачный выбор; сексуальная жизнь и ее регламентация, отношение к внебрачным связям; интимная гигиена; стереотипы красоты; регламентация телесности; статус людей «третьего пола».

Аспекты, выяснявшиеся при сборе материала о гендерных стереотипах и социальных практиках в хозяйственной сфере: статус хозяина/хозяйки дома; имущественные права мужчины и женщины в системе обычного права; правила выдела сына, состав и нормы использования приданного, права вдовы и разведенной женщины; семейная иерархия; взаимоотношения внутри и между поколениями; структура разделения труда (гендерное, возрастное, статусное), возможность перераспределения обязанностей; работа по найму и в обобществленном хозяйстве; регламентация хозяйственных работ; традиции трудового воспитания; отношение к образованию; традиции общественного управления; женская эмансипация и отношение к ней; гендерная структура пространства, терминология, семантика мужской/женской частей дома, регламентация поведения полов в зависимости от положения в пространстве.

Собранные в 2012–2013 гг. материалы позволяют сделать ряд выводов по теме исследовательского проекта, прежде всего о гендерных стереотипах и социальных практиках, распространенных в первой половине XX в., особенно об их трансформации в советское время. Традиционное восприятие многодетности как нормы пошатнулось с вовлечением женщины в общественное производство и увеличением доли малых семей, состоявших из одного-двух поколений. Сокращение числа деторождений оправдывалось тяжелыми условиями воспитания в условиях коллективного хозяйства и послевоенного времени. В данный период увеличился возраст, традиционно считавшийся оптимальным для вступления в брак и начала реализации репродуктивной функции. Практически исчезают практики продуцирующей магии, пронизывавшие свадебную и календарную обрядность, символика плодородия в текстильных изделиях. Устойчивым оказалось восприятие рождения ребенка как божественного дара и греховности аборта, его ассоциация со смертью, страхом, наказанием. Несмотря на это в 20–40-е гг. XX в. аборт превратился из средства скрыть нежелательную беременность в способ регуляции числа деторождений. Великая Отечественная война ослабила представления о браке, как обязательном условии рождения ребенка. Традиционные хозяйственные запреты для «сырой», «нечистой» женщины, бытовавшие во второй половине XIX – начале XX в., в 30–40-е гг. XX в. стали сводиться к ограничению ее участия в физически тяжелых работах. Функции, связанные с деторождением, уходом и воспитанием детей, считались преимущественно женскими. Традиции воспитания во многом складывались под влиянием православия и имели специфику в зависимости от этнографической принадлежности их носителя. В первой половине XX в. прослеживается тенденция ослабления влияния отца на жизнь ребенка и снижение его авторитета. Традиционные представления, связанные с деторождением, начинают утрачиваться наиболее активно в 30–40-е гг. XX в. под влиянием антирелигиозной политики, коллективизации и последствий Великой Отечественной войны.

Полевые исследования выявили следующие тенденции в сфере брачного выбора. Социально-экономические, политические и демографические изменения советского времени смягчили традиционно негативное отношение к межэтническим и межконфессиональным бракам и устранили предубеждение к союзам между представителями разных этнокультурных групп. Под влиянием войн, особенно Великой Отечественной, к женихам стали предъявляться меньшие требования, в поле брачного выбора женщин чаще стали включаться мужчины, традиционно считавшиеся женихами «второго сорта»: вдовцы, разведенные, калеки. В первой трети XX в. шла утрата сакрального значения элементов свадебного обряда, особенно активно в 30–40-е гг. XX в. Можно говорить о постепенном смягчении супружеских взаимоотношений в этот период, чему способствовали распространение свободы брачного выбора, экономическая самостоятельность молодых людей, возможность развода и т. д. В советские годы практическое отсутствие церковного венчания укрепило представления о необязательности юридиче-

ского оформления брака. Он санкционировался благословением родителей и свадебным обрядом с участием односельчан. Государственная регистрация брака считалась необходимой в случае рождения ребенка. Юридическая возможность расторжения брака сделала его реальным явлением в селах Алтая, смягчение отношения к разводу наблюдается в середине XX в. Еще одним фактором, повлиявшим на учащение распада браков, была Великая Отечественная война. Любовь, как критерий выбора партнера, часто оттеснялась на задний план необходимостью иметь в доме хозяина или хозяйку. Даже к началу 1950-х гг. сохранялась позиция брака, как традиционного средства приспособления женщин и мужчин к жизни в сельской среде. В 20–30-е гг. XX в. в связи с антирелигиозной политикой многие представления, регламентировавшие сексуальную жизнь, стали утрачивать актуальность. Людям, имевшим физиологически неопределенную половую принадлежность, гомосексуальную ориентацию, внешний облик или поведение которых выбивались из традиционных представлений о женственности и мужественности, приписывался статус полумужички и/или двуснастной. В первой трети XX в. намечалась тенденция перехода контроля внебрачных связей из категории общественной в частную, а последствия Великой Отечественной войны ее усилили. Внешний облик русских крестьян Алтая становится с 1920-е гг. все менее закрытым, приближенным к городскому. Вместе с этим стала уходить традиционная символика одежды и прически.

В советское время усиливалась тенденция распада больших семей, семейные выделы происходили чаще и быстрее. При сохранении ведущей роли мужчины в семье, усилились лидерские позиции женщины. При этом в 20–30-е гг. XX в. селяне относились отрицательно к участию женщин в общественном управлении и производстве. Пропагандируемый в советское время образ раскрепощенной женщины стал приживаться в 30–40-е гг. XX в. В это же время претерпевает изменение традиционная система гендерного разделения труда в сторону феминизации мужских хозяйственных занятий и в меньшей степени — маскулинизации женских. Овладение трудовыми навыками и выполнение хозяйственных обязанностей ребенком, особенно девочкой, считалось гораздо важнее получения школьного образования. Что касается гендерного структурирования бытового пространства на рубеже 20–30-х гг. XX в., оно практически утрачивается.

Следует отметить, что наибольшая сохранность гендерных стереотипов и социальных практик отмечена у староверов до конца исследуемого периода, особенно в селах, где сохранялась действующая религиозная община.



Село Чарышское, семья Казаковых, начало XX в.



Село Верх-Уймон, печной угол

ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ НА ВОСТОКЕ ЛЕНИНГРАДСКОЙ ОБЛАСТИ В НАЧАЛЕ 2000-х гг.

В первом десятилетии текущего столетия один из полевых отрядов кафедры этнографии и антропологии исторического факультета СПбГУ, условно названный Тихвинским, которым мне посчастливилось руководить, проводил этнографические исследования преимущественно в восточной части Ленинградской обл. Исследованиями были охвачены территории трех районов: в 2002 и 2008 гг. работы проводились в Бокситогорском р-не, в 2003 г. — в Подпорожском, в 2004 и 2006 гг. — в Тихвинском. К сожалению, нам не удалось по объективным причинам провести полевые исследования в Лодейнопольском р-не.

Особенностью обследованных территорий является то, что в XX в., в отличие от западных районов Ленинградской области, они не были затронуты военными действиями и здесь не происходило интенсивной смены этнического состава населения. Это в значительной степени способствовало лучшей сохранности элементов традиционного хозяйства, материальной и духовной культуры у жителей региона.

Отряд комплектовался студентами, для которых это была традиционная полевая практика в рамках обучения на кафедре этнографии и антропологии. В ходе исследований собирались материалы по всем составляющим традиционно-бытовой культуры местного населения, относящиеся преимущественно к периоду XX – начала XXI в. Одной из задач было изучение межэтнического и межконфессионального взаимодействия проживающих здесь групп населения.

Так, в 2002 г. собирался сравнительный материал по южным вепсам и проживающим смежно с ними озерами — одной из своеобразных групп русского населения, выделявшейся в прошлом в религиозном и хозяйственном отношении от своих русских и вепских соседей. В 2003 г. проводились исследования на этнической территории средних вепсов в Среднем Приюстье. В 2004 и 2006 гг. изучалось русское и вепское население бывшего Капшинского р-на (центр — п. Шугозеро), фиксировались процессы адаптации и ассимиляции вепсов в русской среде после вынужденного их переселения в иноэтничные поселения во второй половине XX в. Та же проблематика привлекла внимание и в 2008 г., когда работа проводилась в восточной части Бокситогорского р-на с базой в п. Ефимовский — бывшем центре района, в котором наряду с русским было многочисленным и прибалтийско-финское население: вепсы, карелы и эстонцы, которые различались не только в этническом, но и в конфессиональном отношении.

Изменения постсоветского периода значительно изменили социально-экономические отношения в регионе. Так, оказались ликвидированными все прежние крупные сельскохозяйственные предприятия региона, а их угодья распределены паями среди бывших работников. После ликвидации АОЗТ «Озерский» Подпорожского р-на каждому человеку было выделено 3 га земли. Здесь было создано несколько крестьянских хозяйств, но из-за технологической слабости, сложностей со сбытом продукции, их экономическое значение незначительно. Вместе с тем, для населения региона существенное значение имеют лесозаготовки. Это одна из немногих отраслей, обеспечивающих занятость трудоспособных жителей. Но не всегда это занятие является легальным. Значительный ущерб приносят т. н. «черные лесорубы», при этом местное население порой не имеет возможности использовать древесину для собственных хозяйственных нужд. Крупномасштабные лесозаготовки являются занятием, которое стало интенсивно развиваться в регионе еще со второй половины XIX в., а с 1930-х гг. XX в. здесь начинается строительство временных поселков лесозаготовителей. Часть этих поселков после истощения лесных ресурсов была ликвидирована, но некоторые продолжают существовать до настоящего времени, как, например, Красный Бор в Бокситогорском р-не, Курба в Подпорожском р-не.

В некоторых деревнях жители продолжают использовать свои ремесленные навыки, изготавливая на заказ традиционные транспортные средства: сани, дровни, лыжи, дощатые лодки и долбленые челны. Востребованным является ремесло печников и плотников. Женщины старших возрастов владеют навыками изготовления тканых и вышитых изделий. Продолжают существование рыболовство, охота, сбор грибов и ягод. Некоторые традиционные занятия к настоящему времени оказались утраченными. Так, прекратилось к 1970-м гг. прежде широко развитое среди жителей Озер и озерян бассейна Тихвинки пимокатное производство, вышла из употребления одежда домашнего изготовления.

Из традиционных элементов культуры относительно хорошо сохраняется пища: выпечные изделия (пироги, пирги, калитки, колобы), блюда из рыбы, ягод и грибов. Но вот пивная традиция, когда к значимым семейным и общественным событиям и праздникам варили пиво, также исчезла к 1970-м гг. В ходе исследований наблюдалась постепенная утрата института пастушества и связанной с ним обрядности. Актуальной остается для исследований тема погребально-поминальной обрядности, традиционных верований и представлений. В памяти людей старшего поколения сохраняются сведения о традиционной свадьбе и родильной обрядности.

Для местного населения особое значение имеют местные праздники, которые продолжают активно отмечаться в XXI в.

Так, в течение только июля в 2003 г. нам удалось наблюдать несколько заветных праздников: в д. Васильева Гора (Мартемьяновская) (Mäguu) — день иконы Тихвинской божьей матери (Тихвинская) (Tifinski) 9 июля, в Немже — праздник Часовенской

(Časovník pihapei, Časounikan pei), который пришелся на 13 июля, в д. Ожеговская (Крисанова гора) (Krisan Mägi) — праздник иконы Казанской божьей матери (Казанская) (Kazanski) 21 июля, в д. Шондовичи — Триручницу — 25 июля, в д. Васильевская (Agi) — праздник иконы Владимирской божьей матери 28 июля. В организации и проведении этих праздников активное участие принимает не только местное население, но и приезжающие на летний период городские жители.

Праздник в Немже по словам информантов: «праздновали для скота, чтобы здоровый скот был». Праздник начинали отмечать у озера Белое (Vouktarv'), находящегося в 1,5 км от поселения по направлению к Винницам справа от дороги. К находящейся там будке к 10 часам приносили иконы, зажигали свечи и читали молитвы. Затем шли к озеру с иконой, мыли ее и купались или умывались [1, л. 54, 58].

В 2003 г. праздник Часовенской пришелся на 13 июля. В этот день в начале одиннадцатого часа к месту проведения праздника подъехали на машинах жители из Немжи и Винниц. Из Немжи привезли икону в окладе «Богородица всех скорбящих радости» и установили ее, покрыв сверху полотенцем, в специальную будочку-беседку с навесом. Заранее были приготовлены свечи, которые люди зажигали и ставили под иконой, втыкая в посыпанный для этого песок. Богослужение проводила жительница Санкт-Петербурга, 1954 г. р., ей помогала дочь и еще одна женщина. Присутствовало на богослужении около 50 человек. Женщины стояли впереди, мужчины (большая часть) — немного на расстоянии позади. По окончании службы двое мужчин понесли икону к озеру, расположенному в низине, примерно в 100 м от места богослужения. Остановившись около спуска, несущие икону подняли ее повыше, к иконе подходили люди, целовали ее и проходили под ней. В озере икону обмыли, после чего люди начали набирать воду в бутылки и купаться. После окончания купания люди разъехались и продолжили празднование дома [1, л. 65].

Кроме праздников, приуроченных к церковному календарю, в Подпорожском районе с 1987 г. возникла традиция проведения в июне вепского праздника «Древо жизни», на который съезжаются не только вепсы, но и представители других народов. В разные годы место его проведения меняется. Чаще всего он организуется в с. Винницы, реже в других относительно крупных поселениях округа — Озерах и Ярославичах. Выступают художественные коллективы со своей программой, народные умельцы демонстрируют свои навыки. Гостей угощают местные жители, которые готовят традиционную пищу.

В конфессиональной сфере наряду с традиционной православной церковью в регионе со второй половины 1990-х гг. активную деятельность развернули протестантские религиозные организации. В д. Васильева Гора Подпорожского р-на действует молельный дом адвентистов-пятидесятников (баптистов). Его содержат на средства финнов и некоего американского проповедника Чарли. Благодаря материальной помощи проповедника из США в начале 2000-гг. для жителей поселения сделали колодец, построили через реку деревянный мост в деревню. Адвентисты устраивают каждое лето детский

лагерь [1, л. 5, 45]. Кроме того, один раз в месяц несколько финнов с переводчиком на своем транспорте приезжают и проводят богослужения и религиозную пропаганду среди местного населения. При этом предварительно о предстоящем религиозном собрании через объявление оповещаются жители.

Так, в Озера баптисты, среди которых было 3 мужчин и 1 женщина, а также женщина-переводчица из Олонецкого р-на Карелии, прибыли 4 июля и в 13 часов начали проповедническую работу. Богослужение проходило в здании местного клуба (бывшая церковь) и длилось около 2 ч. Помимо проповеди на финском языке, которую переводчица переводила синхронно на русский язык, исполнялись песни на вепском и русском языке под гитару и аккордеон. По словам переводчицы, в Подпорожском районе проповедники начали работать в 1999 г. Всего на богослужении присутствовало около десятка человек: маленькие девочки и пожилые женщины [1, л. 6]. Церковь Евангельских Христиан-Баптистов действует и в п. Шугозеро Тихвинского р-на.

Активно восстанавливаются в регионе и православные церкви и часовни. В то же время практически не ведется богослужений в среде старообрядческого населения Бокситогорского р-на — озерян. Старообрядчество здесь бытует лишь среди ограниченного круга людей старшего поколения, и перспектив его существования не просматривается.

С середины XX в. начинаются изменения в этническом составе населения. В прежде моноэтнических поселениях появляются представители других этносов. В основном это были специалисты в области сельского, лесного хозяйства, образования и культуры, которых направляли сюда после окончания учебных заведений по распределению. Кроме того изначально смешанный этнический состав формировался в поселках лесозаготовителей, где преобладали выходцы из других регионов СССР. После ликвидации т. н. «неперспективных» деревень, с конца 1950-х гг. их обитатели вынуждены были перебираться в более крупные поселения. Особенно чувствительно это сказалось на вепсах. Последствиями такой политики стала утрата единства вепской этнической территории, изменение социальных связей и ускоренная ассимиляция переселенцев в русской среде. Одним из последствий такой ситуации стало активное переселение вепсов в бывший районный центр — с. Винницы, которое ранее было русским. В результате вепсы стали заметным этническим компонентом этого поселения, которое стало центром культуры для вепсов Ленинградской обл. Демографическая ситуация в регионе крайне неблагоприятная. Преобладают люди старших возрастов, коренное население стремительно сокращается.

В конце XX – начале XXI в. в местных поселениях появились переселенцы из бывших союзных республик и Чечни, которые вынуждены были покинуть свое прежнее место жительства и приспособиваться к непривычным для них условиям существования в иной природной и социальной среде. Среди них как русские, так и представители других этнических общностей. Так, в вепских поселениях Приоятья поселились

афганец и перс. Последний организовал в одной из деревень (Пёлдуши) овцеферму, на которой в период обследования выращивалось около 130 голов скота.

Отметим, что сохранению этнокультурного своеобразия и культурных традиций способствуют местные музеи и культурные центры, организованные нередко в порядке частной инициативы. Это касается, прежде всего, региона проживания вепсов. Примером частной инициативы может служить организованный в д. Ладва Подпорожского р-на Музей вепсской культуры и быта «Вепсская изба» («Vepsoiden Pert'»). Его создателем является старший научный сотрудник отдела этнографии восточных славян и народов европейской России МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН А. Е. Финченко, выпускник кафедры этнографии и антропологии СПбГУ. Государственным учреждением является Вепсский центр фольклора в с. Винницы Подпорожского р-на.

Таким образом, проведенные исследования дали возможность собрать материал не только по традиционной культуре населения востока Ленинградской области, но и зафиксировать этнографическую современность, выявить некоторые тенденции этнокультурного развития региона.

Источники

1. Полевые материалы автора. Дневник полевых записей, 2003.

**КОНЕВОДЫ АРКТИКИ: «КОННЫЙ» МИР НА ВЕЧНОЙ МЕРЗЛОТЕ
(ПОЛЕВОЙ СЕЗОН 2012–2013 гг. В АРКТИЧЕСКИХ РАЙОНАХ ЯКУТИИ)***

Якуты являются самым северным скотоводческим тюркоязычным народом Сибири, рано оторвавшимся от основного ядра тюрков и в силу сложных миграционных процессов оказавшихся на Северо-Востоке Азии. Как известно, уже к началу XVII в. якутские роды жили в бассейне Яны и верховьях Индигирки, продвинув тем самым далеко на Север, в арктические районы, разведение табунного коневодства и крупного рогатого скота. Крайняя граница ареала распространения якутского коневодства к началу XIX в. доходила до побережья Северного Ледовитого океана. Современная область распространения якутской лошади на территории РС (Я) заходит далеко за полярный круг в лесотундру, где абсолютный перепад годовых температур достигает 108 градусов по Цельсию, а продолжительность зимнего тебеновочного периода составляет 8 месяцев в году.

Первые исследователи Арктики, путешествуя по северным окраинам Якутии, оставили в своих путевых дневниках красочные описания этих мест как страны ледяной пустыни и белого безмолвия. Так, Врангель относительно природного ландшафта Колымы писал: «Один взгляд на ужасную пустыню невольно вселяет мысль: здесь граница обитаемого света.

...Как очутился здесь человек? Что могло завлечь его сюда, в могилу природы? ...здесь, куда ничто не заманивает надеждой на будущее, где одни лишь бесконечные, снегом и льдом покрытые пустыни ограничивают мрачный горизонт, где под твердым покровом вечной зимы погребенная природа не может почти ничего предоставить человеку, и где жизнь есть лишь горестное боренье со всеми ужасами холода и голода, с недостатком первых, самых обыкновенных потребностей и наслаждений, — что могло побудить человека оставить свое прежнее жилище и поселиться в сей ужасной могиле природы, которая заключает в себе только кости уже давно несуществующих (первобытных) животных» [6, с. 136].

С освоением якутами бескрайних северных просторов арктическая пустыня превратилась в оазис табунного коневодства, место разведения якутской породы лошадей, и именно этот «конный» мир придает сегодня арктическим районам РС (Я) свою неповторимость и уникальность. Отличительной особенностью северного коневодства от центральных районов Якутии вплоть до начала XX в. являлось преобладание конного скота над рогатым.

* Статья подготовлена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» по проекту «Антропология вечной мерзлоты».

Якуты-коневоды в процессе адаптации создали наиболее чувствительную к условиям вечной мерзлоты модель хозяйствования, основанную на традициях степного номадизма и хрупких экологических принципах Севера.

Суровый природно-географический ландшафт Арктики, охватывающий крупные орографические объекты и речные системы, сформировал оригинальный тип северной коневодческой культуры. Основные приемы технологии разведения лошадей якутской породы в течение столетий сохранились в неизменном виде и основываются на круглогодичном пастбищном содержании.

Сегодня в условиях рыночной экономики северное табунное коневодство развивается в форме крестьянских фермерских и личных подсобных хозяйств. Их доля в поголовье превышает собственность государственных сельхозпредприятий и подсобных хозяйств различных предприятий и учреждений. Из общего поголовья в 159,8 тыс. лошадей 90,5 тыс. принадлежало фермерам и единоличникам [9, с. 168]. Очевидно, что устойчивость развития северного коневодства зависит от традиционного образа жизни сельского жителя.

Цель экспедиционного проекта 2012–2013 гг. состояла в изучении повседневной жизни коневодов-табунщиков Оймяконья, Абыя и Колымы. Следует отметить, что такое полевое этнографическое исследование на микроуровне субкультуры мужских профессий проводилось впервые. В этом ракурсе профессиональные традиции коневодов-табунщиков рассматривались как знаковый феномен [8, с. 3]. Методологической основой проекта стала концепция культурной памяти Я. Ассмана, где культура есть объективизированная память общества, сохраняющая свою идентичность и передающая ее по цепочке поколений. Обращение к «фигурам воспоминаний» как механизму трансляции и сохранению культурной памяти стало одним из плодотворных направлений исследования [5, с. 39].

Коневоды Арктики в репрезентации культурной памяти: лошадь, миф, ритуал. Несмотря на то, что северные коневоды проживают в ареале культурного пограничья с малочисленными народами Севера (эвены, юкагиры), здесь сохраняются профессиональные традиции степных коневодов, представленных, в первую очередь в знаковых системах (язык, миф, ритуал), воспроизводимых в рамках данной традиции. Полевые этнографические наблюдения и глубинные интервью с коневодами Арктики показали, что наиболее активно в их среде транслируется мифологический текст о сотворении Вселенной и Человека из частей лошади-первопредка. Исследования с использованием метода экспертной оценки, проведенные в Оймяконском и Абыйском районах среди коневодов, выявили достаточно высокую степень сохранности традиционных верований и культов как элемента повседневного поведения профессионального коневода. На вопрос, заданный современным коневодам Арктики (конебаза «Тонор») — «Считаете ли Вы лошадь священным животным?», были получены следующие ответы: «Мои предки считали лошадь божественным животным, и я тоже»; «Я почитаю божество покровителя коне-

водства Джесегей Айыы»; «Мы занимаемся священным делом — разводим лошадей, а это для нас святяня»; «Мы, коневоды-табунщики, являемся посредниками между божеством коневодства Джесегей Айыы и племенем саха»; «Лошадь — это божественное животное, ее надо беречь»; «Когда я был молодым, старики-олонхосуты (*сказители*) в своих сказаниях пели о возникновении земли и племени саха из божественной лошади, так появились священные табуны лошадей, за которыми мы сейчас ухаживаем и следим» [1].

Таким образом, в повседневной жизни коневодов-табунщиков удивительным образом происходит стяжение воедино пространства деятельности и времени, как протяженной формы памяти.

Полевое описание жизни коневодов-табунщиков дает возможность определить их как хранителей традиций, своего рода «память коллектива». Согласно принципам коневодческой деятельности, они живут в природно-календарном циклическом времени, и воспринимают мир одновременно как синхронную и диахронную целостность [7, с. 27].

Лошадь как основа жизни, а следовательно — организующий символ культуры была главной составляющей всей религиозно-ритуальной системы якутов. В жизненном цикле человек и лошадь выступали в гармоничном единстве, и именно этот феномен являлся и является главным ключом к пониманию этнической традиции саха. У северных якутов определяющим признаком этнокультурной принадлежности выступает ключевая характеристика традиционного образа жизни: «Якут — это тот, кто разводит лошадей».

Одним из важных индикаторов «включенности» в традицию современных коневодов-табунщиков является их роль *акторов* в ежегодном воспроизведении главного ритуала якутской традиции *Ысыаха*, проецирующего миф о сотворении Вселенной и Человека. С этим Первопродником, проводившимся в период возрождения природы, приплода скота, изобилия молока и молочных продуктов, в жизни якутов наступал новый календарный цикл, который ими воспринимался как наступление Нового года. Посредством кропления кумыса якуты благословляли небесные божества и просили у них размножения скота и, прежде всего, лошадей. В историко-культурном плане особенности сценарной практики принесения в жертву на *Ысыахе* лошадей (*ытык*) небесным божествам можно сопоставить с древними культами тюркоязычных народов Южной Сибири и Центральной Азии.

Сегодня коневоды в контексте современного праздничного нарратива выступают каналом трансляции мифологического знания ритуала *Ысыах*. Так, по полевым материалам, коневоды регулярно воспроизводят ритуализованные практики и образцы сакральной конной культуры: выбор *ытыка* (священной) лошади белой масти в качестве жертвы, забой жеребят по определенным правилам для ритуальной пищи, обучение лошадей для обрядовых действий и др., скрепляя, таким образом, этническую идентичность саха через «фигуры воспоминания». На празднике происходит своеобразная процедура символической идентификации «божество — лошадь — человек племени саха». Коневодческий праздник *Ысыах* соединял прошлое (миф), настоящее и будущее (процветание человеческого рода)

Система воспроизводства специальных знаний у коневодов проходит в неформальной обстановке через обучение молодых табунщиков опытными наставниками (учителями) в результате повседневной деятельности коневодов [1; 2].

Северное коневодство в контексте эволюции климата и трансформации традиционного хозяйства. Локальные эффекты изменения климата существенно обостряют существующие социальные, экономические и экологические проблемы северных коневодов. В частности, фиксируется систематический падеж молодняка вследствие дождей, сменяемых резким похолоданием, что позволяет обосновать тезис об уязвимости коневодческих хозяйств. По существу, речь идет о влиянии климатических перемен на формы традиционного хозяйства и аграрную экономику северных коневодов, сохранение и развитие их этнокультурных традиций. В общественном мнении местного населения, это не отдаленная перспектива, а непосредственно переживаемая действительность, к которой они уже сейчас стараются адаптироваться. В системе жизнеобеспечения у северных якутов-коневодов жизненные и природные сценарии связаны со стратегией этнографии устойчивости. Следует отметить, что у коневодов Арктики сохранились и до сих пор практикуются в повседневной жизни традиционные тексты культуры, направленные на прогнозирование будущего. Прежде всего, это метеорологические знания, календарный фольклор и обрядовая деятельность, передающиеся как сакральное знание из поколения в поколение. Многолетний опыт сезонных практик и природные наблюдения коневодов за природно-климатическими изменениями способствуют выработке локальных превентивных стратегий. В целом, следует подчеркнуть необходимость фундаментальных разработок в изучении выявленных проблем с акцентом на локальные модели хозяйствования и жизнеобеспечения на уровне Природа—Ландшафт—Климат—Человек. Антропологические исследования повседневной практики коневодов на полюсе холода показали плодотворность методологического дискурса в области этноклиматологии.

Источники и литература

1. ПМА. Тетрадь 1. Оймяконский улус, октябрь–ноябрь 2012 г.
2. ПМА. Тетрадь 2. Абыйский улус, декабрь 2012 г.
3. ПМА. Тетрадь 3. Среднеколымский улус, март–апрель 2013 г.
4. Полевые материалы Ю. А. Слепцова.
5. *Ассман Я.* Культурная память: Письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с нем. М. М. Сокольской. М.: Языки славянской культуры, 2004. 365 с.
6. *Врангель Ф. П.* Путешествие по северным берегам Сибири и по Ледовитому морю. 1820–1824. М.; Л.: Главсевморпуть, 1948. 255 с.
7. *Ле Гофф Ж.* История и память / Пер. с франц. К. З. Акоюяна. М.: Российская политическая энциклопедия, 2013. 303 с.
8. *Щепанская Т. Б.* Сравнительная этнография профессий: Повседневные практики и культурные коды (Россия, конец XX – начало XXI в.). СПб.: Наука, 2010. 367 с.
9. Якуты (Саха) // Народы и культуры / Отв. ред. Н. А. Алексеев, Е. Н. Романова, З. П. Соколова. М.: Наука, 2013. 599 с.

О ПОЛЕВОМ ИССЛЕДОВАНИИ РОДОВОЙ ПОТЕСТАРНОСТИ АЛТАЙЦЕВ*

В Республике Алтай в полевой сезон 2013 года нами было проведено этнографическое исследование феномена потестарности (властвования) в традиционной культуре алтайцев. Термин «потестарность» (от лат. potestas, власть как потенция, возможность ее реализации) введен для характеристики неполитической власти на авторитете, уровень функционирования которой определен как общинный. Изучаемая проблема актуальна и заключается в получении практических знаний об опыте возрождения родовых традиций потестарности алтайцев и их применения в этнополитическом движении Республики Алтай. Как показывает жизнь и ожидания общества, созданные организация «Курултай алтайского народа» и должность Эл Башчы (Глава народа), возрожденный институт зайсаната Тёс Тёргё, призванные выражать этносоциальные и этнополитические интересы алтайцев, актуализируют взаимоотношения структур власти и ответственности республики.

Одной из задач полевого исследования явилось изучение зайсаната — родового управления алтайцев в изменяющихся социально-политических условиях. Мы обратили внимание на значимость сёока-рода как социальной единицы сообщества алтайцев, выступающей единой целостностью со всей системой авторитетов. Ставится проблема соотношения символа и власти, причины и следствие их отождествления в традиционной культуре алтайцев и особенности актуализации такого отождествления в общественно-политической жизни. Зайсанат остается южноалтайским явлением и его возрождение объясняется особенностью этнического сознания, выстроенного на родовой структуре, выступающей механизмом внутриэтнической жизни. До тех пор, пока из поколения в поколение будет сохраняться обычай передачи родовой принадлежности по патрилинейной линии и связанное с этим соблюдение родовых обычаев, таких как экзогамия, авункулат, взаимопомощи, почитания старших, то будет жить зайсанат как символ единства сёока [3]. В современном зайсанате действуют 12 зайсанов самых многочисленных родов «кыпчак», «тодош», «тёлёс», «майман», «иркит», «чапты», «сагал» и др. Их деятельность заметна в политической и социальной жизни республики.

Наше полевое исследование было основано на сочетании метода системного историко-этнографического анализа с полевыми методами этнографии [1, с. 87-88]. Конкретно эмпирическими методами является индивидуальное интервьюирование, экспертное интервьюирование, непосредственное этнографическое наблюдение, анализ

* Статья подготовлена при финансовой поддержке проекта РГНФ – «Символы и атрибуты родовой потестарности алтайцев в этнополитическом дискурсе Республики Алтай: зайсанат, курултай, тамга», № 13-11-04005 а(р), рук. Н.А. Тадина.

статистических данных и результатов массовых этносоциологических опросов (анкетирования). Основным инструментом сбора фактического материала выступает метод непосредственного наблюдения и работа с информаторами на языке изучаемого этноса [4].

Ценность сведений информаторов, относящихся к числу знатоков старины, состоит в важности представлений по многим вопросам этнической культуры. Для получения необходимых сведений, хранящихся в народной памяти нужно длительное общение, в котором выражается отношение и понимание, подтверждение или несогласие. Такой вызов на беседу позволяет найти контакт со знатоком этнической культуры. Наш опыт полевой работы, накопленный в алтайской среде, позволяет утверждать, что информант, отвечая по-русски или на вопрос, заданном на русском языке обычно может дать сведения усеченного содержания. Мы провели сбор материала на алтайском языке – дело в том, что для понимания глубины изучаемой проблемы информатор предпочитает пояснить на родном языке.

В полевом исследовании важно непосредственное наблюдение за процессом подготовки и проведения съездов-курултаев и заседаний зайсаната, собраний сёока-рода [8]. Метод этносоциологического опроса позволяет собрать массовый материал по изучаемой теме. При сборе материала по теме проекта вводится метод опроса в письменной (анкета) и устной форме (беседа и интервью). Одним из источников изучения темы являются Устав организации «Курултай алтайского народа» и сведения из СМИ: региональных газет «Листок», «Алтайдын Чолмоны» и сайтов Интернета, наши фото- и видеоматериалы [10].

Деформация родового самоуправления есть неизбежный итог адаптации к нынешним условиям развития этноса. Дело в том, что имеющийся опыт «реанимации» зайсаната не дал ожидаемых результатов: старинная форма правления не ответила современным условиям. Если в старину основные функции зайсана были административные и судебные, то в наши дни идея возрождения зайсаната отвечает современным внутриэтническим проблемам. К числу таких относятся соблюдение родовых обычаев экзогамии и авункулата, сохранение авторитета старших по возрасту, регулирование сватовских расходов, актуализация традиционных норм морали и этики в современных условиях. В.А. Козьмин в «Учебнике полевой этнографии» отмечает: «Любой этнограф-полевик, какую бы исследовательскую задачу он перед собой ни ставил, всегда имеет дело с современностью, что определяется самим объектом полевой этнографии. Такая методика полевой работы не допускает изучение только архаики либо новаций. Подобные крайности приводят к искажению реальности, что противоречит принципу историзма в этнографическом исследовании» [2, с. 464].

Другая проблема связана с социальной жизнью алтайцев, к числу таких относятся безработица, пьянство и мелкие кражи. Институт зайсаната это общественная организация, регулирующая родовые отношения и мелкие проступки, мог бы стать прообразом общественной палаты Российской Федерации в регионе [7]. Помня традиционную

судебно-фискальную функцию зайсана, некоторые алтайцы предлагали методом общественного суда решать насущные вопросы сородичей. Исследуя этот аспект функций возрожденного зайсаната, этнограф С.П. Тюхтенева поясняет, что алтайцы «прежде всего, хотели бы восстановить ответственность друг перед другом членов рода, жителей села. Кроме того, обсуждаются проблемы, связанные с различными правонарушениями, не носящими уголовного характера. Алтайцы считают более целесообразным наказание за какой-либо проступок в виде морального осуждения и возмещения убытка, нежели лишения свободы» [5, с. 82].

Об опыте суда зайсана сообщается в Интернете: «Люди до сих пор обращаются к зайсанам с просьбой разрешить ту или иную ситуацию. Например, известны случаи, когда к Константину Шылыкову тоже обращались как к судье. Одна бабушка осталась без детей, за скотом некому стало ухаживать. Она попросила дальних родственников помочь в этом, но в результате и она осталась недовольной, и родственники посчитали, что она несправедлива. Обратились к зайсану, чтобы он разрешил ситуацию» [9]. Таким образом, актуализация родовых традиций силами зайсанов приводит к возврату престижа родовой элиты, авторитета старшинства по возрасту, родству, социальному статусу, что вызвало интерес среди населения как внутри республики, так и за ее пределами. Современный зайсанат считает возможным налаживание регулирования сватовских расходов, реформирование норм авункулата. История этнического возрождения в Республике Алтай показывает, что современный зайсанат обеспечен поддержкой социально активным большинством алтайцев.

Результаты полевого исследования по вопросу зайсанского суда и родовых собраний имеют практическую значимость для управленческих и общественных структур республики. Необходимо выявить характер восприятия символов потестарности алтайцев (южных этнических групп) рядом живущими русскими как этническим большинством республики, казахами как крупной диаспорой региона, коренными малочисленными народами (северными алтайцами), приобретшими в 2000 г. статус «этноса». Важна оценка факторов и условий организации зайсаната, съездов-курултаев, преемственности обычаев потестарности, выполняющих функцию социального контроля в этносоциальной среде.

Методологической основой полевой работы выступает примордиалистский подход к пониманию этнокультурных явлений, как некоторой социальной данности, их относительной устойчивости и поступательного развития (в рамках традиции отечественной этнографии). В качестве теоретической базы используются научные разработки российских и зарубежных исследователей в области культурогенеза и этнокультурного наследия по вопросам этнополитики на примере феномена потестарности. Сравнительно-исторический метод дает возможность в ретроспективе рассмотреть собранные материалы по специфике социально-политических и этнокультурных процессов.

Определенное влияние на становление отечественных исследований в области властотношений оказала французская школа «Анналов». Большой вклад в развитие

типологии политического лидерства, эволюции вождества внесли неоеволюционисты Э. Сервиз, Т. Ерл, Р. Кайнеро, М. Фрид, оказавшие влияние на работы отечественных этнографов. Классическими работами в изучении механизмов власти и институтов контроля в традиционных обществах являются исследования функционалистов Э. Эванса-Причарда и Б. Малиновского. Признанием в мировой науке пользуются определения М. Вебера о типах господства: традиционный, бюрократический и харизматический. В отечественной науке была выделена политическая антропология в особую этнографическую субдисциплину – потестарно-политическую этнографию. В качестве зарубежного подхода к исследованию взята периодизация национального движения, разработанная чешским историком М. Хрохом [6]. Согласно концепции М. Хроха национальное (этническое, родовое) движение алтайцев характеризуется направленным конструированием «нации» (этнической общности с единым языком и самосознанием) с целью сохранения своей государственности (в статусе республики) в составе Российской Федерации.

Учитывая полевой опыт изучения проблемы, наше этнографическое исследование феномена потестарности (властвования) на примере основных символов и атрибутов власти в исторической динамике приведет к выявлению особенностей адаптационных форм управления родовым обществом в условиях меняющейся социально-политической парадигмы. В полевой работе важно использование комплексного подхода, включающего традиционные и смежные методы изучения родовой потестарности алтайцев.

Источники и литература

1. *Итс Р.Ф.* Введение в этнографию (учебное пособие). Л., 1989. 169 с.
2. *Козьмин В.А.* Учебник полевой этнографии // Кунсткамера. Этнографические тетради. Вып. 2–3. СПб., 1993. С. 457–470.
3. *Тадина Н.А.* Возрождение зайсаната в Республике Алтай: взгляд сквозь собственную этническую идентичность // Гуманитарные науки в Сибири. 2009. № 3. С. 77–81.
4. *Тадина Н.А., Ябыштаев Т.С.* О методике сбора этнографического материала на языке изучаемого этноса // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае. 2006 г.: Археология, этнография, устная история (матер. конф.). Вып.3. Барнаул, 2007. С. 159–163.
5. *Тюхтенева С.П.* Обычное право алтайцев: есть ли будущее у института зайсанства? // Обычное право и правовой плюрализм (матер. конф.). М., 1999. С. 81–82.
6. *Хрох М.* От национальных движений к полностью сформировавшейся нации // Нации и национализм / Б. Андерсон, О. Бауэр, М. Хрох и др; Пер с англ. М., 2002. С. 121–145 (Режим доступа: <http://nations.gender-ehu.org/text/Horh.doc> (дата обращения — 24.09.2013)).
7. *Ябыштаев Т.С.* О кризисе общественных отношений в Республике Алтай (на примере организации «Курултай алтайского народа») // Вестник ТГУ. Серия «История». 2012. № 4(20). С. 161–164 (Режим доступа: <http://sun.tsu.ru/mminfo/00006310>).
8. *Ябыштаев Т.С.* Родовые праздники алтайцев в этнокультурном дискурсе Республики Алтай // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2013. № 1 (20). С. 112–117 (Режим доступа: http://www.ipdn.ru/rics/va/_private/a20/112-117.pdf).
9. Если говорить о работе зайсана... // Новости Горного Алтая (Режим доступа: <http://www.gornomaltaisk.info> (дата обращения — 24.09.2013)).
10. Полевые материалы автора, 2013 г.

КУЛЬТУРНЫЕ МАРКЕРЫ И ТЕРМИНОЛОГИЯ ПУБЕРТАТНОГО ПЕРИОДА ЖЕНЩИНЫ У ПРИБРЕЖНЫХ ЧУКЧЕЙ

Процесс изменений в организме женщины, вследствие которых она становится взрослой и способной к продолжению рода, всегда особо маркировался в различных культурах. В целом, для чукчей, как и других народов Северо-Востока Азии, инициационные обряды не были характерны [5, с. 49–52], а потому традиционные представления о процессе полового созревания подростков остались без внимания ученых. В настоящем докладе на основе полевого этнографического материала, собранного у чукчей в 2011–2012 гг., будут представлены культурные маркеры и терминология пубертатного периода женщины. (В целом было проинтервьюировано более 20 информантов, в большинстве женщин, проживающих в селах Уэлен, Лорино, Лаврентия, Энурмино Чукотского района и селах Нунлигран, Новое Чаплино и поселке Провидения Провиденского района Чукотского АО. Год рождения самого молодого информанта — 1969 г., год рождения самого старшего — 1935 г. Основная информация по терминологии была получена от представителей семьи Печетегиных из села Уэлен Чукотского района Чукотского АО. Также использовались луораветланско-русский (чукотско-русский) словарь В. Г. Богораза, словари Ш. Венстена, Г. И. Ранаврольтына, Т. А. Молла и П. И. Инэнликэя и этимологический словарь О. А. Мудрака.)

Граница перехода девочки (чук. *н'ээккэк'эй*) из одной возрастной группы в другую определялась, по сведению наших информантов, «появлением груди». В медицине одним из признаков завершения препубертатного периода и первым признаком полового созревания является рост у девочек молочных желез, который начинается с 9–11 лет и завершается к 12–14 годам. Как показали исследования, на сроки полового созревания может влиять этническая принадлежность, экологические и климатические факторы среды проживания. Так, ряд ученых отмечают, что у коренных народов, проживающих на Крайнем Севере, становление половой функции происходит позднее, с чем связано более позднее менархе и развитие молочных желез у девочек [12, с. 56–67; 9, с. 25–27]. По сведению В. Г. Богораза, чукчи считали предосудительным сожителство с девушкой «не имеющей груди и месячных очищений». В его работе приводятся сведения Л. Меликова, согласно которым у чукчей изнасилование девушки, не достигшей половой зрелости, считается одним из трех преступлений, заслуживающих наказания. При этом о зрелости или незрелости девушки старейшины судят по ее грудям [4, с. 21, 116].

По нашим сведениям, в чукотском языке существуют несколько разных терминов для обозначения женской груди, в том числе, имеющие возрастные различия. *Лёльок'агтэ* — маленькие груди или *выквык'агтэ* — букв. «маленькие камешки». Данные термины

применяют при описании груди, когда они только начинают появляться у девочки-подростка. *Ыммэмэт* — груди, *ыммэмэк'эй* — маленькая грудь, *ыммэмэк'эгни* — маленькие груди (как у девочки), *ыммэмэт'умк'эй* — грудь маленькой девочки. *Лольот* — грудь взрослой женщины; *л'ёло-лгын, -т* — грудь женская. *Майн'ыл'ёлот* — большие груди — обычно так называют груди уже рожавшей женщины или же в случае, если у девочки не по возрасту большая грудь.

Репродуктивная система в женском организме начинает функционировать в 7–8-летнем возрасте. Несмотря на отсутствие явных внешних признаков полового созревания, этот возраст у чукчей маркировался сменой одежды у девочки с детской на женскую. Девочку, переодевшуюся в женский комбинезон, называли — *торн'авкэргыпыльын*. В. Г. Богораз приводит термин *ηawketlan* — девочка семи или восьми лет, букв. «одетая в женское платье» [2, с. 104]. В словарях имеется термин *н'авкэрыльы-н, -т, н'авкэтльа-н, -т* — «одетая в женский комбинезон» от *н'авкэр, -тэ* — «женский комбинезон» [10].

Период с начала полового созревания (7–8 лет) и до другого важнейшего рубежа — наступления менархе — первой менструации в 12–13 лет в чукотском языке определялся как *н'авыск'атпэралын* (букв. «становится похожей на девушку») или *н'эвыск'эту н'ээлылк'ыльын* (букв. «должна стать девушкой»).

Обращает внимание, что в терминологии для определения возраста девочки с 7–8 лет появляется основа *н'эв*, в значении «женский», «принадлежащая к женскому роду». В этимологическом словаре чукотско-камчатских языков находим: прачукотское *ηев-(э)* — «женский»; чукотское *ηew-, ηewet, ηewэ-н* — «женский», «жена» [8, с. 101–102]. В словаре В. Г. Богоразы встречается несколько терминов, имеющих отношение к определению «женского». Основу *ηaw/ηaw* он переводит как «женщина, самка»; *ηawэп'яьр'н* — «женский пол, баба»; *ηeusqət* — «женщина»; *ηaut* — «женщина» (преимущественно в мифологии) [2, с. 104–105]. В словаре Г. Ранаврольтына — *н'эв'эз'нй'ырьы-н* — женщина, лицо женского пола, баба. Ш. Венстен приводит: *н'ав'ёлгын* и *н'эвыск'эт* — женщина.

У прибрежных чукчей основа *н'эвыск'эт* (прачук., чук. *ηевэ-сqet* — «женщина» [8, с. 101]) применяется для обозначения женщины фертильного возраста, а также является составной частью терминов «девушка», «молодая женщина» и «пожилая женщина». Основа *н'эв* имеет подтекст, связанный с женским рождающим началом. До начала пубертатного периода половое разделение было условным, что проявляется также в лексике.

Начало менструального цикла у девушки (*нын'эвтк'ин* — букв. «у нее идут месячные») маркировало установление для нее множества запретов и ограничений. Все связанное с воспроизводством потомства, в том числе и этот важнейший период для будущей репродукции женщины, требовало особой охраны от злых духов и вредоносных существ. Потому в чукотском языке при определении менструации встречается несколько индигенных терминов: *пинтык'эт* — букв. «появились»; *рэк'окалгын* — букв. «красная лиса»; *riqūq, reqoqalgyn* — женские крови; *jorkyn* — имеет месячные очище-

ния (о женщинах) от *jorkъnen* — догоняет, настигает [2]; *тын'эпчыткук* — появиться (о первых месячных) [6]. Термин «рик'укэт» для определения месячных у женщин упоминается в одной из легенд чукотской сказительницы Т. И. Тынены [11, с. 163].

Существование нескольких речевых форм для обозначения менструации может свидетельствовать о табуированности этого процесса в культуре прибрежных чукчей. Обращает на себя внимание термин *рэк'окалгын*, в буквальном переводе означающий «лиса» или «красная лиса». Большинство опрошенных нами женщин не смогли прокомментировать иносказательность этого термина или связать его с какой-то историей или легендой. Единственный рассказ, несколько проясняющий ситуацию, был записан у жительницы из с. Энурмино Чукотского района Чукотского АО: «Я когда маленькая была, бабушка мне говорила: “Смотри, если у тебя кровь пойдет — сразу ноги своди и пупок зажимай”. Ну, имела в виду, кровь, когда девушкой становятся <...> Говорила: “Следи за этим, а то песец кровяной выскочит и убежит”» [13].

Красная лиса и песец были главными предметами пушной охоты прибрежных чукчей. Шкурки этих зверей использовались в основном для обмена на привозные и местные товары. Промысел пушного зверя был прерогативой мужчин, и как все мужские занятия ограничивался от влияния со стороны женщины. Одним из проявлений подобного ограничения был запрет женщине прикасаться к орудиям промысла, переступать через них. Особенно строго табуировались действия женщины в отношении мужских занятий в период менструации, беременности и послеродовой период. Эти запреты были связаны с опасностью потерять мужчиной удачу в промысле. Например, по сведениям, собранным В. Г. Богоразом, у приморских чукчей женщина в период месячных очищений должна была избегать даже случайного прикосновения к мужу. Дыхание женщины в этот период считалось нечистым. Считалось, что если дыхание менструирующей женщины коснется мужа или другого человека, то она осквернит его и разрушит его удачу в морской охоте [3, с. 162]. По собранным нами сведениям, подобные действия могли испортить удачу и в пушном промысле.

Возвращаясь к интерпретации термина *рэк'окалгын* — «красная лиса» для определения месячных, прослеживается сакральная связь менструальной крови и промыслового животного. Ассоциативно потеря месячной крови — попадание ее на землю или предметы быта — было равносильно потере удачи в промысловой деятельности, по принципу — у женщины выбежит кровь — у мужчины убежит песец/лиса.

Относительно маркировки менархе у прибрежных чукчей мы записали следующий вариант (с. Уэлен): «Я помню, что моя бабушка всем родственникам сообщила не прямо, а так, иносказательно, что у меня родилась дочь. На самом деле это означало, что у меня начались <...> Ну, все понимали и одобрительно кивали головой» [14]. Других специальных обычаев, связанных с наступлением у девушки месячных, мы не зафиксировали.

У соседей приморских чукчей — эскимосов, проживающих в ряде поселений Чукотского полуострова, этот момент, согласно нашим полевым материалам, маркировался следующим образом: после наступления у девочки менархе ее мать сообщала о случившемся родственникам и отправляла девушку к ним в гости. В каждом доме, куда приходила девушка, ее должны были одарить.

В течение следующих двух-пяти лет от менархе у женщины происходит становление регулярного менструального цикла, и у большинства девушек фертильность в этом периоде ограничена, хотя зачатие вполне возможно. В это время органы малого таза еще окончательно не сформированы, что делает затруднительным вынашивание и рождение здорового ребенка [1, с. 167]. У чукчей этот период отмечался запретом на вступление девушки в брак и половую связь. У прибрежных чукчей рождение девушкой ребенка в раннем возрасте (*н'энытля* — букв. «юная мать») не приветствовалось: считалось, что в дальнейшем она будет менее плодovitой, чем могла бы быть. В. Г. Богораз также писал, что чукчи считали ранние браки вредными для здоровья женщины, способствующими уменьшению количества деторождений [4, с. 21]. По собранным нами сведениям, прибрежные чукчи ограничивали сексуальное общение подростков. Старшие родственницы запрещали девочкам-подросткам близко общаться с юношами. Приведем выдержку из одного интервью (с. Энурмино): *«Раньше девушки честь берегли <...> Мама мне говорила, что если меня парень поцелует, то лицо щетиной зарастет, и никто меня замуж тогда не возьмет»* [13].

У оленных чукчей юных матерей называли *ычвакыльга* — букв. «девочка-теленкомать»; *асвак-ыль* — «телка-мать», букв. «важенка, отелившаяся через год после своего рождения» (Богораз). По поверьям, молодая оленья самка, отелившаяся на следующую весну после своего рождения, когда ей еще не исполнился год, приносила удачу хозяину оленьего стада.

В социальной жизни чукчей наступление пубертатного периода не являлось четкой отправной точкой для начала брачных отношений. По сведению наших информантов, девушка могла быть невестой с раннего детства. Для наглядности приведем цитату из одного интервью: *«Раньше родители договаривались: из одной семьи — мальчик, из другой — девочка. Их как бы женили. Эти дети с раннего детства знали, что они муж и жена. И все знали, что они муж и жена. Они так и росли — учились ухаживать друг за другом, в детстве в играх, а потом уже во взрослой жизни <...> Так и надо, чтобы мальчики и девочки приучались, что нужно создавать семью, их к этому готовят»* [15].

У оленных чукчей нареченных жениха и невесту — мальчика и девочку — вместе посылали пасти стадо и давали совместную работу. По сведению В. Г. Богораз, целомудрие не считалось необходимым качеством идеальной невесты, а в чукотском языке не было слова для выражения этого понятия [4, с. 114]. Также в языке чукчей отсутствовал термин для определения процесса дефлорации. Наши информанты обозначали его тем же словом, что и половой акт вообще — *к'ойлюгыргын*; сравнить: *к'онайгыргын*, *-т* —

нижняя часть женского комбинезона [10]; *пук'ыввык* — совокупляться [6]. Это заставляет предположить, что потеря девушкой девственности в культуре чукчей не маркировалась. Об этом свидетельствует также терминология: половой орган девочки и половой орган женщины обозначались одним и тем же словом — *к'ук'ун'эн*.

Основой брака у чукчей была не биологическая связь, а культурная и социальная, и переход девочки из одного возрастного и физиологического статуса в другой не совпадал со сменой социального статуса.

Источники и литература

1. *Богданова Е. А.* Гинекология детей и подростков. М.: Медицинское информационное агентство, 2000. 332 с.
2. *Богораз В. Г.* Луораветланско-русский (чукотско-русский) словарь: с приложениями краткого очерка грамматики. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. 216 с.
3. *Богораз В. Г.* Чукчи: Религия. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. 208 с.
4. *Богораз В. Г.* Чукчи: Социальная организация. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. 211 с.
5. *Бурыкин А. А., Окладникова Е. А.* Модель мироздания и жизненный путь (по материалам духовной культуры народов Арктики) // Жизнь человека: Опыт междисциплинарного исследования. Материалы конференции. СПб., 1997. С. 49–52.
6. *Венстен Ш.* Чукотский язык (URL: <http://charles.weinstein.free.fr/chukches/LEX/LxR.html> (дата обращения — 10.03.2013)).
7. *Молл Т. А., Инэнликэй П. И.* Чукотско-русский словарь. СПб.: Просвещение, 2005. 239 с.
8. *Мудрак О. А.* Этимологический словарь чукотско-камчатских языков. М.: Языки русской культуры, 2000. 288 с.
9. *Пашкова В. И., Цандеков Д. С.* Критерии возраста лиц женского пола некоторых коренных народностей Камчатки // Судебно-медицинский эксперт. 1989. № 1. С. 25–27.
10. *Ранаврольтын Г. И.* Чукотско-русский тематический словарь (ок. 6500 слов) // Библиотека СВКНИИ ДВО РАН. Авторский фонд рукописей сотрудников. 2005. 313 с.
11. *Тынены Т. И.* О сиротке и бабушке-пауке Аппапаглын'э (о природных памперсах) // Годовых Т. В., Дохнова Л. И., Тынены Т. И. Растения в этномедицине Чукотки. Магадан: ЧФ СВКНИИ ДВО РАН, 2005. С. 163–164.
12. *Уоскин И. И., Рапопорт Ж. Ж.* Половое развитие девочек в условиях Заполярья // Адаптация ребенка на Севере. Л.: Медицина, 1979. С. 56–67.
13. ПМА – 2011: с. Энурмино Чукотского района Чукотского АО. Информант — Валентина Владимировна Баум, 1935 г. р. Сообщение А. А. Ярзуткиной.
14. ПМА – 2012: с. Уэлен Чукотского района Чукотского АО. Информант — Татьяна Александровна Печетегина, 1947 г. р. Сообщение В. В. Голбцевой, А. А. Ярзуткиной.
15. ПМА – 2011: с. Лаврентия Чукотского района Чукотского АО. Информант — Таисия Анатольевна Мординова, 1957 г. р. (урож. с. Уэлен). Сообщение А. А. Ярзуткиной.

О СВОЕОБРАЗИИ ПРАЗДНИЧНОГО КОМПЛЕКСА НЕПАЛЬЦЕВ (ПО ПОЛЕВЫМ НАБЛЮДЕНИЯМ)

Непал, как многонациональная и поликонфессиональная страна, представляет для этнографа богатейшее поле для исследований. Об этом писал И. П. Минаев, русский ученый-индолог. В 70-е гг. XIX в. он совершил свое первое путешествие в Непал. Посещение малодоступного королевства было редкой удачей, и стало знаменательным событием. В работе И. П. Минаева «Очерки Цейлона и Индии» (1878 г.) целая глава посвящена Непалу [1, с. 231–284]. В XIX в. о Непале, его истории, традициях и обычаях, религиозных верованиях писали, в основном, английские авторы. Наиболее известны труды Бр. Ходжсона [2]. В начале XX в. появился 3-томный труд французского ученого С. Леви [5]. Непал оставался закрытой страной для зарубежных исследователей до середины XX в.

Этнографическое изучение Непала стало возможным лишь после 1951 г., когда страна стала доступной для исследователей непальской культуры. Первые работы отечественных исследователей по Непалу появились только к середине 60-х гг. Они касались проблем географии, истории страны, куда включались лишь краткие сведения о населении.

В работах зарубежных ученых праздничным обрядам непальцев посвящены лишь отдельные главы [3, 4]. Сложность изучения темы состоит в том, что в Непале представители каждого из многочисленных народов, больших и малых, даже принимая участие в общих церемониях, ритуалы совершают в русле своей этнической традиции. До настоящего времени полноценное исследование праздничного комплекса непальцев отсутствует. Между тем эта область непальской культуры представляет несомненный интерес.

Праздничный календарь непальцев насыщен чрезвычайно. Каждый месяц заполнен либо торжественными и красочными церемониями, когда проходят общенепальские праздники, либо ритуалами, которые совершают в кругу семьи, например, обряды жизненного цикла. Отметим, что непальцы могут принимать непосредственное участие в праздничной церемонии или же только наблюдать за происходящим. Однако совершить, например, обход вокруг ступы считает доброй заслугой для себя каждый непалец.

Календарный год открывает Магх санкранти — праздник, который, согласно солнечному календарю, приходится на 15 января. По представлениям непальцев, в этот день солнце «поворачивает» на север, к теплу. Этот день может быть холодным, но обязательный обряд — ритуальное омовение либо в реке, либо в специально сделанной запруде или у источника — положено совершать, невзирая ни на что.

В январе 1992 г. мне посчастливилось наблюдать этот праздник в месте, известном под названием Варах кшетра, «территория Варахи» (одна из аватар Вишну). Она расположена на юго-востоке Непала, недалеко от города Биратнагара на берегу священной реки Сапта Коси («Семь Коси»). Основное население в восточных районах — народы лимбу и раи, южнее проживают тхару. Для них это время новогодних обрядов. Рано утром все были готовы отправиться в путь. Хозяйка, как и положено непальской женщине, совершила омовение и приготовила подношение в храм. Более часа мы шли по берегу реки. У меня возникло ощущение, что все народы Непала предстали предо мною: светлокожие горожанки в сари, представительницы местного населения, которых тоже можно было узнать по одежде (кофты и юбки) и традиционным украшениям: большие круглые серьги, многочисленные ожерелья. Здесь и произошла моя встреча с шаманом. Второго шамана я увидела уже на берегу реки, где располагался целый комплекс храмов на террасах, которые уступами спускались к реке. Как и первый шаман, встреченный по дороге, он тоже не возражал, чтобы его сфотографировали. Необыкновенной удачей стало получить такой фотоматериал. По возвращении домой меня ждало жестокое разочарование — пленка оказалась испорченной. Проявить ее в Непале не успели, но в России она оказалась испорченной. Осталась только память о том, что мне довелось увидеть.

В той первой поездке в Непал друзья-непальцы старались как можно больше показать и рассказать. В месяце пауш (середина декабря – середина января) непальского календаря почти отсутствуют праздники, которые были особенно интересны для меня. Все же мне удалось увидеть одного «виновника» праздничного ритуала. В доме моих друзей была маленькая белая собачка. На лбу у нее я увидела след красной краски — тики, которую ей поставили во время Тихара (Дипавали). Этот праздник, красочный и веселый, продолжается пять дней и приходится либо на вторую половину октября, либо на первую половину ноября. Согласно традиции, в первый день праздника угощают ворон, вестников бога Ямы, с надеждой, что будут приносить только хорошие вести. Во второй день кормят собак, домашних и уличных. В дом приглашают брахмана для совершения пуджи и тогда ставят на лоб тикку — в знак почтения, вкусно кормят и надевают гирлянду из мелких бархатцев. В Непале эти цветы используются в различных ритуалах. Ведь собаки — это стражи у входа в мир Ямы, владыки подземного царства. Если им оказать почтение, они беспрепятственно пропустят в иной мир души тех, кто умер в течение года.

Невары, потомки первых насельников долины Катманду, составляют основное население Непальской долины. Традиционно Новый год они празднуют в один из дней Тихара, согласно эре Непали.

Официальный Новый год, который отмечается по солнечному календарю, наступает 14 апреля по эре Викрама. В 2006 г. я приехала в Непал накануне этого праздника. Особенно торжественно и при большом стечении народа его отмечают в г. Бхактапуре.

Здесь он известен под названием Бискет джатра, или «праздник змей». Примечательной деталью праздника является установка огромного ствола бамбука. К вершине привязывают две длинные ленты, символы двух змей. Одна из легенд рассказывает о добрых деяниях змей, их нечаянной гибели. В другой легенде говорится о коварстве змей и победе над ними.

Любопытно было увидеть все своими глазами. При описании в литературе порой не хватает самых, казалось бы, незначительных сведений. Например, любое приобретение в этот день считается благой заслугой. Множество людей заполнило площади Бхактапура. Наготове стояли две огромные колесницы. Позже, ближе к вечеру, их провезли по улицам города. До настоящего времени в Непале сохраняется традиция ритуальных шествий, когда по улицам городов верующие тащат на себе огромные колесницы с установленными внутри статуями богов. Эти колесницы были приготовлены для статуи бога Бхайрава, гневной ипостаси Шивы, и его супруги.

На конец апреля приходится начало самого длинного праздника в честь местного бога дождя Маччхендрнатха. Буддисты называют его Локешвар, «Владыка мира». После Нового года начинается подготовка колесницы. Детали ее хранятся в специальном помещении на территории храма Красного Маччхендрнатха в г. Патане. Надо заметить, что этот персонаж непальского пантеона одинаково высоко почитается индуистами и буддистами, особенно теми непальцами, которые занимаются сельским хозяйством. Непал аграрная страна, и своевременно выпавший дождь важен для хорошего урожая.

Колесница, в которую устанавливают изображение этого божества во время этого праздника, отличается от традиционных колесниц, имеющих форму маленького храма. В один из последних дней апреля нам удалось увидеть, как детали колесницы привозили на грузовике к месту сборки. Вечером того же дня колесница была почти готова. Основой ей служила платформа, собранная из балок. На платформе установили маленький храм, куда помещается скульптура Локешвара. Четыре входных проема постройки оформлены торанами, на каждой из них изображен Будда. Торану венчает рельефное изображение священной птицы Гаруды. Над маленьким храмом укрепили навешенные в виде длинных стволов деревьев, связанных веревками, и поверх них обвязанное зелеными ветками. Колесница проделает долгий путь к месту главного обряда, а затем отправится в городок Бунгамати, где расположен храм, в котором изображение Маччхендрнатха останется на несколько месяцев. Поздней осенью в благоприятный, по расчетам жрецов, день скульптура Маччхендрнатха отправится в обратный путь, в г. Патан. Весь цикл ритуалов, связанный с Маччхендрнатхом/Локешваром, достаточно подробно описан в труде Дж. Локка [6], основанном на рукописных источниках, беседах со жрецами и непальскими исследователями.

Осенью в Непале проходит один из самых значительных праздников годового цикла Дашайн или Дасера, посвященный грозной богине Дурге. По своей сути это праздник урожая. Земледельцы заняты обработкой риса. Главная примета праздника —

пучки ячменя, которые женщины носят в причёске, а мужчины прикрепляют к топи, национальному головному убору. Кульминации праздник достигает на девятый день, когда в ночь совершается большое жертвоприношение животных. После этого еще в течение пяти дней люди ходят в гости, приглашают родственников. В эти дни старшие мужчины в семье одаривают тикой младших родственников, женщин, начальники — подчиненных. Если в доме нет мужчины, и никто не может поставить тикку, отправляются в гости или приглашают к себе. Вот и я с друзьями отправилась в гости, где у хозяйки был только сын, и там муж моей подруги совершил положенный ритуал для хозяйки дома, своего сына и своей жены. Человеку, которому ставят на лоб тикку, дают пучок ячменя и немного денег, как знак пожелания благополучия (См. рис. 1). До недавнего времени правитель страны ставил тикку своим подданным. Даже после отстранения от власти к бывшему королю и его жене стояла большая очередь желающих получить тикку. Этот сюжет был показан по непальскому телевидению.



Рис. 1. Одаривание тикой

Во время Дашайна непальцы почитают и живую богиню Кумари. Культ девочки-богини широко распространен в долине Катманду. В каждом городе и даже квартале почитают свою Кумари. В г. Патане резиденция Кумари располагается на территории буддийского монастыря. Большой удачей можно назвать мою встречу с Кумари и возможность ее сфотографировать (см. рис. 2). В дни праздника ей поклоняются как



Рис. 2. Девочка Кумари

одной из форм Дурги. Она принимает почитателей, одаривая их тикой и пучком ячменя. Отметим, что главная (королевская) Кумари располагается в своем доме-дворце напротив старой королевской резиденции в Катманду. Именно эта Кумари освящает своим присутствием многие непальские праздники.

Для непальцев и в настоящее время по-прежнему остается важным отмечать традиционные праздники. Даже за пределами своей страны они стараются соблюсти традиции. Женский праздник Тидж в сентябре 2010 г. мне довелось наблюдать в Великобритании среди непальцев, живущих недалеко от Ливерпуля. Традиционно это праздник замужних женщин. Если у женщины живы родители, они приглашают ее домой, ухаживают за ней,

угощают. Это единственный день в году, когда женщина может отдохнуть от домашних забот. Они собираются вместе, делают подношение богам, поют и танцуют. Вместе с непальской подругой я была приглашена на такой праздник. Женщины надели яркие сари и украшения. Они принесли угощения, но совместной трапезы не было. Возможно, из-за различий в социальном статусе. В праздничный хоровод вовлекали и маленьких девочек. После танцев женщины пели песни, в которых говорилось о тяжелой женской доле в семье мужа. После праздничного вечера женщины вернулись к своим семьям и проблемам.

Многими примерами можно проиллюстрировать своеобразие непальской культуры. Еще И. П. Минаев отмечал, что «в Непале все удивительно и оригинально», что подтверждается и в наше стремительное время на примере комплекса национальных и региональных праздников.

Литература

1. *Минаев И. П.* Очерки Цейлона и Индии. Ч. 1. СПб., 1878.
2. *Hodgson B.* Essays on the languages, literature and religion. 1874.
3. *Jest C.* Dolpo: Communautés de langue tibétaine du Népal. Paris, 1982.
4. *Krauskopff G.* Maitres et possédés. Les rites et social chez les Tharu (Népal). Paris, 1989.
5. *Levi S.* Le Népal. Vol. 1–3. Paris, 1905–1906.
6. *Locke J. K.* Karunamaya. The cult of Avalokitesvara-Matsyendranatha in the valley of Népal. Kathmandu, 1980.

**ПОЛЕВЫЕ СЕЗОНЫ В СЕВЕРНОЙ БЕНГАЛИИ (UTTAR BANGA), 2002-2013:
ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ ОБ ОБРЯДАХ И ВЕРОВАНИЯХ РАДЖБАНСИ.**

Материалы, легшие в основу моего исследования, были получены в ходе полевой работы, начатого в январе-феврале 2002 г., и продолжавшегося в последующие годы в дистриктах Джалпайгури, Коч-Бехар, Дарджилинг (северная область штата Западная Бенгалия) и в западных районах (область Гоалпара) Ассама в Индии, среди разных этнических групп – раджбанси, бодо (качари), рабха, тото, дхимал, гаро. Первоначальной и главной моей задачей было зафиксировать и проанализировать основные формы исполнительского искусства раджбанси (этнической общности, в прошлом так называемой «зарегистрированной касты», или «полуиндуизированных аборигенов», расселенных в северных областях Бенгалии, в Западном Ассаме и северной части Бангладеш), а именно те формы, в которых здесь существуют народный танец, вокал и инструментальная музыка. Оказалось, что все они так или иначе связаны с местной религиозной культурой, и являются составной частью обрядов, признаваемых самими исполнителями как индуистские. Религиозная культура раджбанси вообще весьма интересна для изучения процессов санскритизации и «индуизации» окраин, периферийных областей Индостана, местных традиций и практик. У них до сих пор синхронно бытуют обряды, верования, исполняются культы, имеющие отчетливое племенное происхождение, и родственные религиозной практике других местных этнических общностей – племен, говорящих на языках группы бодо (в другой транскрипции – боро) тибето-бирманской семьи: бодо (качари), рабха, гаро. Многие элементы культурной традиции раджбанси еще крайне мало изучены, и не подвергались даже фиксации, не говоря уже о системном исследовании их происхождения и социально-культурных функций и интерпретации в культурно-антропологическом ключе. Наблюдение, опросы, интервью, видеозаписи я проводила в деревнях и поселках расположенных на всем пространстве Северной Бенгалии, прежде всего там, где сохранялись традиционные формы музыкально, танцевального, драматического искусства. Некоторые темы и сюжеты моего исследования представлены в ряде публикаций, см. [Рыжакова 2003; Рыжакова 2004; Рыжакова 2007; Рыжакова 2011].

Северная Бенгалия – этнографический регион, в расширенном понимании включающий в себя северные области индийского штата Западная Бенгалия (районы (districts) Дарджилинг, Джалпайгури, Коч-Бехар, а также Северный и Южный Динаджпур, Муршидабад и Мальда¹), северные области государства Бангладеш (районы Раджшахи и Рангпур) и часть индийского штата Бихар (Кишангандж). В Северную Бенгалию

¹ Эти шесть районов занимают 21,855 кв.км, их население - 17,204,239 (данные 2011 г.), плотность населения – 790 человек на кв.км., грамотность - 71%, официальные языки – бенгальский, английский и хинди.

обычно не включают район Гоалпара¹ – ныне входящий в штат Ассам, и составляющий его крайнюю западную оконечность, однако исторические и этнографические данные свидетельствуют о его теснейших связях с перечисленными территориями. В более узком понимании «Северной Бенгалией» называют только три района – Коч-Бехар, Джалпайгури и Дарджилинг, не входившие в древние индийские империи Палов и Сенов, а ныне находящиеся к северо-востоку от «куриной шейки» («chicken neck») – так в индийской публицистике стали именовать после раздела Индии 1947 г. узкий «перешеек» индийской территории, «коридор Силигури», место, где максимально близко находятся границы Непала, Бутана, Бангладеш, область связи основной индийской территории с Сиккимом и Ассамом. Северная Бенгалия граничит с штатом Бихар и Непалом на востоке, штатом Сикким и Бутаном на севере, штатом Ассам и Бангладеш на востоке. От остальной Бенгалии Северную Бенгалию отделяет русло реки Ганги, текущей на юго-восток; все реки Северной Бенгалии текут с севера на юг, их истоки находятся в Сиккиме и Бутане. Понятие «Северной Бенгалии» (Уттар Банга) зафиксировано в названии некоторых институтов: это региональный выпуск газеты «Телеграф» («North Bengal & Sikkim»), субрегиональное управление Индийских железных дорог (один из поездов называется «Уттарбанга экспресс»), Северобенгальский университет (вблизи Силигури, в местечке Шивмандир), местное региональное управление.

Ландшафтно-географически Северная Бенгалия – крупная равнинная область, делящаяся на тераи и дуары, непосредственно подступающая к предгималайской зоне, и окруженная бассейнами крупных рек Тиста, Торса, Райдак, Джалдка, Санкош и другими. Тераи – «влажные земли» – представляют собой пояс саванных лугов и вечнозеленых лесов с большим количеством родников, простирающихся от Гималаев югу примерно на 40 километров в восточной части дистрикта Дарджилинг, в верхних областях Коч-Бехара и на протяжении почти всего дистрикта Джалпайгури, но в основном до русла реки Тиста, которая делит весь регион на восточную и западную части. В восточной части тераи сменяются дуарами. Слово «дуарь» (Duars, Doors, Dooars) происходит, видимо, от санскритского “Dwar” – «ворота, дверь, проход»; это холмистое пространство (semi-hills), область около 18 путей, связующих южную, центральную и восточную Азию, и расположенных на протяжении около 300 км, подступая вплотную к бутанским Гималаям (Бутан, Тибет, Сикким – это собственно «горы», up-hills). Дуары расположены между реками Тиста на западе и Дхансири (сейчас в верхнем Ассаме) на востоке, и делятся на восточные (ассамские) и западные (бенгальские; между прочим, район Джалпайгури сформирован в 1869 г. именно путем амальгамации бенгальских Дуаров). Дуары – область, где до сих пор практикуется подсечно-огневого земледелия (Jhum, отсюда племена, занимающиеся им именуется джхумия, Jhumia, они не имели четкой

¹ См. фундаментальную работу, посвященную анализу области Гоалпара как контактной зоны: Misra Sanghitamitra. *Becoming a Borderland. The Politics of Space and Identity in Colonial Northeastern India*. London, New York, New Delhi: Routledge, 2011.

привязки к конкретной одной территории, но подчинялись и платили подати разным властям – высокогорным бхотия, раджи Коч-Бехара, разным британским правителям).

История и культура дистрикта Джалпайгури и населяющих его народов тесно связана с историей и культурой Коч-Бехара, Дарджилинга и дистрикта Рангпур Бангладеш, а также Западного Ассама. Правда, политические связи между этими частями никогда не были отчетливыми и сильными. Но их объединяет наличие тибето-бирманского субстрата и в особенности этническая общность бодо, начиная с X в. до н.э. постепенно распространявшаяся через область горной гряды Паткои между Индией и Бирмой [West Bengal District Gazetters 1981: 48-53]. Одна ветвь миграции распространялась на юг до Качара (качари), вторая – по реке Брахмапутры и далее до Джалпайгури, Коч-Бехара. Позднее они разделились на четыре группы – меч (воозможно, происходит от млечча; по названию реки Мечи «меч» называли себя бодо Джалпайгури и Тераев [Sanyal 1973: 2]), коч, рабха и гаро.

Первое наиболее достоверное свидетельство о непосредственных предках раджбанси, относится к 1206 г., ко времени завоеваний Бхактиара Кхилиджи [Chattopadhyaya 1958: 208]. В текстах «Йогини-тантры» и «Калика-тантры» описываются джунгли, простирившиеся между страной Лакхнавати и Тибетом, и населенные народами неиндоарийского происхождения, имеющими монголоидный тип [Sanyal 1965:17-18]. Здесь же и к востоку лежит область Камарупа, где женщины всегда жуют бетель и где люди потребляют в пищу самое разное мясо, включая черепах, голубей и уток [Majumdar 1971: 112]. В XV в. здесь сформировалось королевство Коч, управлявшееся династией, происходящей из бодо; в частности, известен правитель Хаджо. Его внук Вишва Сингха принял индуизм и этноним раджбанси [Sarkar 1948: 2-11]. Семьи махараджи Коч-Бехара и райкота Джалпайгури возводят свое происхождение к этому легендарному королю. Бытует также предание о том, что Вишва (или в местном произношении – Бишу) Сингха был потомком бога Шивы и йогини Мадхави Девы, принадлежавшей к народу меч, поэтому правящие династии именовали себя шивабанси, а их подданные – раджабанси. Они возводили свое происхождение к готре Кашьяпы¹ [PF_24.01.2002 Jalpaiguri²]. Другое предание, также весьма распространенное среди раджбанси, возводит их к тем кшатриям, которых некогда Парашурама изгнал из областей, населенных брахманскими родами [Ray_D_01 PF 24.01.2002]. Раджбанси часто называют себя бханга кшатрия («побочные кшатрии»), или братья кшатрия («кшатрии по обету»)³.

¹ См. подробнее об истории коч-раджбанси: Mukherjee Sibsankar. Socio-economic history of Kamata Kutchbehar (c. 1200-1938), or From Tribe to Caste: Koch-Rajbansis of North Bengal. Без указания года. Рукопись, не опубликована, находится в архиве National Social Science Documentation Centre.

² Тут и далее – обозначение записей полевого этнографического материала автора, хранящиеся в авторском архиве.

³ См. об этом: Endle Sidney. The Kacharis. Delhi: Low Price Publications, 1990 (reprinted; published in 1910).

Ныне численность раджбанси достигает примерно трех с половиной миллионов человек (для сравнения – в Северной Бенгалии примерно такую же численность имеет еще одна «зарегистрированная каста», намашудра, рабха составляет около 700.000, друкпа – около 25.000, гаро – около 4 тысяч, меч – около 150.000, лимбу, дхимал и тото – каждая группа составляет менее тысячи человек). Раджбанси говорят на трех диалектах, которые иногда рассматриваются как диалекты языка бенгали, близкие к диалектам ассами, но которые они сами считают особым языком – раджбанси. В нем заметно значительное влияние тибето-бирманского субстрата; некогда предки раджбанси говорили на тибето-бирманском языке группы бодо, а также на языке коч (тоже язык группы бодо); этническая группа коч составляет важнейшее ядро раджбанси¹. В 1961 г. 310 человек из раджбанси, причем из них 309 – женщин, объявили своим родным языком коч [West Bengal District Gazetters 1981: 77]. Со второй половины 1980-е гг. усилилась политическая борьба за введение языка раджбанси (как “mother tongue” – «материнского языка», языка семейного общения) в школьное преподавание.

Индуизм высоких каст северной Бенгалии отличается от индуизма «зарегистрированных каст», таких как раджбанси, мали, хари, а тот в свою очередь отличается от индуизма племен меч, рабха. В религиозных верованиях и культах раджбанси можно проследить отчетливые племенные черты, но некоторые из них рафинированы, выстроены по индуистской модели. Раджбанси по преимуществу вишнуиты, во дворах их домов выращивается кустарник базилик – вишнуитский символ, но под воздействием шактизма, тантризма, шиваизма в их религиозной практике сформировались и особые черты. Так, некоторые храмы около Джалпайгури – Джатилешвар, Джалпешвар – входят в число наиболее почитаемых шактистами священных мест – питха. Внешне они предельно просты: несколько ступеней ведут вниз, где посередине небольшого святилища располагается большое круглое углубление – йони, в глубине которого обитает шивалингам – почитаемый камень. Почти всегда это священные камни необычной формы, находящиеся в углублениях, пронизанных сетью водоносных источников, родников.

У раджбанси имеются различные религиозные специалисты. Деревенские наследственные священники одхикари это, по сути дела, крестьяне, время от времени проводящие обряды почитания богов или богинь. Одхикари бывают разных классов: паддхари – составляющий высший класс и обладающие символическим диском (чакра), проводят свадьбы, поминальные обряды (шраддха), а также обслуживающие культы богов (проводят обряды типа сева и пуджа); кантулси – помощники паддхари; деоши – поводящие отдельные обряды в храмах; деори – помогают в богослужениях в храмах; деодха представляют собой оракулов богини, проводящих хому – жертвоприношение в огонь, а также другие тантрические обряды [PF_28.01.2002 Jalpaiguri; см. также Sanyal

¹ Об этом подробнее: Mukhadadyay Rajatsubhra. The Rajbansis of North Bengal. A comparative demographic profile. Darjeeling: Department of Sociology and Social Anthropology, University of North Bengal. Без указания года. Рукопись, не опубликована, находится в архиве National Social Science Documentation Centre.

1965:134]. Как и большинство племенных народов северной Бенгалии, раджбанси почитают реки (например, реку Тисту), растения (как и бодо – священный кактус шидж, а также базилик тулси) и маленькие земляные холмики цилиндрической и плоской прямоугольной формы, характерные деревенские святыни всех пригималайских областей. Как и от священных камней – сваямбхулингам, спрятанным во влажной глубине колодцев йони, от них обычно ждут всего самого хорошего: наделения здоровьем, материальным достатком, добрым урожаем, хорошей семьей, успехом в делах и так далее. Все же дурное, будь то болезни, потери, страдания, страхи и смерть происходит от действий злых духов – разного рода масанов, обитающих в самых разных местах. В народном сознании эти духи иногда считаются воплощениями Шивы, а в дистрикте Коч-Бихар их считают разновидностями духов плодородия и растительности – якшей и якшини. Их называют лок-дебта («деревенские божества»), и кое-где, как в деревне Амгури, даже проводят им служения, кормят их дробленным или жареным рисом и простоквашей (дои). Это делается в ходе магического лечебного обряда, проводимого деревенским целителем и знахарем, в случае чьей-нибудь болезни.

Избавить человека от вселившегося масана могут, как считается, прежде всего, дхами или оджа, колдуны-врачеватели, экзорцисты, с помощью заклинаний и проведения особого рода служб (пуджа), направленных сначала на умилостивление а затем на выпроваживание масана. Они происходят из раджбанси, а также из общин мали и хари. Обычно они работают также ремесленниками (плетут бамбуковые циновки или заборы, изготавливают из пробкового дерева обрядовые изображения богов, пиров – святых, почитаемых как мусульманами, так и индуистами, и злых духов масанов, а также игрушки), или являются в повседневной жизни крестьянами. Обряды экзорцизма проводятся ими по мере необходимости. Чтобы изгнать злого духа, (а также провести религиозный и семейный праздник, особенно свадьбу, или чтобы просто позабавить детей смешными игрушками) необходимо мастерство ремесленника из касты мали – очень близкой раджбанси. Мали изготавливают из пробкового кустарника обрядовые изображения богов и богинь, пиров – святых, почитаемых как мусульманами, так и индуистами, злых духов масана. Из сердцевины пробкового кустарника делаются также праздничные декоративные украшения (искусственные цветы бхопла), игрушки и сверкающие белые конусовидные свадебные короны для жениха и невесты.

Собранный мною обширный материал полевых исследований, изучающих религиозную и художественную культуру народов Северной Бенгалии, и прежде всего раджбанси, показывает большое разнообразие до сих пор сохраняющихся традиционных форм и жанров, тесную и глубокую связь местной культуры как с племенным наследием, восходящим отчасти к общему наследию тибето-бирманских народов, но с другой стороны – включенность в общеиндуистский, и даже общеиндийский контекст, способный объединить практики весьма разного происхождения и содержания.

Литература

1. Рыжакова С.И. Духи, боги и святые из пробкового кустарника // Восточная коллекция. № 2. 2003 г. С.76-85.
2. Рыжакова С.И. Женские обряды, совершаемые правой, левой рукой и другими частями тела и души // Восточная коллекция. №1, 2004. С.90-99.
3. Рыжакова С.И. Тиста-бури пуджа и песни туккха в религиозной культуре раджбанси // Антропологический форум. № 5. 2006. Санкт-Петербург, 2007. С. 278-298, илл.
4. Рыжакова С.И. «Есть на севере гора, и зовут ее – Ишпа...»: племя тото Северной Бенгалии: заметки этнографа // Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН. М., Институт этнологии и антропологии, 2011. С.246-265.
5. PF – материалы из личного архива полевых записей автора.
6. Chattopadhyaya S. Early History of North India. Calcutta, 1958.
7. Endle Sidney. The Kacharis. Delhi: Low Price Publications, 1990 (reprinted; published in 1910).
8. Majumdar R.C. History of Ancient Bengal. Calcutta, 1971.
9. Misra Sanghitamitra. Becoming a Borderland. The Politics of Space and Identity in Colonial Northeastern India. London, New York, New Delhi: Routledge, 2011.
10. Sanyal Caru Chandra. The Rajbansis of North Bengal (a Study of a Hindu Social Group). Calcutta, The Asiatic Society Monograph Series, Vol. XI. 1965.
11. Sanyal Caru Chandra. The Meches and the Totos, two Sub-Himalayan Tribes of North Bengal. Darjeeling, 1973.
12. History of Bengal. Ed. by Jadunath Sarkar. Vol. 2, Dacca, 1948.
13. West Bengal District Gazetters. Jalpaiguri. July, 1981.

III. ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ СОВРЕМЕННОСТИ

Т. Б. Щепанская

ТРАДИЦИОННАЯ МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА В КОНТЕКСТЕ СОЦИАЛЬНЫХ ИЗМЕНЕНИЙ СОВРЕМЕННОГО СЕЛА: ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ И ПЕРЕОПРЕДЕЛЕНИЕ

Исследование сосредоточено на темах традиции и материальной культуры, которые давно стали предметом этнографического изучения. Тем не менее, актуален вопрос о том, в каких аспектах должно идти это изучение в условиях, когда происходящие социальные изменения приводят к модернизации в том числе и материальной среды. Как в этих условиях функционирует и меняется материальная культура — вещи, которые определяются наблюдателями и воспринимаются самими их владельцами как традиционные? Как в современных условиях сохраняется и воспроизводится традиция в области материальной культуры?

В этом сообщении я рассматриваю некоторые тенденции, затрагивающие место и роль традиционной материальной культуры в изменяющихся социальных контекстах современного села. В основу положены полевые этнографические исследования в деревнях Северо-Запада России в начале XXI в. Основной материал собран в ходе продолжающихся на протяжении 2011–2013 гг. наблюдений в деревнях Мошенского района Новгородской области, куда за эти годы было совершено порядка двух десятков поездок длительностью от трех-шести дней до двух-четырех недель каждая.

Цель исследования — выявление (а) тенденций, затрагивающих функционирование предметов традиционной материальной культуры, а также (б) социальных контекстов, которые определяют это функционирование в повседневной и праздничной жизни современного села.

В результате наших наблюдений и непосредственного участия в практиках сельских жителей выявились следующие тенденции в области традиционной материальной

культуры: мобилизация (развитие качеств мобильности вещей); децентрализации производства предметов традиционной материальной культуры; их эстетизации; мемориализации; экзотизации. Последние три из перечисленных тенденций можно обобщить как процессы усиления семиотической составляющей в функционировании вещей по сравнению с хозяйственно-утилитарной.

Рассмотрим эти тенденции последовательно, ставя задачу выявить социальные контексты их проявления.

Мобильность вещей. В сферу наших наблюдений попали такие формы мобильности предметов материальной культуры, как: перевоз домов (в рамках одной деревни, между населенными пунктами); обмен и торговля; передача на сохранение (временное, сезонное, доверительное хранение); перераспределение выморочного имущества; перемещение в рамках музейных, выставочных, образовательных практик.

Отметим основные контексты, в рамках которых реализуются эти тенденции.

Урбанизация — процесс, влияние которого на развитие материальной культуры опосредовано другими процессами, такими как миграции и модернизация повседневной жизни. Обратим внимание, в частности, как это отражается в такой форме мобильности вещей, как перевоз домов. Вообще эта практика вполне традиционная для функционирования русского деревенского жилища — бревенчатой избы. Весь процесс также носит вполне устоявшиеся формы: на старом месте бревна маркируются, обозначается (краской или зарубками, цифрами, буквами, черточками или точками) стена и порядковый номер венца (считая снизу). Например: маркировка «г-5» на бревне означает, что оно стояло в четвертой (считая от «а») стене дома, в пятом снизу венце. В других случаях номер стены обозначался прямой зарубкой, а номер венца — косой и т. д. Затем дом разбирается (снимаются крыша, стропила, потолок, пол, раскатываются бревна) и перевозится на новое место конными волокушами, позднее — тракторами. По данным, зафиксированным нами в Солигаличском районе Костромской области, появление тракторов позволило несколько изменить технологию: известны случаи, когда дом не разбирали, а перевозили целиком, с помощью домкратов приподняв сруб и перенеся его на платформу.

Если вернуться к вопросу о социальных контекстах этих практик, то в известных нам случаях (начиная с 1950-х гг.) они связаны с концентрацией населения вокруг объектов современной инфраструктуры (дорог, крупных населенных пунктов, центральных усадеб колхозов и т. д.). Имел значение также фактор семейных и родственных связей: например, после переезда одной из сестер за 10 км, в деревню поближе к районному центру, через некоторое время перевозит туда же свой дом и вторая сестра, «чтобы не оставаться одной». Через некоторое время перевозит свой дом и ее сосед — он перемещается с окраины в центр той же деревни, на место, освободившееся после переезда первой из сестер. Мотивировка та же — «чтобы не оставаться одному» на опустевшей окраине деревни. Здесь видно, как традиционные соображения, связанные

с семейно-родственными и соседскими связями, совмещаются с влиянием современной инфраструктуры (появлением в крупных населенных пунктах городских удобств, современных социальных объектов, развитием транспортной инфраструктуры). Стягивание населения с обширной территории сельского расселения к дорогам и крупным населенным пунктам — один из аспектов процессов урбанизации.

Еще один фактор, обуславливающий мобильность предметов материальной культуры, — **миграции** населения. В сфере нашего наблюдения оказались такие формы миграций, как кризисная (связанная с распадом СССР и процессами 1990-х гг.), трудовая (от переездов рабочей силы «по вербовке» и оргнабору в 1970–80-е гг. до трудовой миграции из стран СНГ и российского Северного Кавказа в постсоветское время), рекреативная, сезонная, возвратная (возвращение в сельскую местность — в том числе пенсионная, после завершения трудовой деятельности в городе).

В рамках сезонной миграции (приезд на отдых «дачников» из городов — Боровичей, Санкт-Петербурга, Москвы, Мурманска), в основном летней, развиваются такие практики, затрагивающие предметы материальной культуры, как передача вещей на сохранение местным (постоянным) жителям на зиму; поиск и передача «дащикам» вещей, связанных с традиционным бытом, и которые не купить в современном магазине (так искали по соседям для нас ухват — «рогач» для вытаскивания горшков из русской печи).

Процессы урбанизации обуславливают также миграции населения в города (в нашем случае — в основном в Боровичи, Великий Новгород, обе столицы). Дома в сельской местности надолго остаются без хозяев и через несколько лет уже воспринимаются населением как выморочные (если нет информации о хозяевах и их намерении воспользоваться домом). Выморочные дома служат местному населению источником материалов и деталей (например, кованных запоров, петель, гвоздей, печных заслонок, дверок и др., которые ныне не производятся) для ремонта, а иногда и нового строительства жилища и других предметов традиционного типа. Это еще одна форма мобильности вещей (несколько восполняющая отсутствие или труднодоступность их нового производства).

Мы заметили также феномен **делокализации производства** предметов традиционной (т. е. характерной для данной локальной традиции) материальной культуры. Под этим понимается то обстоятельство, что не только практики производства или ремонта традиционных вещей, но и передача связанных с этим технологий уже не замыкаются в рамках локального сообщества, а опосредуются процессами миграции, а также действием внелокальных институтов (деятельностью клубов, школ, работников культуры и проч.). Так, во время нашего проживания в деревенском доме мы провели своеобразный вынужденный эксперимент: нужно было найти мастера для отбивки косы (единственным в округе оказался выходец с Урала, приехавший сюда более 25 лет назад по оргнабору); потребовалось отремонтировать рамы окон — местные мастера все работали на фирмы, устанавливающие стеклопакеты; традиционную раму смогли поправить

лишь два мастера — мигранты из республики Кыргызстан (приехавшие сюда в 1993 г.). Ремонт русской печки занимался также мигрант (1993), этнический русский, бывший житель из Андижана.

Урбанизация воздействует на материальную культуру села и через ее **модернизацию**, поставки в сельскую местность городских материалов и технологий строительства, хозяйственной и производственной деятельности. Модернизация проявляется, в частности, в замене традиционных способов обогрева жилища (разрушают русские печки, ставя более эффективные котлы, газовые и др. системы теплообеспечения), водоснабжения (вместо колодцев бурят скважины, проводят водопровод в дома) и др. В этих условиях традиционные вещи и технологии становятся маркерами статуса человека в контексте социальной иерархии. Причем это может быть как знаком высокого положения, так и, наоборот, маргинального образа жизни (например, пользование русской печью, а не газовой; водоснабжение из колодца при помощи ручных механизмов, а не насоса). Происходит поляризация традиционных вещей как маркеров социального статуса: с одной стороны, их **маргинализация**, с другой — **элитизация**.

Элитизация вещей связана с усилением их семиотического значения по сравнению с утилитарным. Вещи все в большей мере ценятся не как необходимые для жизнеобеспечения, а как памятные предметы (их мемориализация), средства декоративного оформления жилища и приусадебного участка (эстетизация), символы локальной идентичности. Из частного быта, как основной сферы функционирования, предметы традиционной материальной культуры все больше переносятся в публичную сферу. Так, **эстетизация** предметов материальной культуры особенно заметна в контексте конкурсов приусадебных участков, проводимых районной администрацией, администрациями сельских поселений, советами ветеранов; фольклорных и музейных мероприятий, сельских праздников, когда горшки, чугуны, старинные рубахи, половики или холсты используются в украшении экспозиций, павильонов, при создании садовых скульптур и т. п. Мемориализация вещей — усиление их функции социальной памяти — выражена как в создании музейных экспозиций (в сельских Домах культуры, библиотеках, школах, в зданиях администраций и частных домах), так и в их перемещении из села в город в качестве подарков на память о родных людях и местах; туристических сувениров (контекст сельского и этнотуризма). В этом контексте все четче проявляется и тенденция их **экзотизации** — восприятия как знака «сказочности», «волшебства», «тайны» и т. п. атрибутов уже не повседневного, а дистанцированного от повседневности — утраченного и неизвестного мира.

**ТРАДИЦИИ ПИТАНИЯ
В ЦИКЛАХ СЕМЕЙНОЙ ОБРЯДОВОЙ ПРАКТИКИ БЕЛОРУСОВ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ)**

Целью данной статьи является рассмотрение современного состояния традиций обрядового питания в циклах семейной обрядовой практики белорусов. Основными семейными обрядовыми циклами являются: Крестины (бел. *Хрэсьбіны, Ксціны*), Свадьба (бел. *Вяселле*), погребально-поминальные обрядовые действия (бел. *Хаўтуры, Памінкі*).

Проблемы изучения обрядового питания косвенно затрагивались такими исследователями народной культуры XIX – начала XXI в., как П. В. Шейн, М. Я. Никифоровский, Е. Р. Романов, А. К. Киркор, Д. К. Зеленин и другие. Этнографами были выявлены и зафиксированы основные закономерности функционирования традиций обрядового питания у славян. Более подробно и целенаправленно описание традиций обрядового питания, проблематика символики и функций обрядовых блюд начали исследоваться во второй половине XX в. и соответственно продолжились в XXI в. в работах Н. М. Листовой, Л. С. Лаврентьевой, М. М. Валенцовой, Т. А. Новгородского и др.

Материалом для написания статьи послужил анализ экспедиционных исследований автора, собранных на протяжении 2012–2013 гг. в разных регионах Республики Беларусь: город Новополоцк и Дубровенский район Витебской области, Дрогичинский район Брестской области, Гродненский и Лидский районы Гродненской области, Бобруйский район Могилевской области.

Одним из важнейших элементов погребальной обрядности белорусов является поминальная трапеза, традиция устраивания которой была известна всем индоевропейским народам [6, с. 29]. В работах исследователей XIX в. зафиксировано, что чаще всего на территории Беларуси традиционной обрядовой пищей поминального стола были: *куцця, канун, колива, сыта*. *Куцця* — это сладкая каша, сваренная из целых зерен крупы (чаще ячневой или пшеничной), *канун* и *колива* — это подслащенная сахаром или медом вода, в которую крошится хлеб, *сыта* представляет собой воду, подслащенную сахаром, или же сыченую медом. По результатам нашего полевого исследования в Дубровенский район Витебской области, было выявлено, что в послевоенные годы XX в. жители данного региона на поминки готовили несколько ритуальных блюд. Так, в начале трапезы в общей посудине на стол ставили кашу и кутью, и каждый присутствующий обязан был зачерпнуть и попробовать блюдо из этой посуды. В конце же поминального стола подавали *клецки* и говорили: «*Паеішце ўсе клёцак, ужо паміраць некаму. Каб больш клёцак не было*» [1, л. 7]. Сам же поминальный стол часто называли «*клёцки*», как отме-

тила одна из респонденток 1930 г. р.: «Вот гавораць: “Дзе ўчора была? — Хадзіла на клёцкі”. Эта значыцца на хаўтурах была, на памінках» [1, л. 3]. Интересно, что употребление клецок в качестве ритуального поминального блюда на территории современной Витебской области было замечено еще в XIX в. Н. Я. Никифоровским. Традиция употребления этого поминального кушанья в обозначенном регионе сохранилась до сегодняшнего дня, о чем свидетельствуют результаты опроса респондентов г. Новополоцка (1991–1994 г. р.) [1]. В Бобруйском районе Могилевской области на поминальную трапезу готовят традиционный канун, который имеет следующую рецептуру: батон режется на кубики, затем заливается сладкой водой. Каждый присутствующий три раза ложкой черпает канун и передает другому. Блюдо употребляется в начале поминального стола. В конце трапезы подается сладкая каша, обычно рисовая [2, л. 2]. Сладкая рисовая каша как обрядовое поминальное блюдо особенно распространено среди городского населения. Так, употребление рисовой каши отмечали респонденты г. Гродно, г. Лиды, г. Бобруйска, г. Дрогичина.

В ходе наших исследований отмечена такая региональная особенность, как использование блюд из бобов или фасоли в поминальных трапезах. Эти блюда получили распространение и ныне используются в сельской местности Дрогичинского района Брестской области [4, с. 354]. Гипотез относительно потребления бобов и фасоли в качестве обрядового блюда на поминальном столе в названном районе можно выделить несколько. Бобы и фасоль у многих народов Европы на протяжении длительного исторического периода вместе с зерном составляли основу питания населения. Практика употребления этих поминальных блюд имеет античные традиции и связана с народными представлениями о том, что бобы таят в себе души умерших [6, с. 30]. Не исключено, что использование этих блюд было связано с этнокультурным взаимодействием жителей региона с другими этническими группами. Бобам и фасоли приписываются символические функции множественности, характерные для зерновых культур. Зерно бобовых издревле широко использовалось в магии плодородия, народной медицине, гаданиях народов Западной Европы. И нередко блюда из зерен таких растений выступали в обрядовой поминальной пище [5, с. 201].

Традиционно белорусское крестинное застолье являлось наиболее торжественной, веселой и интересной частью крестинной обрядности. Специально к этой праздничной трапезе в большинстве случаев — повивальная бабка, изредка другая «крещеная бабка» или роженица, готовили специальное обрядовое блюдо — «*бaбiну кашу*». В конце застолья происходило разделение обрядовой каши, что представляло собой кульминацию празднования крестин. Этот момент сопровождался разнообразными импровизационными сценами, действиями, большим количеством вербальных и песенных компонентов. Все эти действия, по мнению участников застолья, продуцировали хорошее физическое и умственное развитие ребенка, счастливую долю и достаток. Гости, присутствующие на крестинах, давали за кашу выкуп, который повивальная бабка забирала

себе или передавала роженице. Путем коллективного застолья происходило принятие родившегося ребенка в социум. Таким образом, ребенок становился своим в обществе. Деление же и раздача каши символически обозначали общественное признание нового члена коллектива. «*Бабіна каша*» имела разнообразную рецептуру в разных регионах Беларуси. Как отмечают этнографы, этим обрядовым блюдом могла быть сладкая каша из любых круп, яичница или же сухое печенье. Воспоминания современных информантов, 1930-х гг. р. (г. Дубровно Витебской области) [1] подтверждают этнографические данные. Из интервью информантки 1949 г. р., проживающей в Бобруйском районе Могилевской области: «*Бабіну кашу варылі ў гаршэчку... з проса, на малаке, на масле, з сахарам. Патом пашоў абычай — канфетамі замянілі. Пакупалі гаршок і насыпалі канфеты. Значыць кум выкупаў у бабы: яны доўга таргуюцца. Інагда стараліся украсьць кашу. Абзацельна нада была разбіць гэты гаршок. Адзявалі маладой жэнічцыне чарапчак ад разбітага гаршэчка і гаварылі: “На табе, на сына ці на дочку”. Каша была такая плотненькая, адпадала ад чарапкоў. Так вот, бяруць гэту кашу, а ўзамен у тарэлачку ложаць грошы, падаркі» [2, л. 2]. К сожалению, нам не удалось зафиксировать каких-либо сведений о современном существовании обрядового блюда на исследованных территориях.*

По сведениям жителей а/г Одельск Гродненского района, в их местности на крестинах специального блюда под названием «*бабіна каша*» не существовало, на праздничный стол пекли картофельную бабку и тушили капусту, однако никаких действий с этими кушаньями не делали [3, л. 4].

Современный опрос жителей Новополоцка, Гродно, Лиды, Дрогичина, Бобруйска, Дубровно показал, что в настоящее время крестины, при сохранении исторически возникшего названия, представляют собой обыкновенное застолье, а обрядовая пища и вовсе отсутствует.

Традиционно к свадьбе белорусы (как и многие другие славянские народы) из самой лучшей пшеничной муки пекли обрядовый хлеб под названием «*каравай*». Следует отметить, что свадебные караваи в Беларуси пеклись и в доме невесты, и в доме жениха, о чем сообщили самые старшие респонденты из разных исследованных территорий. По словам информантки из Бобруйского района (1934 г. р.): «*Каравай дзелалі с харошай мукі, і ўсе, хто прыхадзіў пячы каравай “неслі на каравай”, у каго што было... Каравай пяклі і ў жаніха і нявесты. Кросная пякла, галаўнае, штоб не ўдава. Можна была і незамужняй, толькі штоб не ўдава... Еслі каравай упаў, то плахая прымета, жыць будзе плахая. Еслі каравай пышушчыі красівый — значыць будуць харашо жыць. Еслі каравай дзявочы дзялілі і разразалі, і ўнутры поласць пустая — то ўсе былі ўвераны, што яна не дзеўка... Дзялілі каравай. Вот 4 жэнічцыны ставіліся (ізноў, штоб харашо з муж’ямі жыць), стараліся ставіць людзей болей прылічных... Большую шышку зразалі з каравая і ставілі маладым. Асталёное ўсім па кусочку... Падзялілі ў нявесты і паехалі к жаніху. І тое самае ў жаніха. Паелі, выпілі, пагулялі і каравай падзялілі» [2, л. 3].*

Респондентка упомянула и о *свадебных шишках*, которые пеклись из остатков каравайного теста. Эти шишки раздавали неприглашенным гостям. Похожие сведения были получены в Гродненском районе, где еще до середины XX в. семья невесты за неделю до свадьбы пекла сдобные *баранкі* и раздавала детям [3, л. 4].

В большинстве же случаев опрошенные респонденты исследованных регионов, называя в качестве современного свадебного обрядового блюда каравай, подразумевали покупной торт. При этом следует подчеркнуть, что традиционное название «*каравай*» сохраняется. Представляют интерес данные о свадебной обрядовой пище, полученные от родовой каравайницы 1967 г. р. из д. Ляды Дубровенского района Витебской области. Местный каравай имеет название «*Свадебные роги*» и печется в доме невесты. Пекут *роги* следующим образом: небольшие яблоневые ветки, очищенные от коры, оборачивают в специальное, ранее подготовленное тесто, затем тесто смазывается яйцом, после чего ветки запекаются. Готовые *роги* украшаются цветами, лентами, конфетами и вставляются непосредственно в круглый каравай. На второй день свадьбы каравайницы организовывали импровизированный аукцион, на котором продавали «*Свадебные роги*». [1, л. 8]. Каравайница отмечает и то, что *роги* пользуются большой популярностью среди современных молодоженов, которые специально приезжают к ней с просьбой испечь такой необычный каравай. Другое обрядовое кушанье этой же деревни — *пасахи*, которые представляют собой печеные сдобные булочки из дрожжевого теста с начинкой из мака, смазанные медом и маслом: «*пасахи подали, рюмку налили, и все, больше ничего не подают на стол. Это значит, что свадебный стол заканчивается*» [1, л. 8]. Таким образом, *пасахи*, которые подавали «на посошок», служили своеобразным невербальным сигналом к окончанию свадебного стола.

Все изложенное выше позволяет сделать некоторые выводы: так, на территории Беларуси в течение последних веков происходит изменение традиций питания в циклах семейной обрядности: пища унифицируется, что проявляется в замене как ингредиентов в блюдах, так и самих блюд в целом (однако при сохранении их традиционных названий); исчезают некоторые обычаи при сохранении названия обряда. Вместе с тем, отдельные традиционные элементы обрядовой трапезы устойчивы и не утратили актуальности, что в большинстве случаев проявляется в блюдах поминального стола.

Источники и литература

1. Архив ЦИБКЯЛ НАН Беларуси, филиал ИИЭФ им. К. Крапивы. Материалы этнографической экспедиции автора в Дубровенский район Витебской области, 2012 г. Ф. 6. Оп. 14. Д. 178.
2. Архив ЦИБКЯЛ НАН Беларуси, филиал ИИЭФ им. К. Крапивы. Материалы этнографической экспедиции автора в Бобруйский район Могилевской области, 2013 г. Ф. 6. Оп. 14. Д. 186.
3. Архив ЦИБКЯЛ НАН Беларуси, филиал ИИЭФ им. К. Крапивы. Материалы этнографической экспедиции автора в Гродненскую область, 2013 г. Ф. 6. Оп. 14. Д. 187.
4. *Бохан Л. В.* Да пытання аб традыцыях абрадава-святочнага харчавання жыхароў Драгічынскага раёна Брэсцкай вобласці (па матэрыялах палявых даследаванняў) // Пытанні мастацтвазнаўства,

- этнологіі і фалькларыстыкі. Вып. 13 / Цэнтр даследаванняў беларускай культуры, мовы і літаратуры НАН Беларусі; навук. рэд. А. І. Лакотка. Мінск: Права і эканоміка, 2012. С. 353–357.
5. *Плотникова А. А.* Бобы // Славянские древности: Этнолингвистический словарь: В 5 т. / Под ред. Н. И. Толстого. Т. 1: А–Г. М.: Междунар. отношения, 1995. С. 201–201. (Институт Славяноведения и балканистики РАН).
6. *Фаис О. Д.* Поминальные трапезы в Италии // Этнографическое обозрение: Журнал / Рос. акад. наук, Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М.: Наука, 2011. Вып. 1. С. 27–37.

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ТРАДИЦИЙ ПИТАНИЯ В КУЛЬТУРЕ ЭТНИЧЕСКИХ ГРУПП БЕЛАРУСИ

Традиции питания являются неотъемлемой частью культуры каждого этноса. Они сформировались под влиянием природно-географических особенностей и отражают длительную адаптацию людей к факторам окружающей среды. В условиях возрастающей глобализации расширяются контакты между носителями разных культур, увеличиваются потоки миграций. Для Республики Беларусь данная проблема стала актуальной после обретения ею суверенитета.

Наиболее представительными группами, переехавшими на постоянное место жительства в РБ в конце XX в., были жители из Кавказа (армяне, азербайджанцы, грузины). Также увеличилась численность татар [1].

Материалы и результаты по исследованиям традиций питания жителей Кавказа и татар были опубликованы в научных изданиях по изучению материальной культуры отдельных народов [2, 3, 4, 5]. В конце XX – начале XXI в. увеличивается количество диссертационных работ, посвященных культурной адаптации рассматриваемых нами групп в иноэтничном окружении [6, 7, 8].

В отечественных научных работах этнологического характера данная проблематика при изучении культуры этнических общностей Кавказа в Республике Беларусь практически не рассматривалась. Исключением является диссертационное исследование А. Рагимова, который косвенно затронул тему о традиционной пище мигрантов [9].

Более изучены в этом плане традиции питания татар Беларуси [10, 11, 12, 13]. Однако сохранение традиций питания в будничной пище татар постсоветского периода изучено не было.

В основу статьи положены материалы собственного исследования, проведенного в г. Гродно и Гродненской области¹, Могилевской области среди представителей различных этнических общностей (2011–2012 гг.), а также в г. Минске (2013 г.) [14].

Значительная роль в традициях питания современных армян, азербайджанцев, грузин и татар отводится блюдам из зерновых культур. При этом хлебу принадлежит главенствующая роль. Для населения Кавказа традиционен хлеб, имеющий вид лепешки. Респонденты отметили, что для приготовления традиционного армянского хлеба (лаваша) необходима специальная печь. Его производство пытаются сохранить

¹ Исследование выполнено в рамках совместного белорусско-российского проекта при поддержке Белорусского республиканского фонда фундаментальных исследований, договор № Г11Р-001 от 15 апреля 2011 г.

в РБ в местах общественного питания, которые были созданы выходцами из Армении. Так, в одном из кафе Гродно выпечка лаваша осуществлялась с помощью специального электрического станка [14]. В г. Минске, например, в ресторане «Эриван» посетителям предлагают лаваш собственного производства, изготовленный по древней рецептуре и испеченный в тандыре [15]. При заимствованиях рецептов выпечки у армян местным населением отмечено, что при полном соблюдении всей рецептуры изделия из теста получаются не такими вкусными. Представители грузинской диаспоры в г. Гродно наладили производство хачапури. Для татар выпечка является традиционной. Среди татарок, приехавших в Республику Беларусь в конце XX в., сохранился рецепт приготовления хлеба, который передается из поколения в поколение. Отличительной особенностью татарского хлеба является закваска, которую делают из хмеля. В современных городских условиях формой для выпечки хлеба является кастрюля. Еще на закваске из хмеля представители татарской этнической группы делают блины. Технология приготовления хлеба у татар, приехавших в РБ в конце XX в., отличается от таковой у татар — потомков первых поселенцев на территории Беларуси, которая была подробно описана В. Н. Белявиной в разделе «Татары» книги «Кто живет в Беларуси» [11]. В первом случае используется закваска из хмеля, во втором — рощина — остаток теста с предыдущего раза. В качестве закваски теста на хлеб рощину использовали и белорусы.

В отличие от белорусов, домашнюю выпечку армяне, азербайджанцы, грузины и татары делают только из пшеничной муки, а тесто подсаживают даже при изготовлении сладких хлебо-булочных изделий. В застольном этикете до сих пор во многих семьях, когда приходят гости, сохраняется обычай в первую очередь ставить на стол хлеб. Респонденты каждой из опрошенных этнических групп знают поверья, связанные с хлебом, которые имеют аналоги с таковыми у местного населения.

Овощной компонент в рационе питания представителей армянской, азербайджанской, грузинской и татарской этнических групп Беларуси аналогичен с таковым у белорусов, однако отличаются технологии приготовления самих блюд. Для приезжих характерно значительное использование зелени и специй. Однако это не распространяется на всех татар, часть из которых при готовке специи практически не использует. Приезжими татарами как самостоятельное блюдо тушится свекла либо морковь. Причем в других рассматриваемых нами группах морковь используют лишь в качестве дополнительного ингредиента. В отличие от местного населения, для мигрантов из Закавказья сохранилось применение открытого огня при приготовлении блюд из овощей.

В ходе интервьюирования выяснилось, что использование грибов в пищу армянами, азербайджанцами и татарами, постоянно проживающими в РБ, имеет свои особенности. Во-первых, по сравнению с белорусами, рацион армян, азербайджанцев, грузин и татар представлен значительно меньшим видовым составом грибов, среди которых преобладают пластинчатые. Во-вторых, употребление грибов в пищу зависит и от традиций питания, сложившихся у населения того региона, откуда приехали респонденты.

Татары — выходцы из Восточной Башкирии — употребляют белые грибы, лисички, луговые опята, грузди белые, шампиньоны, сморчки. А в некоторых татарских семьях не принято готовить грибные блюда. Например, татарка, 74 года (г. Минск, 7 лет назад переехала в РБ): «Мы не употребляли грибы, я их не различаю. Леса есть, но мы непривыкшие. Чужие народности в наши леса у деревни ходили, собирали, а мы — нет. Мои дети тоже не знают грибы и не собирают. Хотя готовые грибы употребляем». Данные в г. Минске согласуются с материалами нашего интервьюирования респондентов в г. Новогрудке (Гродненская область) — предками первых татар ВКЛ. Татарка, 64 года (г. Новогрудок): «Из грибов ничего не готовлю. У меня даже на огороде пень грибами покрывается, их просят собирать другие, не татары. И каждый год собирают». Для армян привычны шампиньоны. Их покупают в магазинах некоторые армяне и азербайджанцы — жители больших городов РБ.

Для приготовления мясных блюд для жителей кавказского региона традиционна баранина, также они используют при приготовлении пищи говядину, мясо птицы. Баранина также предпочтительна для татар, причем как относительно недавно переехавших в РБ, так и имеющих здесь предков. Однако употребление данного вида мяса не распространено повсеместно среди белорусов, и в небольших населенных пунктах у приезжих возникают трудности с ее приобретением. Верующие мусульмане стремятся не употреблять свинину. В рассматриваемых группах сохраняются особенности приготовления мясных блюд национальных кухонь. Причем местные жители — знакомые респондентов — предпочитают приходить в гости и употреблять уже готовые блюда, а не заимствовать рецептуру.

У татар выявлены особенности в приготовлении начинки для некоторой выпечки с мясом. В рационе мигрантов присутствуют традиционные кушанья, в которых прослеживается тюркское влияние. Они считаются и первым, и вторым блюдом (например, у азербайджанцев — кюфта-бозбаш, у татар — бишбармак). В некоторых семьях сохранилось традиционное употребление этих блюд без столовых приборов, причем в присутствии посторонних их кушают обычно согласно европейскому этикету.

В рационе армян, азербайджанцев, грузин и татар, постоянно проживающих в Республике Беларусь, молочный компонент представлен достаточно широким ассортиментом. В некоторых семьях приготовление традиционных кисломолочных напитков сохранилось и после переезда. Для армян и азербайджанцев таким напитком является мацони (мацун), а для татар — катык. Очень кислый катык добавляют в жирный суп (лапшу). Это способствует расщеплению жира и лучшей его усвояемости организмом человека. Для приготовления в домашних условиях таких напитков необходимы определенные закваски, которые передают из поколения в поколение. В случае утраты закваска либо привозится от родственников, либо берется у знакомых [14]. В отличие от белорусов, мигрантам для приготовления традиционных кисломолочных продуктов необходима определенная закваска, и ими используется кипяченое молоко.

Приготовление сыра у представителей разных этнических групп Беларуси также имеет свои характерные особенности. У представителей этнических групп из Кавказа этот процесс более трудоемок по сравнению с белорусами [16]. Как отметили респонденты-татары, в их местности было не принято готовить сыр. Зато для них традиционным блюдом является красный творог. Его готовят при длительной варке творога с сахаром катыком. Красный творог заливают сливочным топленым маслом и этим блюдом угощают гостей. Также красный творог входит в начинку для губадьи (татарский пирог).

В Республике Беларусь в розничной продаже расширяется ассортимент кисломолочных продуктов, традиционных для Средней Азии, как белорусского, так и российского производства.

Приготовление рыбы у представителей этнических групп из Кавказа в РБ зависит от того, насколько данный продукт был привычен для них на Родине. Так, в некоторых семьях из рыбы не принято готовить первые блюда. Некоторые армяне даже арендуют водоемы в РБ, где разводят речную рыбу. Отличительной особенностью от белорусов является использование сливочного масла в приготовлении ухи некоторыми армянами и приготовление шашлыка из рыбы. Для татар традиционно приготовление пирогов с рыбой и отсутствие первых блюд из нее.

У армян, азербайджанцев, грузин и татар, проживающих в Республике Беларусь, прослеживаются и сохраняются отличия в национальных напитках и в традициях их употребления. Так, армяне отдают предпочтение кофе. Азербайджанцы же пьют чай несколько раз в день. В него добавляют душистые травы или употребляют с вареньем. Чай является для азербайджанцев традиционным напитком, который принято пить с кусковым сахаром. Для грузин черный чай также является повседневным напитком, однако они его употребляют без добавления каких-либо трав. Также грузины из молдавского винограда в РБ готовят традиционные для них домашнее вино и чачу. Традиционным напитком для татарской кухни является кислушка. Она делается на основе сбраживания меда с хмелем и ягодами. У татар чай принято пить с добавлением фруктов: яблок, чернослива, кураги. Черный чай принято пить также с молоком (коровьим или козьим).

У жителей Кавказа принято важные встречи, деловые переговоры проводить в вечернее время, что сохраняется и в условиях Беларуси. При этом, согласно застольному этикету, у армян различается собственно ужин и деловая беседа. Ужин предназначен для утоления голода, дела же решаются за чашечкой кофе.

Респонденты отметили, что при наличии в продаже тех же продуктов питания в Республике Беларусь, они обладают другим вкусом, чем у них на Родине. Например, татары считают, что здесь мед «тяжелый», через какое-то время он загустевает и становится твердым. На Родине же мед в течение длительного хранения не загустевает и на вкус совсем иной. Качественный кумыс получается только там, где растет ковыль. По вкусу отличаются даже овощи и фрукты [14].

Таким образом, в традициях питания армян, азербайджанцев, грузин и татар в Республике Беларусь сохраняются черты национальных кухонь. Вместе с этим можно найти их аналоги в традициях питания коренных жителей страны, что способствовало успешной этнокультурной интеграции мигрантов в обществе.

Источники и литература

1. Национальный статистический комитет Республики Беларусь. Национальный состав населения Республики Беларусь и распространенность языков. Итоги переписи населения Республики Беларусь 2009 г. (URL: <http://belstat.gov.by> (дата обращения — 05.07.2012)).
2. Волкова Н. Г. Бытовая культура Грузии XIX–XX веков: Традиции и инновации / Н. Г. Волкова, Г. Н. Джавахишвили. М., 1982.
3. Тер-Саркисянц А. Т. История и культура армянского народа с древнейших времен до начала XIX в. М.: Восточная литература, 2008. 685 с.
4. Ягафова Е. А. Этническая история и культура народов Урало-Поволжья (мордва, марийцы, удмурты, чувашы, татары, башкиры): Учебное пособие. Самара: ПГСГА, 2009. 188 с.
5. Татары / Д. М. Исаков, Д. Б. Рамазанова, И. Р. Газимзянов и др.; отв. ред. Р. К. Уразманова, С. В. Чешко. (Рос. акад. наук, Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая и др.). М.: Наука, 2001. 582 с.
6. Корякин К. В. Социальные и культурные аспекты адаптации мигрантов-армян в Краснодарском крае (1988–2006 гг.): Автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07. (Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН). М., 2007. 29 с.
7. Новрузов Д. А. Традиционная и современная материальная культура азербайджанцев проживающих в Грузии: Автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07. (Ин-т истории). Баку, 1991. 21 с.
8. Мельник А. Ф. Этнокультурная адаптация мигрантов Закавказья в Республике Мордовия (на примере азербайджанской диаспоры): Автореф. дис. ... канд. ист. наук: 24.00.01. (НИИ гуманитар. наук при Правительстве Республики Мордовия). Саранск, 2006. 18 с.
9. Рагимов А. Н. Миграции и особенности адаптации этнических групп народов Кавказа в Республике Беларусь в конце XX – начале XXI века: Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07. (НАН Беларуси, Ин-т искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы). Минск, 2009. 119 с.
10. Канапацкая З. И. Татары в Беларуси и их культура (XIV–XVII века): Автореф. дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. (Белорус. гос. пед. ун-т им. М. Танка). Минск, 2005. 23 с.
11. Кто живет в Беларуси / А. Вл. Гурко [и др.]. Минск: Белорусская наука, 2012. 799 с.
12. Канапацкі І. Б. Гісторыя і культура беларускіх татар / І. Б. Канапацкі, А. І. Смолік. Мінск: БУК, 2000. 259 с.
13. Беларусь шматнацыянальная: Буклет-даведнік. Мінск: Рыфтур, 2007. 94 с.
14. Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Беларуси. Ф. 6. Оп. 14. Д. 151.
15. Ресторан Эриван (URL: <http://erivan.relax.by/http://www.bobruisk.ru/node/5616?p> (дата обращения — 12.08.2013)).
16. Бункевич Н. С. Молочные продукты в питании этнических общностей Беларуси // XIII Международная научная сессия по итогам НИР за 2012 год «Научное обоснование физического воспитания, спортивной тренировки и подготовки кадров по физической культуре и спорту»: Материалы Междунар. науч.-практ. конф.: В 3 ч. / Белорус. гос. ун-т физ. культуры; редкол. Т. Д. Полякова и др. Минск, 20 марта – 30 мая 2013 г. Минск: БГУФК, 2013. Ч. 1. С. 139–141.

**ОСОБЕННОСТИ ПРАЗДНИЧНЫХ ТРАДИЦИОННЫХ ГОЛОВНЫХ УБОРОВ
БЕЛОРУСОВ КОНЦА XIX – НАЧАЛА XX в.
(ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ)**

В условиях глобализации и диверсификации культуры в современном обществе возрастает интерес к народной культуре, традициям, в том числе и к народному костюму как наиболее устойчивому элементу материальной культуры. Актуальность исследования обусловлена необходимостью изучения и анализа материалов региональных и локальных особенностей традиционных элементов праздничного костюма белорусов, а именно — его важного компонента, головных уборов.

Праздничные головные уборы конца XIX – начала XX в. являются одной из самых отличительных и самобытных составляющих костюма, которые выполняли ряд функций: эстетическую, магическую, апотропейную, обрядово-ритуальную. Они всегда соответствовали моральным и эстетическим нормам, которые были присущи белорусскому народу, его мироощущению, природно-климатическим условиям. Традиционные головные уборы маркировали этническую, региональную, конфессиональную принадлежность человека, его возраст и пол, а также семейное, социальное и сословное положение. В разных регионах Беларуси бытовали различные формы праздничных головных уборов, которые в традиционном костюме зависели от местных традиций.

С течением времени праздничные головные уборы, как и костюм в целом, подверглись значительным изменениям. На его состав и трансформацию влияли сложные процессы формирования этнической общности, культурно-исторические, политические, социальные изменения. По оценкам этнографов, расцветом и широким бытованием традиционных праздничных комплексов мужских и женских костюмов, в том числе и самобытных головных уборов белорусов, характеризовалась середина и конец XIX в. В этот период постепенно происходят сложные процессы эволюции в крестьянском костюме в целом и в головных уборах, в частности. В городской и сельской среде на смену старым приходили новые покупные головные уборы, трансформировались их формы, функциональное назначение и т. д.

Изучение музейных экспозиций областных и районных центров Республики Беларусь, опрос экспертов и различных слоев местного населения о праздничных головных уборах белорусов, способах их изготовления, украшения, орнаментике, использование их в праздничных обрядах как своеобразных оберегов на основе народных представлений позволяет расширить наши представления об их функциональности в праздничном костюме белорусов.

Народный костюм на протяжении веков оставался неизменным по его составляющим компонентам, меняясь лишь в деталях и не подвергаясь модным тенденциям, как, например, костюм привилегированного сословия (шляхты), благодаря чему он долго сохранял свой изначальный образ. Генезис головных уборов в значительной степени связан с восточнославянской общностью. Традиционные головные уборы белорусов имеют сходство с головными уборами восточнославянских народов (русских, украинцев). В частности, венки были традиционным праздничным головным убором девушек не только у белорусов, но и русских, украинцев и др. Исследователи считают его пережитком соляного культа и символом девичьей чистоты. Круг венка в белорусской и восточнославянской мифологии в целом считается оберегом от злых духов [6, с. 105]. Особую роль у белорусов играл купальский венок, который плели из полевых цветов (васильков, ромашек, люпина, листьев папоротника, мяты и др.). Эти венки девушки повсеместно в Беларуси использовали в праздничных гаданиях. Например, в Бобруйском районе Могилевской области купальский венок («цвяты») бросали на воду и ждали: если венок утонет, то считалось, что парень обманывает девушку, а если венок всплывет, то парень девушке верный. Эти гадания называли «цвяты кідаць» [1, л. 9]. Анализ данных полевых этнографических исследований показал, что купальский девичий венок на территории Беларуси выполнял апотропейную функцию, считался сильным оберегом. В Дубровенском районе Витебской области, например до 1970-х гг. существовал обычай забрасывать во время праздника такой венок на крышу дома, где он, по словам местных жителей, оберегал дом от пожара, а его жителей от сглаза [3, л. 3–4]. Традиция плетения купальских венков сохраняется и сегодня.

Особым праздничным головным убором являлся венок невесты. Причесывание невесты, смена девичьего головного убора на женский играли важную роль в свадебной обрядности. В большинстве случаев девушка вместе с подругами делали его самостоятельно, используя восковые или бумажные цветы, разноцветные ленты, шерстяные нитки. Сзади к венку крепили белую фату («валь», «туль», «павуцінне», «кісея», «маслёна», «хфата»). Традиционные свадебные венки в Беларуси в конце XIX – начале XX в. имели локальные отличия. Например, в западном Полесье свадебный венок («пава») делали из бумажных цветов, к которым добавляли крашенные гусиные перья, а сзади к венку крепили разноцветные ленты [8, с. 357]. В д. Светица Ляховичского р-на Брестской области бытовали венки из разноцветных лент, скрепленных особым образом. Они имели вид шапки, верх которой был прикрыт лентой либо травой мятой [8, с. 359]. В Дубровенском районе Витебской области головной убор невесты назывался «корона», и по внешнему виду он был схож с русским «кокошником», что свидетельствует о взаимодействии народов. Спереди на проволоку венка крепили красные, зеленые и белые цветы в три яруса, сзади — фату (марлю). Свадебный венок всегда отражал материальный статус невесты, изготавливался из лучших материалов. Чем богаче была семья невесты в Дубровенском районе Витебской области, тем меньше белых цветов

должно быть в венке [3, л. 7]. На Пинщине венки надевали на голову не только невесте, но и жениху — с той разницей, что венки невесты украшали разноцветными лентами, которые свободно свисали сзади [8, с. 359].

Отличительной особенностью головных уборов невесты Гродненского района было украшение их большим количеством аспарагуса, который использовали не только для венка невесты, но и в костюме жениха, невесты и свидетелей («дружбантов»). Эта традиция продолжалась здесь до 70-х гг. XX в. [2, л. 3].

У белорусов в отдельных местах традиция смены головного убора невесты сохраняется и сегодня. Обычно в конце первого дня свадьбы свекровь снимала венок и повязывала платок, а в д. Любоничи Кировского района Могилевской области эту роль выполняла крестная мать невесты. После этого ритуала невеста должна была примерить венок (фату) всем незамужним девушкам, чтобы те побыстрее вышли замуж. В Бобруйском районе Могилевской области существовала традиция, согласно которой свидетельница в свадебном головном уборе невесты должна была обязательно станцевать танец со свидетелем. По словам местных жителей, это делали для того, чтобы «гаспаларка вялася» [1, л. 6]. Следует отметить, что свадебный головной убор всегда возвращался молодым и сохранялся как оберег.

В Кобринском районе Брестской области до конца 1950-х гг. существовала традиция украшать головной убор свахи окрашенными в яркие цвета гусиными перьями. Разноцветную гофрированную полоску ткани украшали бисером, а по бокам пришивали кисточки из разноцветных куриных перьев [2, л. 12]. Схожие праздничные девичьи головные уборы были распространены у украинок региона Подолии и у русских в Новосильском уезде Тульской губернии [7, с. 657].

В отличие от девушек, женщины по традиции всегда прятали волосы под головной убор. Праздничным головным убором замужних женщин в начале XX в. был платок — «хуста», «хустка», «хусцінка». Каждая женщина имела в своем гардеробе праздничный платок, как правило, покупной. От повседневного он отличался качеством материала, расцветкой (был более красочным), насыщенной орнаментикой и др. Фабричные платки имели различные названия, которые, как правило, были производными от названий материала: «кашамірка», «кашуміраўка», «кушамерка», «шарсцянка», «атласка», «шаляноўкамі», «паркалёўка» и др. [4, с. 293]. В западных районах Беларуси, близких к Польше, женщины имели возможность приобретать платки европейских фирм. Например, в д. Адэльск Гродненского района Гродненской области платки крестьянки и горожанки привозили из Варшавы [2, л. 6]. Следует отметить, что женщины из беднейших слоев населения в повседневной жизни, а в отдельных местах — и на праздники, носили платки из домотканого полотна. Согласно материалам полевых этнографических исследований белорусских этнографов, платки были хорошо отбелены и украшались вышитым по краям и центру орнаментом, изредка обшивались бахромой.

В отдельных районах существовал свой способ повязывания платка. Например, на Витебщине (в Дубровенском районе) платок завязывали наподобие шапочки. Для этого сложенный полоской платок накладывали на лоб, обводили вокруг головы и спереди концы подтыкали [3, л. 12]. Общебелорусской традицией было повязывание двух платков одновременно: первый завязывали под подбородком, второй (верхний) — сзади. Самым распространенным был и остается способ, когда платок складывали треугольником и завязывали на узел под подбородком. Под платок пожилые женщины надевали чепец («чэпцік», «чап», «тулік») — головной убор в виде круглой шапочки, который шили из ситца, колленкора, другого цветного материала или вязали из льняных, хлопчатобумажных, шерстяных ниток [4, с. 281–282]. Праздничные чепцы всегда обшивали по ободку тканью, кружевом или бисером.

В отличие от женских праздничных головных уборов, мужские не были такими разнообразными. В праздники, как и в повседневные дни, мужчины и парни в летний и межсезонный период традиционно покрывали голову покупной шапкой «картузом» или «фуражкой» («казырка», «казыркоўка», «картыль», «хвуражка» и др.), которые в XX в. постепенно вытеснила «кепка». В отличие от фуражки и картуза, она не имела околыша, и обычно такую шапку шили из коричневого, черного, реже серого материала или черной кожи. Козырьки могли быть обтянутыми кожей или лакированными. Молодые парни в праздники «картузы» и «фуражки» украшали цветами, цветными лентами и шнурами. В Гродненской и Полоцкой губерниях в конце XIX в. носили «конфедератки». Их шили из синего сукна с овчинной опушкой и украшали перьями, цветными лентами [5, с. 208]. На праздники в зимний период мужчины надевали те же головные уборы, что и в будние дни — «шапки-ушанки» («аблавушка», «зімка», «вушанка»), «магерки». Шапку-ушанку шили из меха овцы, лисы, волка, зайца. К полусферической основе пришивали 4 «уха», передние и задние поднимали и завязывали вверх, а два боковых — под подбородком [5, с. 206]. «Магерка» — шапка, которую изготавливали из шерсти ягнят, по форме в виде усеченного конуса или цилиндра с вогнутым или выпуклым верхом. У белорусов были популярны «магерки» белого, светлого и темно-серого цветов [5, с. 204].

Из полученных и проанализированных данных можно сделать следующие выводы: традиционные праздничные головные уборы белорусов конца XIX – начала XX в. по своим формам, типам и обрядовому назначению в значительной степени связаны с восточнославянской общностью. Особенности праздничных головных уборов проявляются в локальных отличиях. Наряду с общебелорусскими формами в определенных районах существовали своеобразные региональные образцы. Это свидетельствует о том, что они не были случайным явлением, а имели определенную историческую и этническую основу. На их формирование влияли различные факторы, в том числе взаимодействие с другими народами. Примером тому является распространение в Дубровенском районе Витебской области свадебного головного убора невесты «корона», где прослеживается

влияние русской культуры, мужская конфедератка, заимствованная у белорусско-польской шляхты, и т. п. Все женские праздничные головные уборы, которые использовались в обрядах, наполнены символикой и, прежде всего, апотропейной.

Источники и литература

1. Архив ЦИБКЯЛ, филиал ИИЭФ НАН Беларуси. Материалы Бобруйской этнографической экспедиции автора 2013 г. по головным уборам белорусов. Ф. 6. Оп. 14. Спр. 188. Л. 1–9.
2. Архив ЦИБКЯЛ, филиал ИИЭФ НАН Беларуси. Материалы Гродненской этнографической экспедиции автора 2013 г. по головным уборам белорусов. Ф. 6. Оп. 14. Спр. 189. Л. 1–13.
3. Архив ЦИБКЯЛ, филиал ИИЭФ НАН Беларуси. Материалы Дубровенской этнографической экспедиции автора 2013 г. по головным уборам белорусов. Ф. 6. Оп. 14. Спр. 183. Л. 1–12.
4. *Бялявіна В. М.* Жаночы касцюм на Беларусі / В. М. Бялявіна, Л. В. Ракава. Мінск: Беларусь, 2007. 350 с.
5. *Бялявіна В. М.* Мужчынскі касцюм на Беларусі / В. М. Бялявіна, Л. В. Ракава. Мінск: Беларусь, 2007. 303 с.; іл.
6. *Валодзіна Т.* Вянок // Беларуская міфалогія: Энцыкл. слоўн. / Рэдкал.: С. Санько і інш. 2-е выд., дап. Мінск: Беларусь, 2006. 599 с.; іл.
7. *Маслова Г. С.* Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX – начале XX вв. // Восточнославянский этнографический сборник / Ред. Ю. В. Иванова, Р. С. Липец. М.: Изд-во Академии Наук СССР, 1956. 805 с.; ил.
8. Полесье. Материальная культура / В. К. Бондарчик и др. Киев: Наукова думка, 1988. 445 с.

Сокращения

ЦИБКЯЛ, филиал ИИЭФ НАН Беларуси — Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси, Филиал Института искусствознания, этнографии и фольклора им. К. Крапивы.

ТРАДИЦИОННЫЕ НАРОДНЫЕ ПРАЗДНИКИ И СПОСОБЫ ИХ ВОССОЗДАНИЯ В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ

Праздники играют чрезвычайно важную роль в нашей жизни. Причем объединяющие, мировоззренческие, социализирующие функции праздников обязательно соседствуют с развлекательностью, эмоциональностью, красотой, чем во многом и объясняется заинтересованность общества в сохранении праздничной обрядности. Как указал М. Элиаде, человек ощущает психологическую потребность периодически выходить из временного потока повседневности и погружаться в особое время, в «вечное настоящее», которое происходит на праздниках [6, с. 57–60].

Видное место среди них по-прежнему занимают традиционные народные праздники, корни которых уходят в далекое прошлое. Это и понятно, ведь традиционные праздники, помимо уже названных функций, вносили в жизнь и быт народа организуемое начало: они членили год на отрезки, которые соответствовали определенным природным и сельскохозяйственным циклам. Праздник начинал и завершал будни, благодаря чему труд не выглядел таким беспросветным и бездушным, каким нередко представляется современный машинный труд, опирающийся лишь на экономические категории.

Радикальное изменение основ жизни современной России вновь остро ставит перед наукой проблему разработки различных теоретических аспектов использования этнокультурного наследия в нашей жизни, которые необходимы для выстраивания практической работы в области культурной политики, а также в сфере отдыха и досуга.

«Для организаторов массовых праздников, — констатирует философ и культуролог Н. Ф. Максютин, — очевидно: всякий новый творческий шаг вперед возможен лишь на основе освоения предшествующего культурного опыта» [4, с. 3]. Однако, несмотря на всеобщее признание этого тезиса, теоретики и практики по-разному используют праздничный опыт.

По мнению этого исследователя, «...теория, и практика уже дали ответы и решения» на данный вопрос [4, с. 6]. Этот вывод он подтверждает следующими примерами: «Уже несколько десятилетий даже в Африке танцы и песни полуголых, экзотично расписанных людей вокруг костра, на котором жарится поросенок или теленок антилопы, не возникают спонтанно, а организуются в качестве экзотического зрелища для богатых туристов. А в старушке Европе, для которой туризм есть важная статья личных и государственных доходов, всякий городок старается извлечь из сундука памяти и многове-

ковой истории оригинальный праздник, включаемый в программы туристских поездок. Не для себя, а для показа» [4, с. 6].

Первый путь воссоздания традиционного праздника ученый обозначает как «театрализованные представления на тему народного праздника» или «музеефикация праздничных традиций». Такая модель презентации должна делаться «по законам жанра — как театрализованное представление на тему праздника с артистами и зрителями: вот так праздновали наши предки. Здесь кроме творческих задач очень важной является этнографическая точность воспроизведения. Дилетантство недопустимо» [4, с. 6–7].

Второе направление по освоению праздничного наследия, по Н. Ф. Максютину, это «сотворение новой, отвечающей менталитету сегодняшнего человека праздничной обрядности, поиск символики понятной, родной и близкой современнику, с использованием жизнеспособных элементов праздничной культуры прошлого» [4, с. 7].

Наличие в первой модели артистов и зрителей свидетельствует, по Н. Ф. Максютину, о зрелищной, «театральной» форме мероприятия, реализующей прежде всего коммерческую функцию и рассчитанную главным образом на «чужих». Лишь затем идет культурная и воспитательная функция для подрастающего поколения. Во втором направлении речь идет об использовании отдельных элементов традиционного праздника, т. е. о современных праздниках с отдельными элементами прошлого. В итоге получается, что «аутентичные» народные праздничные традиции получают главным образом «экспортный» (туристский) вариант, своим же гражданам достаются творческие проекты современного универсального или общенационального образа праздника, в котором присутствуют избранные и переработанные режиссером фрагменты народных традиций.

Данная позиция не является уникальной. Напротив, такая схема является широко распространенной у современных практиков-организаторов праздников. После нее не нужно удивляться тому, что наши соотечественники обладают знаниями не о настоящей, а об «эрзац-культуре», созданной воображением организаторов.

На наш взгляд, более оправданной в деле возрождения и сохранения этнокультурного наследия представляется следующая теоретическая схема. Она предполагает три основных подхода к современной презентации в области национальных праздничных традиций. Данные подходы можно распространять на пути и способы возрождения и других элементов традиционной народной культуры. Первый из них состоит в полном сохранении всего традиционного праздника (даже деталей на тот или другой период) в неприкосновенности. Второй подход предполагает воссоздание полной (не урезанной!) модели народного праздника, а третий выступает только за частичное возрождение элементов праздника. Наряду с ними набирает силу четвертый подход, который является псевдотрадиционным и опирается исключительно на новую мифологию места или определенного культурного явления, выведенную из народных традиций.

Первый подход представляет собой «фольклорный спектакль» (с воспроизведением мелких деталей ушедшей народной культуры), зрелище, основными действующими

щими лицами которого являются профессиональные или самодеятельные коллективы и артисты, а остальные — главным образом зрителями (с возможным интерактивным включением части зрителей в ход действия). Такая модель традиционного праздника основана на тезисе, что перенесение всего праздника — с сохранением мельчайших деталей и той значимости и смысла, какие играл каждый структурный элемент праздника в прошлом, — сегодня уже невозможно усилиями традиционных механизмов, т. е. путем самоорганизации.

Подобные мероприятия чаще всего являются камерными, рассчитанными на несколько десятков зрителей, например, аутентичные фольклорные программы, разыгрываемые для одной или двух-трех туристских групп. Очень редко по этой модели проводятся более крупные тематические фольклорно-этнографические праздники.

Второй подход представляет собой более естественный, «живой» праздник, в котором активными участниками является местное население. Такой праздник может проводиться уже и путем самоорганизации. Под воссозданием полной модели праздника следует понимать сохранение всей совокупности элементов и взаимосвязи всех его структурных частей. Например, в русской Масленице он должен включать встречу, праздничный стол, катания с гор и на санях, уличные гуляния, ряжение, обряды с молодоженами, проводы Масленицы, а также местные элементы. При этом устроители могут изменять второстепенные детали, а также объемы нагрузки на каждый структурный элемент. Таковыми являются возможное использование участниками современной посуды, санок, расширение игрового блока праздника и т. д. Важным требованием к реализации данной модели является сохранение местных и региональных особенностей праздника (например, нельзя вводить нетрадиционные персонажи ряжения, заменять масленицу-костер на чучело). Иллюстрацией подобных праздничных событий являются отдельные народные календарные праздники в музеях под открытым небом, в некоторых сельских населенных пунктах и организуемые этническими общинами в городах [5, с. 367–372, 431–434 и др.].

Третий подход, ориентирующийся на «частичное» сохранение традиционных элементов, представляет в целом современную форму праздника с вкраплением в него традиционных элементов (деталей). Чаще организаторы используют видоизмененные формы традиционных элементов, представляющие различного рода творческие обработки профессионалов из сферы индустрии развлечений. При этом они объявляются традициями, что приводит к девальвации самого понятия.

Этот подход является самым вариативным из всех и включает целый спектр вариантов, начиная с форм, близких к этнографическим, т. е. занимающих место недалеко от второго подхода (например, фольклорно-этнографические фестивали, в т. ч. в музеях под открытым небом), и заканчивая демонстрацией элементов, весьма условно представляющих традиционные образцы.

Как показывают материалы, проводимые сегодня традиционные праздники реализуются главным образом в рамках третьей модели (нередко в обобщенных формах-образах) и значительно реже — по первой (обычно в рамках локального, организуемого для туристов мероприятия) или второй, обобщенной модели.

Одной из важных причин подобной тенденции является недостаточное понимание данной проблемы (необходимости постоянного воспроизводства интегративных практик в современном обществе, которую наиболее успешно выполняют настоящие традиционные праздники, а не их имитации) органами власти и чиновниками «от культуры», а также недостаточная компетентность организаторов в области традиционной праздничной культуры. Важную роль играет сегодня и коммерческий фактор, видящий в традиции лишь средство извлечения прибыли и потому стремящийся к упрощению, модификации традиционных элементов и безразличный к таким искажениям.

Четвертый, псевдотрадиционный подход опирается на инновационную интерпретацию темы, на создание новой мифологии места или культурного явления, которую выводят из региональных народных традиций. Обоснованием этого подхода стал тезис о том, что «ресурс естественных событий... ограничен», поэтому необходимо изобретать новые специальные события [1, с. 48–51; 2]. В результате возникают праздничные события, завязанные на какой-либо продовольственный продукт — огурец (Суздаль, Кировская, Смоленская, Московская, Амурская области и некоторые другие), арбуз и помидор (Астраханская область), рыбу (селедка и ряпушка) (Калининградская область и Санкт-Петербург), на литературного, чаще сказочного или былинного, порой неомифического героя (Дед Мороз, Снегурочка, Кикимора, Баба-Яга, Алеша-попович, Домовой, Леший, купец Афанасий, мышь и др.) (Вологодская, Костромская, Кировская, Ярославская, Тверская области и др.).

Причем изобретательство новых «традиционных» праздников не ограничивается только коммерческими фирмами. На этот путь встали многие госучреждения культуры, в том числе музеи под открытым небом, которые по определению должны отстаивать чистоту жанра. Примером может служить праздник Огурца во Владимиро-Суздальском музее-заповеднике, который дирекция сделала визитной карточкой, брендом музея [3, с. 393–397].

Предпочтение той или иной формы традиционного народного праздника для организаторов зависит от многих причин. На практике выбор подхода и варианта праздника решают такие факторы, как целевая установка, образование, опыт, наклонности организаторов, место проведения, финансовые возможности, состав участников праздника и т. д.

Таким образом, современная теория и практика проведения традиционных народных праздников ориентированы сегодня главным образом на выполнение развлекательных и коммерческих функций, что не позволяет в полной мере использовать богатый интеграционный и культурно-творческий потенциал этих праздников. Предпринимаемые

организаторами видоизменения народного праздника не должны урезать или искажать по своему разумению традиционные структурные его части и элементы, превращая народный праздник в разновидность современного зрелища-шоу.

Литература

1. *Бачурина Н. С.* Специальное событие как технология Public Relations и ресурс для развития событийного туризма // *Культура и сервис: международный туризм как глобальная проблема современности. Сборник материалов III Межрегиональной научно-практической конференции.* СПб: СПбГУСЭ, 2011. С. 48–51.
2. *Головкина В.* Купи козу / URL: <http://strana.ru/journal/18919965>.
3. *Зайкова А. С.* Праздник огурца в Суздале и традиционная праздничная культура русского народа // *Праздники и обряды как феномены этнической культуры. Материалы Десятых Санкт-Петербургских этнографических чтений.* СПб: РЭМ, 2011. С. 393–397.
4. *Максютин Н. Ф.* Культурологические аспекты праздника. Казань: Медицина, 1996. 92 с.
5. *Праздники и обряды как феномены этнической культуры. Материалы Десятых Санкт-Петербургских этнографических чтений.* СПб: РЭМ, 2011. 460 с.
6. *Элиаде М.* Священное и мирское. М.: МГУ, 1994. 144 с.

ФОЛЬКЛОР ТУВИНЦЕВ-ТОДЖИНЦЕВ: ИСТОРИЯ СОБИРАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

Тоджинцы — этнолокальная группа тувинцев, проживающих в горно-таежной северо-восточной части Республики Тува и имеющих существенные отличия от остальных тувинцев. В 2006 г. Распоряжением Правительства РФ тувинцы-тоджинцы были утверждены в статусе коренного малочисленного народа.

Первая запись фольклора тувинцев-тоджинцев, по-видимому, была сделана участниками тоджинской экспедиции 1897 г. П. Е. Островских и М. И. Райковым. В Отчете М. И. Райков приводит три песенных тоджинских текста с переводом на русский язык, которые можно отнести к жанру *кожамык* [17]. П. Е. Островских также свидетельствует о сборе текстов тоджинских песен, кроме того, он планировал представить в Русское географическое общество образцы напевов [16]. По-видимому, фольклорные материалы до настоящего времени не были изданы и содержатся в дневниках путешественников. Предположительно, дневник П. Е. Островских хранится в Берлинском музее народоведения.

С 1930-х гг. собирателями-энтузиастами М. М. Мунзуком, позднее С. Пюрбю и Ю. Ш. Кюнзегешем, а также автором монографии по тувинской музыке А. Н. Аксеновым активно проводились записи фольклора тувинцев. В опубликованных источниках иногда встречаются тоджинские *ыр* «Анчы арат» («Одуген-Тайга»), «Чашпы-Хем», мелодии и тексты *кожамык*, напев шаманской речитации (впоследствии опубликован, см.: 9, с. 86) [4; 5; 7–9]. Однако там, где присутствует паспортизация, указывается, что образцы записывались не от тоджинцев. Единственным исключением является указание А. Н. Аксеновым на исполнителя-тоджинца К. Булатова [9, с. 209, 232].

Систематическая запись и изучение тоджинского фольклора во многом связаны с созданием Тувинского научно-исследовательского института языка, литературы и истории (сейчас — ИГИРТ). Материалы экспедиций с 1947 по 1973 г. в Научном архиве представлены исключительно в текстовом виде. Это образцы жанров сказок *тоол*, легенд и преданий, песен *ыр* и *кожамык*, пословиц, загадок и поговорок, благопожеланий и др. Среди собирателей этих лет отметим имена А. К. Калзана и З. Б. Чадамба.

В 1950-е гг. в Туве проводил исследования С. И. Вайнштейн (с 1954 по 1959 г. С. И. Вайнштейн был сотрудником ТНИИЯЛИ). В 1961 г. вышла его историко-этнографическая монография «Тувинцы-тоджинцы» [10], в которой автор описывает различные жанры устного народного творчества тоджинцев, публикуются тексты с переводом на русский язык песен, пословиц, поговорок, загадок и обрядовых жанров (медвежьего

обряда *шогурер*, охотничьи моления хозяевам местности, шаманские камлания). Жанры сказок, легенд и преданий приведены в форме описания сюжета. По-видимому, С. И. Вайнштейн использовал расшифровки собственных записей из экспедиций 1951–1953, 1955 и 1958 гг.

Звукозаписи тоджинского фольклора появляются в Архиве института с 1970-х гг. З.К. Кыргыз-Нурсат принадлежит наиболее ранняя коллекция, основу которой составляют образы песенных жанров: *кожамык*, *ыр* («Одуген-Тайга» и «Тоора-Хем») и колыбельных *опей ыры*.

В 1970–1980-е гг. тоджинский фольклор записывали О. К.-Ч. Дарыма, М. Шангыр-оол, О. Демер-оол, О. М. Дамчай, К. О. Ооржак, В. В. Охотников, Я. Ш. Хертек, А. К. Делгер-оол, З. Б. Самдан и В. Ю. Сузукей. Зафиксированы новые образцы и варианты сказок, жанров несказочной прозы, песен, благопожеланий, загадок *тавызыктар*, а также шаманские песнопения *хам алгыжы* и горловое пение (*хоомей*, *сыгыт* и *каргыраа*).

В Архиве ИГИРТ хранятся материалы, собранные Советско-американской экспедицией по районам Тувы в 1988 г. с участием Т. Левина, Э. Е. Алексеева и З. К. Кыргыз. В коллекции представлены тоджинские песни *ыр* «Одуген-Тайга», «Чекпелиг» («Тоора-Хем») и «Тожам», множество *кожамык*, инструментальный наигрыш, звукоподражания, образцы несказочной прозы и шаманское песнопение.

С 1990-х гг. сбор тоджинского фольклора ведется С. М. Орус-оол. В 1990 г. в Кызыле С. М. Орус-оол, Б. К. Болат-оолом и А. К. Кужугет осуществлялись записи от тоджинца В. М. Хурбека. Им были исполнены песни *ыр* «Одуген-Тайга», «Чашпы-Хем», 30 строф *кожамык*, *йорээлы*, обряды освящения, шаманские песнопения *алгыш*, два рассказа *тоолчургу чугаа*, сказки *тоол*. В 1991 г. С. М. Орус-оол и А. К. Кужугет проведена фольклорная экспедиция, зафиксировавшая различные фольклорные жанры: песни *ыр* («Чекпелиг», «Одуген-Тайга»), *кожамык*, колыбельные *уруг опейлээри* и *опей ыры*, заклинания *чалбарыг*, обряды освящения, загадки *тавызык*, скороговорки *домак* и рассказы *тоолчургу чугаа*.

В 1997, 1999 (проведены в рамках ФЦП ««Интеграция науки и высшего образования», проект № 806, руководитель проекта В. В. Мазепус) и в 2003 гг. под руководством Г. Б. Сыченко состоялись три экспедиции в Тоджинский район Тувы. Охвачены поселки Адыр-Кежиг, Тоора-Хем, Ий и Сыстыг-Хем. В составе участников сотрудники и студенты Новосибирской государственной консерватории О. В. Новикова (1997 г.), Н. М. Скворцова (1999 г.), Е. Л. Крулич (2003 г.), сотрудники Института филологии СО РАН Ж. М. Юша, К. А. Сагалаев (2003 г.) и Тувинского научно-исследовательского института С. М. Орус-оол, О. К. Шыырап, Ч. С. Чондан (2003 г.). Экспедиции конца 1990-х гг. проведены в рамках региональных исследований в Туве. Экспедиция 2003 г. была осуществлена Сектором фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН и ТНИИЯЛИ в рамках подготовки тома «Фольклор тувинцев-тоджинцев» Серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока». Целью этих экспедиций стала фиксация всех жанров тод-

жинского фольклора в их современном бытовании. Было записано 208 образцов жанра *кожамык*, 100 *ыр*, 8 наигрышей, 8 сказок, 51 *тогуу-чугаа*, 32 колыбельных, 45 скотоводческих, 35 оленеведческих и 61 охотничьих сигналов, небольшое количество образцов малых жанров [19]. Материалы экспедиций хранятся в Архиве традиционной музыки Новосибирской государственной консерватории (академии) им. М. И. Глинки, в Архиве Сектора фольклора народов Сибири Института филологии СО РАН и в Научном архиве ИГИРТ.

Таким образом, в различных архивах России и зарубежных стран собраны многочисленные коллекции образцов тоджинского фольклора, представленные в рукописном виде и в виде звукозаписей. Они представляют огромный интерес для исследователей, так как позволяют проследить бытование и путь развития фольклорной традиции начиная с конца XIX в. и до начала XXI в. Отметим, что опубликовано крайне малое число образцов фольклора тувинцев-тоджинцев. Помимо указанных выше публикаций в песенных сборниках 1950–1960-х гг., а также в монографиях А. Н. Аксенова и С. И. Вайнштейна, в 1970-е гг. в монографии З. Б. Чадамба приводятся образцы несказочной прозы, а также загадки и три текста песен *ырлар* [23], З. К. Кыргыз представлены несколько нотированных образцов *кожамык* [3, с. 42–45, 64–67]. В 1990-х гг. З. К. Кыргыз опубликованы заклинания рыбака и сироты [6, с. 74–75, 123–124], в томе «Тувинские народные сказки» серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» изданы две тоджинские сказки [22]. В 1996 г. в брошюре на тувинском языке Т. Т. Кушкаш (в 1986 г. Т. Т. Кушкаш были записаны две тоджинские легенды) представлены тексты песен *ыр* «Тожама» (публикуются впервые), «Чекпелиг» («Тоора-Хем»), «Одуген-Тайга» и многочисленные *кожамык*, а также большое количество рассказов *тоолчургу чугаа* [2]. В 2000-х – 2010-х гг. в статьях Е. Л. Тирон и Г. Б. Сыченко появляются тексты с переводом (расшифровки текстов и переводы выполнены З. Б. Чадамба, переводы песен уточнены Ж. М. Юша, переводы *хам ыры* — Г. Б. Сыченко) и нотные расшифровки тоджинских песен *ыр*, *кожамык*, *опей ыры* и *хам ыры* [1, 11–14, 18, 20, 21].

В связи с этим представляется актуальной публикация тоджинского фольклора. Г. Б. Сыченко, Е. Л. Тирон и Н. М. Скворцовой готовится к публикации сборник «Песни тувинцев-тоджинцев», в Серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» планируется издание тома «Фольклор тувинцев-тоджинцев», который должен представить лучшие образцы всех жанров устного народного творчества данного этноса.

Литература

1. *Sychenko G.* About two types of texts in the shamanic traditions of Southern Siberia // Perspectives on the song of the indigenous peoples of northern Eurasia: performance, genres, musical syntax, sound / Ed. by J. Niemi. Tampere, 2009. P. 88–121.
2. *Кушкаш Т. Т.* Тожунун бурунгузу (Древние традиции Тоджи). Кызыл, 1996. 48 с.

3. *Кыргыз* З. К. Тыва улустун кожамыктары / Ред. Д. К. Хуреш-оол. Кызыл, 1975.
4. Тыва кожамыктар / Сост. Ю. Ш. Кюнзегеш. Кызыл, 1965. 224 с.
5. Тыва улустун ырлары / Сост. М. Мунзук, К. Мунзук. Кызыл, 1973. 216 с.
6. Тыва улустун алгыш-йорээлдери / Сост. З. К. Кыргыз. Кызыл, 1990. 141 с.
7. Ырлажылы: ырлар чыындызы / Сост. С. Пюрбю. Кызыл, 1959. 246 с.
8. Ырлар / Сост. М. Мунзук, Ю. Кюнзегеш. Кызыл, 1956.
9. *Аксенов А. К.* Тувинская народная музыка. М.: Музыка, 1964. 254 с.
10. *Вайнштейн С. И.* Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. М., 1961. 216 с.
11. *Крупич Е. Л.* Образно-тематическая характеристика жанра *кожамык* тувинцев-тоджинцев // Мельниковские чтения: Материалы второй региональной научно-практической конференции. Новосибирск, 2007. С. 303–308.
12. *Крупич Е. Л.* Чадаган в песенной культуре тувинцев-тоджинцев // Чатхан: История и современность: Материалы II Международного симпозиума по чатханной музыке и горловому пению. Абакан: Хакаское книжное издательство, 2005. С. 61–67.
13. *Крупич Е. Л.* Этнокультурный контекст песенной традиции тувинцев-тоджинцев // Народная культура Сибири: Материалы XIII научного семинара СРВЦФ. Омск, 2004. С. 96–100.
14. *Крупич Е. Л., Сыченко Г. Б.* Сакрализация среды обитания в песнях *ырлар* тувинцев-тоджинцев // Сибирский музыкальный альманах. 2004. № 5. Новосибирск, 2007. С. 44–52.
15. *Кыргыз З. К.* Тувинское горловое пение в контексте шаманской культуры и исполнительства на традиционных духовых инструментах. Кызыл, 2008. 120 с.
16. *Островских П. Е.* Краткий отчет о поездке в Тоджинский хошун Урянхайской земли // Урянхай. Тыва дептер / Сост. С. К. Шойгу. Т. 5. Урянхайский край: от Урянхая к Танну-Туве (конец XIX – первая половина XX вв.). М., 2007. С. 144–157.
17. *Райков М. И.* Отчет о поездке к верховьям реки Енисей, совершенной в 1897 г. по поручению Императорского Русского Географического Общества // Урянхай. Тыва дептер / Сост. С. К. Шойгу. Т. 5. Урянхайский край: от Урянхая к Танну-Туве (конец XIX – первая половина XX вв.). М., 2007. С. 188–201.
18. *Сыченко Г. Б.* Песенные и шаманские традиции народов Южной Сибири: некоторые аспекты сравнения // Народная культура Сибири: Материалы XVI научного семинара СРВЦФ. Омск, 2007. С. 78–87.
19. *Сыченко Г. Б., Тирон Е. Л., Кан-оол А. Х.* Результаты полевых и научных исследований Новосибирской консерватории в Республике Тыва (1997–2009 гг.) // От конгресса к конгрессу. Материалы Второго Всероссийского конгресса фольклористов. Сборник докладов. Т. 3. М.: Государственный республиканский центр русского фольклора, 2011. С. 281–299.
20. *Тирон Е. Л.* Колыбельные песни тувинцев-тоджинцев // Народная культура Сибири: Материалы XVIII научного семинара СРВЦФ. Омск, 2009. С. 140–145.
21. *Тирон Е. Л.* Темп и методология его исследования (на примере песен тоджинцев) // Отечественная этномузыкология: история науки, методы исследования, перспективы развития: Материалы Международной науч. конф. 2010 г. / Санкт-Петербургская государственная консерватория. СПб., 2011. Т. 1. С. 375–388.
22. Тувинские народные сказки / Сост. З. Б. Самдан. Новосибирск, 1994. 460 с. (Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока).
23. *Чадамба З. Б.* Тоджинский диалект тувинского языка. Кызыл, 1974. 136 с.

ПАМЯТЬ КУЛЬТУРЫ И ТРАНСЛЯЦИЯ ТРАДИЦИОННОГО НАСЛЕДИЯ (НА МАТЕРИАЛАХ ВЕПССКОЙ, КАРЕЛЬСКОЙ И СЕВЕРНОРУССКОЙ ТРАДИЦИЙ)

Финляндский фольклорист П. Лааксонен, в 1973 г. посетивший карельскую деревню Сельги Медвежьегорского района, впоследствии вспоминал: «Вот о чем стоит сказать здесь особо, так это сундуки для одежды старых бабушек. Мы по несколько раз просили показать нам их содержимое. Там же были одежда, передники, сорочки и длинные женские рубахи. <...> Во многих домах нам показывали хорошо сохранившиеся полотенца. Мы выносили их на улицу и фотографировали. Показательно, что старики ни за какие деньги не откажутся от своих сокровищ. Говорят, такие вещи сложно заполучить даже музеям» [6, с. 326]. На основе экспедиционных наблюдений тех же лет А. П. Косменко пишет, что в Карелии пожилые женщины уже почти не вышивали, а хранившиеся вещи перedelывали в более модные предметы интерьера [5, с. 211]. В 1970-е гг. у старшего поколения не было причин для озабоченности межпоколенными взаимосвязями в такой степени, чтобы придавать экстраутилитарное значение любой старой вещи. Сегодня старые вещи уже не подвергаются перделке, бывшей некогда естественной для менее значимых бытовых предметов. Вещный и символический резерв традиционного наследия во многом исчерпан, а то, что есть в наличии, наделяется *поколенным* смыслом:

«У меня есть работа, полотенце... Рисунок скопирован с прабабушкиного... Там станушка была. Бабушка моя из Заонежья. Деревня такая была, сейчас ее уже нет, Пигмазеро называлась. Бабушке досталось по наследству от своей мамы, она хранила. Бабушка 1929 года рождения. А мама ее 1905 года рождения, так что это начало века. Осталось еще полотенце, там такая техника — нитки выдергиваются... Там сложная такая тонкая техника... Это в деревне у нашей бабушки хранится — в Кажме, где теперь моя бабушка живет» (участница студии «Северные мотивы», 15 л.; гор. Петрозаводск, экспедиция 2008 г.).

«Бабушка гордилась мной. Ей в июне 80 лет было... Она мне больше показывала свои вышивки, она такая не очень разговорчивая. Но все показывала — ткацкий станок, у нее в сарае. <...> Бабушка все хранит в сундуках, такие как в старину. <...> [Говорила,] что традиция, что надо это все сохранять, что это ценность, семейное... Она всю жизнь проработала в сельском хозяйстве. Мама уехала в Петрозаводск, училась, работала крановщиком на стройке. Она все проявляла инициативу — что давай, Юля, занимайся. Это очень хорошо, всегда ценится ручной труд. <...> Мама [из Беломорского района] говорит на карельском, а я — так, поверхностно. В школе преподавали два года карельский... Я только отдельные слова. [Смущается.] Мама говорит с бабушкой [по-карельски]. <...>

Бабушка из Бернаволоок, это около Пряжи. <...> [Карелы-]ливвики. <...> Мне интересно этим заниматься, интересны традиции. Бабушка водит когда по бабушкам — показать внучку — они рассказывают, вспоминают что-то. Интересно очень. <...> [Бабушка] много [рассказывала], они ходили на свидания к молодым людям. Как ходили на танцы, ну не танцы, а как у них... рассказывала [про беседы]. Чем занимались, как ухаживали за своими родственниками, помогали им. Что они были очень заняты — ну, по хозяйству... За скотом ухаживали, в поле работать надо было — держать хозяйство. Дома чтоб был всегда порядок, чистота... Ходили на обвалку. Вязанием тоже занимались, вышивкой... Пряли. Бабушка до сих пор прядет — у нее были овцы, сейчас только две осталось. Она посылала постоянно носочки свои нам. Меня учила тоже — я маленькая была — меня учила прясть. Все нитки делала, и потом вязала... Сейчас она прядет уже очень редко — зрение. <...> Она редко приезжает к нам. Но мы постоянно ездим... Бабушкины подруги до сих пор вышивают. Тоже в карельском стиле. Она для себя вышивает». <...>

«А эти вещи от бабушки, как думаешь, они тебе перейдут?»

«Я думаю, маме, а потом ко мне».

«То есть по женской линии все передается, как в традиции. А у бабушки только свое или от ее мамы что-то передано?»

«Да, у нее от прабабушки есть изделия, они отдельно» (участница студии «Северные мотивы», 17 л.; гор. Петрозаводск, экспедиция 2008 г.).

В традиционной обрядности Карелии ключевая роль принадлежала ритуальным дарам, но вне обмена отставалась «поколенная» вещь, имевшая особую сакральную функцию «неотчуждаемой части», согласно дефиниции М. Годелье: «Общество, идентичность не могут пройти сквозь время и служить фундаментом как индивидам, так и группам, которые составляют общество, если не существует фиксированных точек, реальностей, изъятых (временно, но основательно) из обменов дарами и товарных обменов» [2, с. 15]. В свадебном обряде четко прослеживается присутствие этих двух категорий передаваемых предметов. Большинство из них служили в качестве отдаривания и расплаты, согласно свадебному сценарию, но вне обмена отставалась «поколенная» вещь, адресат которой являлся лишь ее временным хранителем до тех пор, пока не возникла необходимость повторить акт передачи в следующем поколении. Мать отдавала «поколенное» полотенце дочери, но на новом витке жизненного цикла оно возвращалось в исходный смысловой континуум, когда дочь становилась матерью, готовила приданое своей дочери и передавала ей «поколенную» ценность. Хранители «неотчуждаемой части» обеспечивали преемственность традиционных канонов и моделей поведения в обрядовой практике всего жизненного цикла: «символ, представляя собой законченный текст, может не включаться в какой-либо синтагматический ряд, а если и включается в него, то сохраняет при этом смысловую и структурную самостоятельность. Он легко вычленяется из семиотического окружения и столь же легко входит в новое текстовое окружение. С этим связана его существенная черта: символ никогда не принадлежит

какому-либо одному синхронному срезу культуры — он всегда пронзает этот срез по вертикали, приходя из прошлого и уходя в будущее. Память символа всегда древнее, чем память его несимволического текстового окружения» [8, с. 3].



Пудожское полотенце с фитоморфной вышивкой двусторонним швом, первая четверть XX в. Вещь передавалась в семье по женской линии и снималась с иконы для использования в свадебных обрядах близких родственников хозяйки. Дер. Кривцы Пудожского р-на Карелии (экспедиция 2002 г., фото В. Сурво).

Заготовленных в девичестве текстильных изделий было несколько десятков, а в богатых семьях и нескольких сотен, что было характерно для всех традиций региона. Наиболее ценными считались двух-, трехпоколенные полотенца, расшитые жемчугом кокошники, жемчужные серьги, шитые золотом платки. На вепской свадьбе во время венчания сваха накрывала плечи невесты полотенцем, побывавшим на свадьбах ее матери, бабушки и т. д. Кроме того, трехпоколенное полотенце использовалось в лечебных ритуалах. Средоточие в символизме «поколенной» вещи основ и преемственности традиционного мировоззрения делает ее важнейшим транслятором культурной памяти. Такая вещь включена в ритуал, но, в то же время, она имеет обособленный

статус «неотчуждаемой части», что составляет смысл обрядового действия, скрываемый за его предметными, вербальными и акциональными кулисами.

В работе современных сельских школьных кружков и городских студий творчества присутствует тот же поведенческий императив; «поколенная» роль традиционного наследия обретает новые смыслы. Подобные культурные центры стали появляться в сельской местности Карелии с конца XIX столетия. Первый в Карелии школьный музей был открыт в 1894 г. в ливвиковском Сямозере (современный поселок Эссоила Пряжинского района). В нем были представлены орудия труда и предметы карельского быта: коса, вилы, лопата, веретено и т. п. Надписи под экспонатами делались на карельском и русском, что вовлекало посетителей в изучение языков [4, с. 53]. В то время карельские дети имели весьма скудный словарный запас русского языка и ограниченные представления об окружающем мире вне привычной сельской действительности. Школьный музей был единственным культурным центром в сельской местности. Инспектор народных училищ тогда писал: «В карельских училищах существуют школьные музеи, составленные учителем из более или менее разных предметов природы и быта карельской местности. Эти музеи вместе с рисунками-приложениями к тексту в руководстве Вольтера служат весьма полезным способом при наглядном обучении детей-кареляков русскому языку вообще и в частности русской разговорной речи» [цит. по: 4, с. 53].

На сегодняшний день ситуация диаметрально противоположная. Творческим студиям и местным музеям принадлежит одна из основных ролей в процессе переосмысления значения традиционного наследия в учебно-воспитательном процессе. Среди образовательных приоритетов подчеркивается изучение истории и традиций родного края, что одинаково актуально для школьного воспитания как в условиях города, так и в сельской местности:

«Наши предки были далеко неглупые люди, а очень мудрые. И ничего лишнего не делали, ведь каждый знак, каждый стежок был глубоко символичен. Но все направлялось на то, чтобы было счастье, благополучие, чтоб детки рождались. Это ведь самое главное было... Что сделали они, мы должны все это брать и использовать. Это мудрость, как в наше трудное время без этого. Я глубоко верю в это, потому что когда к этому прикоснешься, пропустишь через себя, понимаешь, что это мудрые вещи, связанные и с религией, это очень серьезно. Наши студенты тоже придерживаются этой точки зрения, мы их этому учим. Они все понимают — отсюда и бережное отношение, внимательное» (И. В. Сидоренко, преподаватель декоративно-прикладного искусства и народных промыслов Карельского колледжа культуры и искусств; гор. Петрозаводск, экспедиция 2008 г.).

Педагоги получают профессиональное образование в Карельском колледже культуры и Педагогической академии. Студентами изготавливаются вещи по традиционным образцам из музеев, костюмы воспроизводят традиционный крой и декор при использовании новых материалов. Мастера и преподаватели публикуют статьи и книги по народ-

ному искусству, их воспитанники знакомы с научной литературой, занимаются полевой работой.

В традиции изготовление вещи сопряжено с определенными действиями, с рациональной точки зрения не имеющими практического значения, а значит — не влияющими на конечный результат. Вещь и ее назначение нераздельно связаны экстраутилитарным смыслом, имеющим главенствующее значение по сравнению с бытовыми или эстетическими функциями. С помощью обрядов протягивались нити в прошлое, устанавливалась аналогия с «первовещью», сакральным образцом, созданным по определенным правилам, что гарантировало появление «копии» с набором необходимых свойств [1, с. 68]. Знаковая жизнь традиционного наследия не ограничивается его функциями в контекстах прошлого или музейных экспозициях. Не менее существенны смыслы, придаваемые перманентно «уходящей натуре» в современной культуре. Интерпретации современными вышивальщицами образцов, которые они подмечают в альбомах или на полотенцах своих бабушек, проливают свет на то, как и почему возникали заимствования и образные перекодировки в вышивке прошлого. Объяснение «скучновато как-то» означает утрату образом декора и взаимосвязей с повседневностью, и своей «праздничной» роли, а в ритуальном контексте — забывание его сакрального смысла:

«Если мы берем композицию, если она нам понравилась, сами переделаем — ну что мы хотим изобразить. Что-то все равно меняем, чтоб оригинально было... А с бабушкой может у нас вкусы разные, что-то так скучновато».

«Хотя тот же карельский стиль?»

«Да... Ну просто у нее старые вещи, нитки выдернуты, потрепаны, вещи уже в плохом состоянии — лет-то сколько! Я не привыкла брать как образец, как-то хочется свое».

«Но твой стиль ведь тот же — как бы под старину, ведь это будет не современная вышивка...»

«Да».

«А бабушкины вещи получается как музейные, для памяти?»

«Да. Как бы сказать, если так можно сказать, там скучновато как-то» (участница студии «Северные мотивы», 17 л.; гор. Петрозаводск, экспедиция 2008 г.).

Увлечение исследователей и иных интерпретаторов экстраутилитарностью традиционных форм нередко имеет гипертрофированный характер. При отсутствии реальной экономики на конкретном местном уровне, не просто обеспечивающей деятельность культурных организаций, но, прежде всего, трудоустраивающей население и формирующей жизнеспособную социальную среду, краеведение, музейное дело, различные современные формы традиций обречены на маргинальное положение в качестве производителей реликтового продукта. Не переставая быть «сгустком человеческих отношений, <...> символом этих отношений» [7, с. 193], традиционное наследие сегодня становится также предметом всевозможных спекуляций и симуляцией. Так, в сувенирной продук-

ции появляются калевальские эпические персонажи в обрамлении мотивов, характерных для северной русской вышивки, используются «универсальные», но чуждые для данного региона изобразительные мотивы и т. п. [10]. В итоге, символ эволюционирует до узора-принтера, обретая мертвое совершенство в «застывшем стиле», с хирургической хладнокровностью препарированном О. Шпенглером [11, с. 23–26].



Сувенирное полотенце с машинной вышивкой, изделие ООО «Макошь». Среди тамбурного цветастого узора, характерного для заонежских рукоделий, расположены фигуры рунопевцев.

Выставка в Центре традиционных ремесел, гор. Петрозаводск
(экспедиция 2012 г., фото В. Сурво).

Подобное осовременивание символов способствует максимальному расширению потребительской аудитории за счет отечественных и зарубежных туристов, тогда как традиционная вышивка Карелии не была связана ни с образами карело-финского эпоса, ни с былинным творчеством.

В конечном счете, проблема в *смысле*. Неоднозначный финский перевод раскрывает многогранность этого, казалось бы, эфемерного понятия, в зависимости от контекста означающего *sisältö* ‘содержание’, *merkitys* ‘значение’ и *tarkoitus* ‘назначение’. Р. Ф. Итс нередко резюмировал свои лекции: «Народы мудры!» Наверное, традиционная мудрость в следовании устоявшимся канонам, составляющим суть «неотчуждаемой части» и обеспечивающим приоритет экстраутилитарного над фактологией повседневности. Если же сами каноны подвергаются «бутафорско-театрализованной» [3, с. 86]

симуляции, то становится актуальной способность к обратному преодолению содержательного разрыва между «миром знаков» и «миром фактов» [9, с. 14], когда создаваемая вещь наделяется не только символическим значением, но и обязательным практическим назначением.

Литература

1. *Байбурин А. К.* Семиотические аспекты функционирования вещей // Этнографическое изучение знаковых средств культуры / Отв. ред. А. С. Мыльников. Л.: Наука, 1989. С. 63–88.
2. *Годелье М.* Загадка дара / Пер., авт. примеч., авт. указ. А. Б. Щербакова. М.: Восточная литература, [1996] 2007. 293 с. (Серия «Этнографическая библиотека»).
3. *Итс Р. Ф.* Введение в этнографию: Учебное пособие для студентов гуманитарных специальностей вузов. 2-е изд., испр. и доп. [1-е изд. — 1974 г.]. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1991. 168 с.
4. *Калинина Е. А.* Народная школа как культурный центр сельской округи (по материалам Сямозерской волости Петрозаводского уезда Олонецкой губернии) // Рябининские чтения – 2007: Материалы V научной конференции по изучению народной культуры Русского Севера / Отв. ред. Т. Г. Иванова. Петрозаводск: Государственный историко-архитектурный и этнографический музей-заповедник «Кижы», 2007. С. 51–53.
5. *Косменко А. П.* Северные узоры. Народная вышивка Карелии = Pohjolan kuvioita. Karjalainen kansankirjonta / Автор текста А. П. Косменко; сост. Л. Н. Белоголова, Т. А. Мошина. Петрозаводск: Карелия, 1989. 240 с.
6. *Лааксонен П.* Первая экспедиция в Карелию, или Дневник молодого фольклориста // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири. Сб. ст. памяти Юго Юльевича Сурхаско / Ред. А. П. Конкка. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2009. (Гуманитарные исследования. Вып. 2). С. 317–346.
7. *Лосев А. Ф.* Проблема символа и реалистическое искусство. М.: Прогресс, 1976. 493 с.
8. *Лотман Ю. М.* Символ в системе культуры // Труды по знаковым системам, XXI. Тарту: Тартуск. гос. ун-т, 1987. (Учен. зап. Тартуск. гос. ун-та. Вып. 754). С. 10–21.
9. *Лотман Ю. М.* Структура художественного текста. М.: Искусство, 1970. 384 с. (Серия «Семиотические исследования по теории искусства»).
10. *Сурво В., Сурво А.* *Textus* традиционного орнамента: Память символа и смысл интерпретации (по материалам Карелии) // Историческое произведение как феномен культуры. (Материалы VII Международной научной конференции. Сыктывкар, 19 октября 2012 г.) / Отв. ред. А. Ю. Котылев, А. А. Павлов. Сыктывкар: Коми пединститут, 2012. (Вып. 7). С. 39–48.
11. *Шпенглер О.* Закат Европы. Т. 2: Из раздела «Города и народы» // Самосознание европейской культуры XX века. Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе / Сост. А. Р. Гальцева; пер. и прим. С. С. Аверинцева и др. М.: Изд-во политической литературы, [1922] 1991. С. 23–68.

«Точки на карте»: традиции в культуре обских угров на рубеже XX–XXI вв.*

К концу XX в. обских угров (хантов и манси) в общей сложности насчитывалось немногим более 40 000 человек: из них хантов — 28 773, манси — 11 573 человек [6, с. 23]. Большая их часть проживала на территории Ханты-Мансийского автономного округа: 15 500 хантов и 9800 манси [3, с. 10]. Кроме этого, ханты жили в Ямало-Ненецком автономном округе и Томской области, а небольшая группа манси — на севере Свердловской области. В Ханты-Мансийском автономном округе коренные малочисленные народы Севера составляли около 2 % от общей численности населения [3]. Большая их часть — 22 031 человек — проживала в сельской местности [3, с. 9].

Традиционная культура обских угров, за исключением их южных групп, во многом сохранялась до середины XX в. Серьезным толчком к ее разрушению стало промышленное освоение Севера, которое началось с 1960-х гг. В это же время проводились реорганизация колхозов, переселение коренных жителей в крупные поселки, ликвидация мелких деревень. Все это в первую очередь ударило по традиционным основам хозяйственной деятельности коренного населения: в частности, нарушился принцип связи типа расселения с типом хозяйства, традиционные хозяйственные занятия (рыболовство, охота, оленеводства) стали развиваться обособленно из-за узкой специализации совхозов и укрупненных колхозов [3, с. 67–82]. Практически разрушенной оказалась традиционная материальная культура. В результате, к рубежу тысячелетий на территории обитания хантов и манси образовались своего рода точки, очаги, где в той или иной мере, как показывают экспедиционные исследования, проводившиеся в это время среди различных этнографических и территориальных групп обских угров, сохранялась традиционная культура.

«Точки на карте» можно понимать в двух значениях. Первое — это распределение населенных пунктов по степени сохранности традиционной культуры. Современные этнографы, занимающиеся вопросом функционирования традиций в современной культуре обских угров, делят их на несколько групп, исходя именно из этого принципа [2, с. 121; 7, с. 91–92]. Обобщая имеющиеся варианты, к первой группе можно отнести жителей стойбищ или небольших однонациональных селений, ко второй — обитателей более крупных сельских населенных пунктов, чаще всего многонациональных, к третьей — жителей городов или крупных поселков.

* Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре». Раздел «Этнические традиции как ресурс современного социокультурного развития коренных народов Севера».

На рубеже XX и XXI вв. ханты и манси первой группы вели традиционный образ жизни, основанный на охоте, рыболовстве, оленеводстве. Они не утратили родной язык, сохраняли многие черты традиционной материальной и духовной культуры. Показательными в данном случае можно считать юрты Керсколя, юрты Пеликова, юрты Курикова (северные манси, верховья рек Лозьвы и Пелыма, Свердловская обл.) и стойбища Пунси-2 (восточные ханты, бассейн р. Салыма, Ханты-Мансийский автономный округ), где я совместно с коллегами-этнографами и антропологами проводила полевые исследования в конце 1980-х – начале 1990-х гг. [5, с. 132–143; 12, с. 163–169].

Наибольшие изменения здесь наблюдались в жилых постройках. Традиционный жилой дом со свесом крыши над входом был зафиксирован в Керсколье, но он уже практически не использовался. Нельзя не отметить, что и в более крупных населенных пунктах иногда встречаются традиционные жилые постройки. Насколько можно судить по имеющейся информации, их стараются сохранять, хотя и не используют по прямому назначению.

В жилых домах русского типа селений первой группы также присутствуют традиционные элементы. Это нары и угловой очаг-чувал. Не утрачен комплекс хозяйственных сооружений: свайные и наземные амбары, уличные хлебные печи, очаги, различные помосты и навесы для хранения вещей, заготовки рыбы и мяса и т. д.

Специфика хозяйственных занятий и географической среды обусловили сохранение здесь традиционных транспортных средств: лодок-долбленок, калданок, лыж, оленьих и ручных нарт. Для первой группы хантов и манси характерно бытование традиционной обуви, мужской промысловой и зимней одежды. Только здесь женщины в рассматриваемый период постоянно носили традиционную одежду. Из утвари продолжали бытовать кузова и набирушки для ягод, коробки и сумки для хранения предметов рукоделия, деревянные долбленые блюда, различные берестяные емкости, детские колыбели.

Очевидно, что такая степень сохранения традиционной культуры была вызвана не только тем, что обитатели стойбищ и юрт вели традиционный образ жизни, а также отдаленностью подобных точек от многонациональных селений, их труднодоступностью. Вопрос в том, почему эти точки продолжали существовать, причем к концу века в некоторых районах их число даже несколько увеличивается: люди возвращаются в оставленные почти полвека назад небольшие селения. В первую очередь это связано с отсутствием работы в крупных поселках, образовавшихся или расширившихся в результате проводившегося с начала 1960-х гг. процесса сселения коренных жителей. В постсоветский период производственная сфера оказалась там в критическом состоянии. Но, видимо, отсутствие работы — не единственная причина возвращения, как говорят информанты, «в лес». Для выяснения этого вопроса требуются дополнительные исследования.

По данным опроса населения двух северных районов Ханты-Мансийского автономного округа, на стойбищах хотели бы жить 2,17 % населения деревень и поселков

Белоярского района и 6,25 % населения Березовского. По данным опроса 2005 г., в Белоярском районе этот показатель увеличился до 4,29 %, в Березовском районе уменьшился до 2,54 % [13, с. 50]. Большая же часть населения, по данным этого опроса, предпочла бы жить в поселках и городах.

Эта тенденция обусловлена двумя основными причинами. Первая — желание улучшить бытовые условия (к этому прежде всего стремятся женщины), вторая — отсутствие уверенности в том, что удастся сохранить промысловые угодья, если это противоречит интересам нефтегазового комплекса. К рубежу XX и XXI вв. на территории округа для целей недропользователей было изъято 47,7 % земель традиционного природопользования (территории так называемых родовых угодий) [3, с. 115].

Неоднозначно к вопросу о возврате к традиционному образу жизни относятся молодежь. Многие в профессиональном плане уже переориентировались на нетрадиционные виды деятельности, получили соответствующее образование.

Вторая группа хантов и манси (сельское население) неоднородна. Степень сохранности традиционной культуры здесь зависит от ряда показателей: общая численность населения, соотношение коренного и пришлого населения, уровень инфраструктуры и т. д. Но есть исключения по некоторым элементам культуры. В частности, хорошо сохраняется традиционный погребальный обряд. С большой долей уверенности можно сказать, что это относится ко всем или ко многим населенным пунктам данной группы. Есть исключения другого рода. В частности, в одном из самых крупных поселков Березовского района с высокоразвитой инфраструктурой — Хулимсунте — в его мансийской части, на каждой усадьбе еще в 1999 г. можно было увидеть один-два свайных амбара [11, с. 11–19]. Этого не наблюдалось даже в значительно меньших по размерам однонациональных селениях и в более раннее время.

Во второй группе в целом уже достаточно четко прослеживалась тенденция к смещению традиционной культуры в музейно-сувенирное пространство, что характерно для городской среды (третья группа хантов и манси). Если в музеях преобладают вещи, выполненные в рамках традиции, то в сувенирном производстве она искажается: нередко меняется материал или форма предмета, вещи перестают использоваться по их прямому назначению. Здесь иногда возникает непонимание между сотрудниками музеев и тех учреждений, которые занимаются производством сувениров. Хотя и те, и другие пытаются сохранить традиции. В частности, проводятся семинары по изготовлению орудий труда, предметов утвари, одежды, реконструируются традиционные технологии. Занятия проводят мастера, обычно приглашенные из сельской местности. Аудитория — городские жители (работники музеев, студенты и др.). Национальность в данном случае роли не играет.

Большое внимание, именно в городах и крупных поселках, уделяется реконструкции традиционных праздников и обрядов. Во многих из них принимают участие представители не только коренного населения. Так, своеобразным культовым центром для

жителей г. Ханты-Мансийска стал музей под открытым небом «Торум Маа». На его территории есть деревья, к веткам которых привязывают лоскутки ткани — жертвы. Сделать это может любой человек, независимо от его национальной принадлежности.

Под «картой» в другом значении подразумевается традиционная культура в целом. «Точки на карте» в данном случае — наиболее яркие из сохранившихся до начала XXI в. ее элементы. Особенно выразительны в этом плане погребальный обряд, одежда, орнамент. Несмотря на то, что эти элементы культуры также подверглись определенной трансформации, сейчас, как и раньше, одежда и орнамент воспринимаются как символы культуры хантов и манси.

В погребальном обряде, как было сказано выше, в сельской местности традиции сохраняются везде. Во время полевой работы удалось выявить локальные особенности в погребальной обрядности, в конструкции надмогильных сооружений северных манси [1, с. 165–211; 8; 9; 10], определить те изменения, которые произошли с погребальным обрядом северных хантов [4; с. 174–182]. Очевидны перспективы дальнейших исследований по этой теме.

Иная ситуация сложилась с традиционной одеждой. Традиционный женский костюм стал символом культуры современных обских угров. Повсеместно из повседневной сферы он перешел в праздничную. При этом заметно наряднее, по сравнению с традиционной, стала верхняя плечевая одежда. В целом при изготовлении национальной женской одежды мастерицы, которые ее шьют для себя или на заказ, стараются придерживаться традиций. Они используют соответствующие материалы, технику украшения одежды. Но постепенно уходят представления о локальных особенностях в костюме. Сейчас осталось не так много мастериц, которые шьют, по словам информантов, «как мама» или «как бабушка», то есть — полностью в рамках традиции своей территориальной группы. Можно думать, что в сравнительно недалеком будущем костюм станет унифицированным, окончательно утратит локальные черты, приобретет тот облик, когда его можно будет назвать «ханты-мансийским». Этому способствуют и различного рода мероприятия, на которых мастерицы из разных районов округа обмениваются опытом, и при этом не акцентируется внимание на культурную специфику территориальных групп хантов и манси.

То же самое можно сказать и об орнаменте. С одной стороны, он всем населением воспринимается как символ культуры обских угров. Но если для носителей культуры еще сохраняется его коммуникативная функция — они, хотя далеко не все, могут определить, к какой территориальной группе относится тот или иной узор — то для остальных угорский орнамент является просто «ханты-мансийским». А в целом он уже стал символом Ханты-Мансийского автономного округа — Югры. Традиционные узоры украшают административные и другие здания практически во всех населенных пунктах. Обязательны они для городов. Не вызывает сомнения то, что традиционный орнамент хантов и манси не исчезнет и в будущем.

Подводя итоги, можно сказать, что традиционная культура обских угров, как и многих других народов, в целом уходит в прошлое. Отдельные ее элементы, переместившись в другую плоскость, приобрели значение этнических символов, тем самым обеспечив в перспективе свое существование.

Литература

1. *Иванова В. С.* Локальные особенности в обрядности северных манси (конец XIX – начало XXI века). Ханты-Мансийск: ИИЦ ЮГУ, 2010. 282 с. с илл.
2. *Кережи А.* Традиции и инновации в культуре городских и сельских хантов // Этнокультурное наследие народов Севера России: к юбилею доктора исторических наук, профессора З. П. Соколовой. М.: ООО «Август Борг», 2010. С. 121–132.
3. *Мартынова Е. П., Пивнева Е. А.* Традиционное природопользование народов Северного Приобья (по материалам Ханты-Мансийского автономного округа). М.: ИЭА РАН, 2001. 152 с.
4. *Молданова Т. А.* Современный погребальный обряд хантов: традиции и изменения // Сибирские угры в ожерелье субарктических культур: общее и неповторимое. Ханты-Мансийск; Томск: Изд-во Том. ун-та, 2012. С. 174–182.
5. *Новикова Н. И., Федорова Е. Г.* Поездка к ивдельским манси // Обские угры (ханты и манси). (Материалы к серии «Народы и культуры»). Вып. VII). М.: ИЭА РАН, 1991. С. 132–143.
6. *Соколова З. П.* Этнический состав и демографическая ситуация // Современное положение и перспективы развития малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока: Независимый экспертный доклад. Новосибирск: Из-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2004. С. 14–31.
7. *Федорова Е. Г.* О современных изменениях в поселениях и жилищах // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 1. Поселения и жилища. Кн. II. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1994. С. 90–100.
8. *Федорова Е. Г.* Путь в мир мертвых у северных манси // Радловские чтения–2004. Тезисы докладов. СПб.: МАЭ РАН, 2004. С. 89–92.
9. *Федорова Е. Г.* Ткань в погребальной обрядности северных манси последней четверти XX – начала XXI века // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2007 г. СПб.: МАЭ РАН, 2008. С. 217–222.
10. *Федорова Е. Г.* О конструкции погребальных сооружений северных манси // Сибирский сборник–1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. Кн. II. СПб.: МАЭ РАН, 2009. С. 70–75.
11. *Федорова Е. Г.* Прошлое в настоящем (поселок Хулимсунт в конце XX века) // Научный вестник Ямало-Ненецкого автономного округа. Вып. № 1 (70): Материалы научно-практической конференции «Ямальские гуманитарные чтения». Салехард, 2011. С. 11–19.
12. *Федорова Е. Г.* Об одном из стойбищ восточных хантов начала постсоветского периода // Радловский сборник: Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2011 г. СПб.: МАЭ РАН, 2012. С. 163–169.
13. *Хакназаров С. Х.* Природные ресурсы и обские угры. Екатеринбург: Из-во «Баско», 2006. 152 с. с илл.

Сокращения

ИИЦ ЮГУ — Информационно-издательский центр Югорского государственного университета
ИЭА РАН — Институт этнологии и антропологии Российской академии наук
МАЭ РАН — Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук

ФАКТОРЫ ТРАДИЦИОНАЛИЗМА В СЕЛЬСКОМ ОБЩЕСТВЕ КИРГИЗИИ

Изучение современных этнокультурных процессов на постсоветском пространстве является одной из наиболее актуальных задач отечественной этнологии. Важнейшую роль в этом играет полевая работа, в ходе которой происходит сбор первичных данных о состоянии бытовой культуры населения в конкретный отрезок времени. Последние этнографические исследования российских ученых проводились на территории Киргизии около 20 лет назад [2; 3], что во многом связано с противоречивыми процессами переходного политического периода. Вследствие этого в российской тюркологии образовалась значительная лакуна, касающаяся содержания трансформаций в области традиционно-бытовой культуры основного населения Республики Кыргызстан. Тем самым, собранные авторами экспедиционные материалы призваны, хотя бы в небольшой степени, восполнить этот пробел. Исследования проводились преимущественно в южных областях Киргизии — Баткенской и Ошской, большая часть населения которых принадлежит к родоплеменной группе ичкилик. Бытовую культуру ичкиликов по сей день отличают яркие особенности, которые в частности определяются влиянием традиций соседнего узбекского и таджикского населения.

Одной из традиционных исследовательских парадигм в условиях этнографического поля является фиксация феноменов, которые относятся к традиционным пластам культуры, известным по классическим описаниям XIX – начала XX в. и позднейшим научным нарративам. В большой мере, выделенные устойчивые традиции становятся для «полевика» ориентирами при описании современного состояния культуры, его первичного анализа в полевых условиях, точкой отсчета для определения динамики бытования изучаемых явлений, их соотношения с новациями. Выявление традиционных реалий необходимо для коррекции опросных листов или проведения интервью, нацеленных на понимание роли традиции в жизни конкретного человека, где она понимается и как ценность, и как социальная норма. Уяснение значимости традиции как регулятивного механизма изучаемого социума способствует построению исследовательских моделей, характеризующих этнографические группы разного масштаба.

Для такого региона, как Средняя Азия, проблема традиции как важнейшего культурного механизма всегда имела особое значение. Концепция традиционализма как образа жизни населения региона в советское время была разработана С. П. Поляковым — знатоком традиционной культуры Средней Азии и виднейшим деятелем в области этнографического образования. Основная задача С. П. Полякова состояла в выявлении роли традиционных институтов в формировании социально-культурной специфики среднеазиатских обществ и определении перспектив их развития в этой связи [4].

Вряд ли мы можем предложить шкалу для определения уровня традиционализма в киргизском обществе, однако попытаемся выделить некоторые факторы, способствующие воспроизводству традиционных установок в общем строе социально-бытовой культуры киргизов. Следует подчеркнуть, что наши выводы носят предварительный характер, учитывая рекогносцировочный характер первых поездок в регион, а также сложность и неоднозначность этнокультурных процессов в Киргизии.

Одним из системных факторов, влияющих на уклад сельской жизни, является сохранение в горных районах Киргизии отгонного скотоводства. Это занятие, как и сопутствующие ему материальные и ментальные реалии, составляет ту часть культурного наследия киргизов, традиции которого уходят корнями в их кочевое прошлое. При этом часть домохозяйств сегодня ведет практически натуральное хозяйство, а часть имеет постоянные связи с рынком. Население в районах с подходящими природными условиями имеет в своем хозяйстве как минимум 40–50 баранов, а отары в 1000 голов не считаются редкостью. Помимо мелкого рогатого скота в состав стада входит КРС, лошади и яки. поголовье верблюдов, по сути истребленное в 1970-х гг., и сейчас крайне невелико.

Зимовки представляют собой комплекс из стационарной жилой постройки, кошар, сеновала и других хозяйственных сооружений. Уход за скотом и выпас осуществляют либо члены семьи, либо наемные работники. Электроэнергия на зимовках, расположенных вблизи поселков, поступает от централизованной сети, а на летовках используются довольно эффективные солнечные батареи. Перегоны скота осуществляются как по скотопрогонным тропам, так и по автомобильным трассам.

Скот по традиции рассматривается не только как источник дохода, но и как показатель престижа семьи. Многие ритуальные выплаты по-прежнему частично осуществляются скотом — это калым за невесту (*калын*), часть родительского имущества для отдаленного сына (*енчи*), плата за просмотр чего-либо нового (*корамдык*). Разведение скота прочно увязано с пищевым рационом и традициями в этой сфере материальной культуры. Мясо, в особенности конина, считается самой престижной пищей и обязательно фигурирует в ритуалах, причем строго соблюдается адресное распределение статусных частей туши. Большое значение в рационе имеет кумыс и другие молочные продукты. Лошадь по-прежнему широко используется в качестве верхового транспорта. В ментальности сельских киргизов прочно удерживается идентичность «я — кочевник», отмечается сакрализация сил природы и домашнего скота, культ богини Умай.

Скотоводство с круглогодичным выпасом животных на горных пастбищах остается, однако, рискованным занятием по причине возможного массового падежа скота. Данное обстоятельство не делает труд скотовода привлекательным для молодых людей, побуждая часть из них искать заработка вне малой родины.

Отгонное скотоводство способствует сохранению в быту юрты, которая служит сезонным жилищем на летовках, заодно выступая в роли загородного дома-дачи.

Юрта интенсивно бытует и в других сферах социально-культурного пространства, а именно — в свадебном и погребальном ритуале, в официальных праздничных мероприятиях как яркий этнический символ, в туристическом бизнесе в качестве торговых точек, кемпингов, кафе. С юртой системно связано воспроизводство многих культурных паттернов, которые глубочайшим образом связаны с традиционным мировоззрением. К таковым можно отнести, скажем, структурирование домашнего пространства, обусловленное социальной иерархией, нормами этикета, традициями гостеприимства, гендерными ролями, установками детской социализации и др. Устойчивый спрос на юрты стимулирует развитие домашних ремесел по производству ее конструктивных частей и внутреннего убранства, в том числе высокохудожественных валяных, тканых и ворсовых напольных ковров. Предметы интерьера, изготовленные с помощью традиционных технологий, не утратили не только своей практической значимости, но и высокого места на шкале культурных ценностей.

Важнейшим фактором киргизского традиционализма является консервативность многих семейных устоев. Для киргизов семья и родственные отношения являются ценностями высшего порядка, укорененными еще в кочевом прошлом с его генеалогической моделью социальных отношений. По мнению информантов, особенно мужчин, каждый киргиз должен знать не только свою родословную *сынжыра* до седьмого колена, но и свое место в родоплеменной структуре народа. Это знание считается залогом единства этноса и важнейшим средством его интеграции. Обладают ли члены общества этим знанием реально? В большинстве случаев опрошенные без промедления называли свое родовое подразделение и были готовы изобразить генеалогические схемы, дав при этом необходимый комментарий. Большим авторитетом пользуются знатоки *сынжыра*, которые проводят особые изыскания, ведут записи в специальных тетрадах и даже публикуют их. Несомненно, что в системе идентичностей киргизов родовая принадлежность является весьма актуальной, что всецело отвечает традиционным установкам. Генеалогическое знание помимо традиционной самоидентификации помогает человеку определиться в системе родственных связей, которые для социальных позиций человека остаются очень важными.

Информаторы объясняют, что у киргиза есть три *журта* (круга родственников, связанных правами и обязанностями) — это кровные родственники по отцу, родственники со стороны матери и свойственники. Многочисленность этой родни по традиции является своеобразным жизненным капиталом человека, и если общинные связи, по мнению опрошенных, в условиях рыночных отношений ослабели, то ценность родственных связей девальвации не подверглась.

Семипоконная кровнородственная группа по отцу по традиции осмысливается как родственный коллектив, члены которого по отношению друг к другу должны проявлять групповую солидарность. В настоящее время степень их фактической близости зависит от многих причин, обусловленных быстроменяющейся социальной реальностью,

однако представление об этой структуре остается устойчивым. Основной ее концепт — экзогамия, то есть браки в рамках этой группы в идеале невозможны, но в действительности еще в первой половине XX в. экзогамия у южных киргизов ограничивалась 3–4 коленами.

В родственно-семейных отношениях более реальное значение имеет патронимия *бир атанын балдары* («дети одного отца»), некогда отпочковавшаяся от большой патриархальной группы и объединяющая родственников 4–5 поколений под главенством патриарха, которым является реальное лицо — обычно прадед или прапрадед. Социальная и духовная значимость позиций патриархов во многом определена сохранением ценности генеалогических связей и родственных отношений в рамках экзогамного линиджа. В известной мере можно говорить о культе стариков, что выражается в многочисленных этикетных правилах, касающихся манеры поведения в присутствии пожилых людей, предоставления им места за столом, наделения почетными частями туши барана и других ситуаций [5]. Основным полем для актуализации связей группы *бир атанын балдары* является семейная обрядово-ритуальная практика, которой в современном обществе по-прежнему придается большое значение.

Отношения со свойственниками признаются очень важными даже в том случае, если брак окажется расторгнутым. На одну из причин такой тесной связи указал еще С. М. Абрамзон, заметив, что свойственники одновременно могут являться родственниками по матери (при кузенных браках) [1].

Примером устойчивости семейных традиций является соблюдение принципа минората, согласно которому с родителями остается жить младший сын. В связи с этим он может быть лишен самостоятельной жизненной стратегии и по решению родителей должен будет прервать свое пребывание за пределами страны или в городе, как бы успешно ни складывалась там его карьера. Младший сын наследует отчий дом и становится представителем своего клана в сельском сообществе. Продажа дома и разрыв связи с родной предков считаются предосудительными.

В сфере взаимодействия народной традиции и ислама можно констатировать известные успехи официальной идеологии, что выражается, например, в упрощении традиционной обрядности, особенно погребально-поминальной. Означает ли это сужение сферы традиционализма? Возможно, что здесь происходит лишь смена парадигм, причем ислам может стать еще более твердой опорой традиционализма, что можно наблюдать в Республике Ичкерия.

Таким образом, материалы полевых исследований в Киргизии в 2011–2012 гг. позволяют констатировать, что в сельском обществе в той или иной степени сохраняется система традиционных социально-культурных отношений, которая базируется на ведении отгонного полукочевого скотоводства, сохранении аула как социального явления, традиционной структуры семьи и модели внутрисемейных отношений. Известную роль в этом играет и государственная идеология, поддерживающая, в частности, систему

традиционных ценностей. В свете этого достаточно сослаться на статью Конституции Республики Кыргызстан (ст. 37, п. 2), гласящую, что уважение к старшим является обязанностью каждого гражданина; государством установлены День калпака, День семьи, День матери, День работников народных художественных промыслов и др.

Литература

1. *Абрамзон С. М.* К вопросу о патриархальной семье у кочевников Средней Азии // КСИЭ. 1958. Вып. XXVIII. С. 28–34.
2. *Ситнянский Г. Ю.* Современное состояние традиционных отраслей сельского хозяйства в горной Киргизии // Этнографическое обозрение. 1993. № 1. С. 37–52.
3. *Ситнянский Г. Ю.* Сельское хозяйство киргизов: традиции и современность. М., 1998.
4. *Поляков С. П.* Традиционализм в современном среднеазиатском обществе // Мусульманская Средняя Азия. Традиционализм и XX век. М., 2004. С. 123–233.
5. *Попова Л. Ф.* Социальные функции старших возрастных групп в сельских поселениях Казахстана и Киргизии // Феномен социализации в традиционной культуре: Материалы одиннадцатых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб., 2012. С. 83–89.

**YAP TRADITIONAL NAVIGATION SOCIETY.
К ВОПРОСУ О МЕСТЕ РЕКОНСТРУКЦИИ ТРАДИЦИОННЫХ ЗНАНИЙ
В СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЕ**

Проблема реконструкции тех или иных областей традиционной культуры – знаний, навыков, ремесел и т.д. в условиях современных реалий имеет комплексный характер. Насколько точно возможно реконструировать то, что частично или полностью утрачено? Сохраняет ли данная сфера деятельности свою актуальность и, если нет, для чего нужно её возрождение? Каково будет отношение самих носителей к этому обновленному, но, возможно не всегда необходимому элементу культуры? Рассмотрим эти аспекты на конкретном и, как нам кажется, красноречивом примере, поскольку речь пойдет о реконструкции явления, ранее игравшего в культуре ключевую роль. Все данные основаны на полевых материалах автора, собранных в ходе экспедиции 2012 года.

Традиционное мореплавание народов Океании – это комплекс специальных знаний, развившихся до очень высокого уровня, о чем говорит уже сам факт освоения Тихого океана этими народами задолго до появления здесь европейцев. Именно под европейским влиянием с конца XVIII века эти знания и навыки приходят в упадок, происходит вытеснение их из активной сферы культуры. К последней четверти XX столетия флот традиционных каноэ практически исчез, а среди коренного населения почти не оставалось навигаторов, которые могли бы ориентироваться в открытом океане с помощью небесных тел и природных явлений. Силами нескольких активистов, оценивших уникальность уходящих мореходных практик океанийцев, в 1973 г. на Гавайских островах было организовано Polynesian Voyaging Society. К деятельности Общества сразу же стали активно привлекаться островитяне – представители различных регионов Океании, а его основные задачи быстро приобрели масштабный характер исторической реконструкции: строительство реплик различных типов традиционных каноэ Океании и организация дальних плаваний по предполагаемым маршрутам заселения и/или коммуникации между островами и архипелагами Тихого океана. Эти мероприятия получили довольно широкую известность, в том числе благодаря публикациям их организатора и участника Бена Финни [1,2, 3].

Более тридцати лет организация оставалась единственной в своем роде. Но в 2006 году, в западной части Каролинских островов, на о. Яп возникло Yap Traditional Navigation Society¹. Появление этой организации было инициировано силами немногочисленной местной интеллигенции, т.е. япцами с хорошим образованием, занятыми в сфере общественной и научной деятельности. Цели и задачи Общества, конечно, во

¹ Далее – TNS

многим схожи с задачами гавайских коллег, но более локальны. Так, деятельность Yap Traditional Navigation Society также направлена на воссоздание традиционных каноэ, но исключительно микронезийских, более того, каноэ такого типа, который бытовал только на западе Каролин. За время существования Общества было осуществлено три плавания к Марианским островам, с населением которых япцы исторически поддерживали общение. Эти походы, как и другие экспериментальные плавания, направленные на испытание ходовых качеств каноэ и возможностей безинструментальной навигации, с точки зрения дальности и сложности, все же были значительно скромнее, чем, например, плавание «Nokulea» по маршруту Гавайи-Таити. Важной задачей, активисты Общества считают вовлечение в свою деятельность молодежи – в первую очередь япцев, а также население атоллов к востоку от Япа, которое исторически составляло с этим островом единый экономический и политический регион.

TNS имеет свой офис в центре города Колония (столица о. Яп) и недалеко от него площадку для хранения и строительства каноэ. В другой части острова, на побережье выделена территория, где размещены несколько больших каноэ и здесь же лодки могут быть спущены на воду. В настоящий момент Общество располагает десятью-двенадцатью небольшими гребными каноэ и пятью парусными различного размера.

Флот каноэ время от времени пополняется, как для собственных нужд, так, например, в подарок музеям¹. Строительство большого парусного каноэ было начато во время моего пребывания на острове и мне посчастливилось наблюдать начальные этапы этого процесса: черновую обработку киля в джунглях, там где было срублено дерево; дальнейшую, более тонкую обработку на строительной площадке; формирование носовой и кормовой частей – штевной. Постройка данной лодки была для одного из участников строительства своего рода квалификационным экзаменом на получение статуса «master builder». Совсем молодые юноши принимали активное участие в обработке тех или иных деталей под присмотром опытных корабелов.

Строительство осуществляется, в целом, традиционными способами и по традиционным технологиям, но существуют ряд отступлений. При особо трудных в плане деревообработки действиях (валка дерева и некоторые другие) возможно использование бензопилы, в то время как остальные операции выполняются при помощи тесла традиционной формы но с той разницей, что его лезвие сделано из железа, а не из раковины. Обновились и некоторые другие материалы - плетеные циновки давно уступили место современной парусной ткани; бечевки из бананового волокна, которыми традиционно скреплялись между собой все детали каноэ, нередко заменяются синтетической бечевой.

Использование каноэ, помимо участия в упомянутых походах, которые все же очень редки и в которые отправляются одна-две больших парусных лодки, имеет репрезентативную и коммерческую цели. В первом случае речь идет об участии в локальных меро-

¹ В 2010 году, относительно небольшое парусное каноэ было подарено в Linden Museum, Штуттгарт, Германия.

приятиях и праздниках, очевидно позднего и искусственного происхождения, которые направлены на подчеркивание своей культурной специфики. Это, например, день Япа (1марта), или даже собственно ежегодный Фестиваль каноэ (в ноябре). Форма участия – гонки или просто дефиле каноэ.

Катание на каноэ – один из видов сервиса для туристов, как например дайвинг и т.п. Насколько удалось судить – эта услуга не слишком пользуется спросом. Здесь, впрочем, нужно отметить, что туристический бизнес сам по себе на Япе развит несильно. Коммерческая сторона деятельности TNS вероятно не нуждается в комментариях. Туристическая индустрия формирует свои правила на спрос и предложения, объектом которых всегда является в том числе «местная экзотика». Будучи негосударственной организацией, Общество, разумеется, использует возможность такого заработка.

Если же говорить о сугубо практической востребованности традиционных каноэ, то с сожалением приходится констатировать её отсутствие. Все, для чего ранее они были жизненно необходимы – коммуникация и обмен между островами, рыбная ловля – сейчас осуществляется иными способами. Очевидно, что мы имеем дело с вытеснением судостроения и мореплавание традиционного типа из культурной и хозяйственной модели. Эти явления, на которых ранее во многом строилась вся культура народов Микронезии, воссозданы искусственно, в их настоящем виде они вторичны и утратили свою непосредственную функцию.

Сама формулировка целей создания TNS – возрождение и сохранения уникальных знания и технологий, выработанных в традиционной культуре, говорит о том, что функция эта сместилась из практического в исторический сектор, а статус самого Общества, с определенными оговорками, сродни статусу музея. В этом отношении едва ли можно сомневаться в необходимости его существования. Подобные явления нередки в том числе и в нашей собственной культуре, когда на местах возникают центры реконструкции традиционного судостроения (например, музей-заповедник Киж и др). В то же время, если мы будем рассматривать каноэ, созданные в рамках этой деятельности, в том числе и как музейные объекты (каковыми они в некоторых случаях и являются буквально), мы не должны упускать из виду такое понятие, как «реплика», «копия».

Данное уточнение будет справедливым, учитывая оговоренные отступления от традиционных технологий. Этот факт может стать благодатной почвой для нападков скептиков, если мы говорим не просто о реконструкции, но и об эксперименте, результат которого, каким бы он ни был, всегда может быть, таким образом, поставлен под сомнение. В то же время, отказ от некоторых орудий и материалов – это скорее следствие изменения общего темпа жизни. Едва ли тот факт, что дерево срублено за полчаса бензопилой может заставить действительно усомниться в том, что оно могло быть повалено при помощи раковинного тесла - только в более длительные сроки. Смена этих кирпичиков еще не грозит разрушением всему зданию, т.е. не является тотальным нарушением аутентичности.

С историческим аспектом в реконструкции традиционного микронезийского мореплавания соотносится этноидентифицирующее значение данного явления. Население острова с большим пиететом относится к своим культурным маркерам, каковыми являются, например, знаменитые япские каменные деньги или особенности традиционной архитектуры. Конечно, в условиях соприкосновения различных культур, такие маркеры нередко приобретают характер стереотипов, т.н. «визитных карточек». Отчасти, в этом ряду находится и возрожденное традиционное мореплавание. В то же время – оно не просто образ или символ, но и повод для местного населения обратиться к своей истории и испытать гордость за неё. В свою очередь, на этом основана еще одна, социальная составляющая в списке значений рассматриваемого явления. Возглавляемое местной элитой, Общество мореплавания составляет круг, принадлежать к которому уже само по себе престижно. Еще более почетно достигнуть в его рамках какого-либо статуса, пройдя квалификационное испытание. И здесь нетрудно усмотреть параллель с высоким статусом навигатора и корабеля в микронезийских культурах в прежние времена.

На основании всего рассмотренного мы можем заключить, что институты традиционного микронезийского мореплавания – судостроение, навигация, аспекты социальных отношений полностью изменили свое значение, но не полностью утратили свою значимость. Скорее можно говорить о смене акцентов, замещении функций. Достаточная аутентичность реконструируемого явления, его социальный и культурно-исторический смысл в настоящий момент формируют его заметное место и в современных условиях. Тем не менее, предсказать пути развития и время жизни этой реконструкции в рамках Yap Traditional Navigation Society практически невозможно.

Литература и источники:

1. Полевые материалы автора.
2. Финни Б. Возрождение полинезийского мореплавания // Этнографическое обозрение. 1996. № 3. С. 37–51.
3. Finney B. Myth, experiment and the reinvention of Polynesian voyaging // American anthropologist. 1991. Vol. 93 (2). P. 383–404.
4. Finney B. Wait for the west wind // Journal of the Polynesian society. 1989. Vol. 98 (3). P. 261–301.
5. Gladwin T. Canoe travel in the Truk area: technology and its psychological correlates // American Anthropologist. 1958. Vol. 60. № 5. P. 893–899.
6. Gladwin T. East is a big bird // Natural history. 1970. Vol. 79. № 4. P. 24–35; № 5. P. 58–69.
7. Lewis D. We, the navigators. Honolulu, 1972. 449 p.

ПОРТУГАЛЬСКАЯ КУЛЬТУРА В АЗИАТСКОМ ГОРОДЕ*

Начало португальского присутствия в Азии фактически начинается со второго взятия Гоа 25 ноября 1510 г. С 1530 г. город Гоа стал столицей Португальского Государства Индия, резиденцией вице-короля. Постоянное присутствие португальского флота в Индийском океане изменило систему торговли между континентами [1, с. 164], которая, как и баланс власти, основывалась на представлении, что океан не был зоной вооруженного конфликта. Портовые города входили в состав мощных империй (Камбайя в Гуджарате, Кантон в Китае), но правители имели определенную автономию в формировании административной и политической структуры (именно так португальцы, изгнав пиратов, заключали соглашение о закладке г. Макау в устье Жемчужной реки).

Португальское Государство Индия в XVI–XVIII вв. охватывало территории, находившиеся под прямым контролем португальской короны от Мозамбика до Японии, и все общины христиан-католиков, которым португальским королем были делегированы права управления в разных формах. Во многих случаях (Кананор, Кочин) крепости строили под руководством местных властей, которые стали вассалами португальского короля; в других сохраняли местного правителя и облагали его данью (Ормуз).

Численность португальского населения в Азии быстро увеличивалась. Помимо контролируемых короной поселений появились и «невидимые» формы представительства. Часть полномочий была делегирована факториям на удаленных территориях, капитанам кораблей и флотилий, капитанам поселений. В ключевых пунктах побережья были построены крепости.

В конце XX – начале XXI в. некоторые бывшие португальские города в Азии были включены в список Всемирного наследия ЮНЕСКО: храмы и монастыри Гоа (1986), старая часть и укрепления Галле на о-ве Цейлон (1988), исторический центр Макау (2005), исторический город Малакка (2008).

Португальские элементы встречаются во многих современных азиатских городах, в чем автор неоднократно убеждалась во время командировок-экспедиций. Прежде всего, это планировка населенного пункта или отдельных его кварталов, фортификационные сооружения, религиозная архитектура, типовые жилые дома для города и для сельской местности (виллы), детали их конструкции и декора, водопровод и канализация, другие технические системы. Продолжают бытовать и производиться мебель, утварь, ремесленные изделия в лузо-азиатском стиле. Все громче заявляют о себе группы евразийцев-

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ) в рамках проекта № 12-06-00074а «Новый этногенез: опыт комплексного исследования процессов этнокультурной миксации и конструирования этничности в эпоху глобализации».

лузофонов, являющиеся или считающие себя потомками первых португальских поселенцев: они имеют португальские имена и фамилии, пользуются в семье португальским языком или креолем, исповедуют католическую религию, носят одежду европейского типа, сохраняют многие бытовые привычки, выработанные смешанным населением в Азии с XVI в. Согласно рекомендациям ИКОМ, в последние годы выявляются и пропагандируются объекты их нематериального наследия: музыка, танцы, песни, фольклор, кулинария, праздники, обычаи и пр. Португальская культура распространена далеко за пределами Португальского Государства Индия по целому ряду причин исторического, экономического и социального характера.

Европейские архитекторы с XVI в. разрабатывали особые типы построек для проживания и работы европейцев в тропическом климате. Гоа знаменит архитектурой барокко, здания там строились по проектам итальянских архитекторов, церкви — по разработанным Ватиканом планам. Планировка новых городов соответствовала португальской модели: главная ось — Rua Direita, или Прямая улица, она же торговая улица, сконцентрированные на центральной площади учреждения, публичные колодцы и цистерны для пресной воды, выложенные брусчаткой тротуары, цветы в вазонах, пр.

Все города имели администрацию, фискальную и юридическую службы. Португальцы создавали Сенат, Фазенду (финансовое управление), Алфандегу (таможенную службу), Монетный двор, суд, Трибунал, госпиталь, Мизерикордию (благотворительное учреждение, заботившееся о вдовах и сиротах). Религиозные ордена возводили храмы и монастыри, наполняли их культовыми предметами (заказанными местным высококвалифицированным мастерам, обращенным в христианство), печатали книги, открывали школы; религиозные братства в каждом приходе следили за порядком и устраивали пышные церковные праздники и шествия.

Основание факторий и крепостей, распределение по ним солдат потребовало создания регулярных вооруженных сил. В литейных мастерских отливали пушки, колокола и медную монету для оплаты труда рабочих. Бомбардиры и артиллеристы обладали элементарными знаниями в литейном деле и в деле производства пороха. Этих специалистов переманивали к себе на службу правители соседних государств; потомки этих португальцев компактно проживают, в частности, в Таиланде.

Город Макау был основан португальцами в 1554–1557 гг. в Южном Китае и служил посредником в выгодной торговле между Азией и Европой. Отсюда в Китай и Японию (порт Нагасаки) отправлялись первые миссионеры. Вплоть до 1780-х гг. финансы находились в ведении городского Сената. В отличие от прочих португальских форпостов в Азии, Макау был основан не как военная крепость, а как место постоянного проживания гражданского населения. В 1557 г. там числилось уже около 900 «соседных» жителей — португальцев с женами и детьми, малайцев, индусов, «кафров». Город принимал на жительство и христиан, изгнанных из Японии и других стран.

20 декабря 1999 г. Макау вернулся под управление КНР как Особый административный район. Как и в случае с Гонконгом, бывшей колонией Великобритании, который 1 июля 1997 г. был передан под управление КНР, тут предусмотрен переходный период в 50 лет.

Ныне Макау занимает площадь 29,9 кв. км (полуостров — 9,3 кв. км, остров Тайпа — 7,4 кв. км, остров Колоане — 7,6 кв. км), а намытая территория COTAI (5,6 кв. км) использована для создания там крупных казино. Идея превратить Макау в Азиатский Лас-Вегас вызвала приток рабочей силы. В Макау проживает около 600 тыс. чел. — китайцы (выходцы из Южного Китая), небольшое число португальцев, около 6 тыс. макаоанцев. Официальные языки (китайский и португальский) используются в государственных учреждениях, английский — в торговле и туризме. Макау обладает административной и финансовой автономией.

Формула Макау допускает двойное подчинение. Поэтому китайцы, рожденные в Макау, не считали себя местными жителями. Они подчинялись китайским магистратам, которые не разрешали им селиться постоянно в христианской Цитадели: они жили «на дороге в Макау» [3, с. 117]. Китайские кварталы в Макау стали расширяться в 1960-е гг. В наши дни Макау является одним из важнейших пунктов для выхода КНР на рынки стран-лузофонов, прежде всего, Африки и Бразилии. С 1980-х гг. Макау переживает экономический бум, оказавшись как бы головой дракона — зоны к западу от Жемчужной реки, где на площади 16 тыс. кв. км проживает более 9 млн человек. Эта зона бурно развивается (неподалеку находится Жухай — Особая экономическая зона КНР) и показывает пример сосуществования систем. Экономика Макау ориентирована на экспорт. Главные экспортные товары — одежда, текстиль, игрушки, пиротехника. В Макау имеются казино, стадион для собачьих бегов, ипподром, с 1953 г. проводятся Гран-при Макау — автогонки (Формула 3, FIA WTCC) и мотогонки.

Игорный бизнес привлекает массы туристов из Гонконга, Китая, стран Азии, но коренных жителей — как макаоанцев, так и китайцев — беспокоит падение нравов, изменение культурного облика города, потеря самобытности.

После того как на китайском побережье стали создаваться английские фактории, особенно Гонконг (1840), превратившийся в один из мировых финансовых центров, экономическое значение Макау уменьшилось. В годы Второй мировой войны Макау не был оккупирован японской армией, и там сконцентрировалось до полумиллиона человек. Попавший в Макау русский художник Георгий Смирнов подробно зарисовал уголки города, преподавал в школах и училищах, и ныне его считают основоположником реалистической живописи в Макау, а его произведения экспонируются в Художественном музее. Для школьников Макау разработан экскурсионный маршрут «По улицам Георгия Смирнова».

Через Макау большое количество китайцев выехало на работу в страны Южной Америки (Куба, Венесуэла, Бразилия), в Гонконг, в эмиграцию. Несмотря на крошечную

территорию, в 1960 г. там «на суше» проживало 153 600 чел. и «на воде» — 7600 чел. (8,5 % всего населения), но почти все «люди в лодках» (морские кочевники) ныне покинули этот район.

Стремясь закрепить свое культурное влияние на Востоке, португальское правительство в конце XX в. выделило огромные средства для ремонта исторического центра, постройки современного аэропорта, паромных терминалов, мостов через Жемчужную реку и проливы. Вместо ветхих кварталов возведены дома-башни высотой в десятки этажей. Открыты Университет и другие образовательные учреждения.

Исторический центр Макау в 2005 г. включен в список Всемирного наследия ЮНЕСКО (31-й в КНР). Это — улицы, площади, мостовые, всего более двадцати памятников. Разработаны пешие маршруты, расставлены указатели на трех языках — португальском, китайском и английском, по каждому объекту изготовлен стенд с исторической справкой и планом.

Здание бывшего Сената XVI в., где размещается управление городской администрации, построено из кирпича и камня, двор его выполнен по китайской модели. В 1784 г. перестроено в двухэтажное здание в стиле барокко, в 1876 г. — в стиле неоклассицизм. При входе на деревянной полуарке девиз «Нет другого верного города имени божьего»; так король Жуан IV отметил верность Макау португальской короне, ведь в 1580–1640 гг., когда страна была присоединена к Испании, Макау не спустил португальское знамя.

Цитадель на горе строилась иезуитами в 1617–1626 гг. Трапезиевидной формы крепость площадью 10 тыс. кв. м, с пушками, казармами, колодцами являлась главным оборонительным сооружением. В 1865 г. передана Метеорологической службе и открыта для посещения публики. 18 апреля 1998 г. там открылся Музей Макау, демонстрирующий историю города, развитие его культуры, торговлю и взаимовлияние двух цивилизаций — Китая и Португалии. Подробно показаны ремесла и традиции Макау, образ жизни китайского населения и макаоанцев, современная городская культура, литература, театр.

Старейшая церковь Св. Доминика (1587) принадлежала испанским монахам-доминиканцам из Акапулько и братству Богоматери Росарио. В XVII в. перестроена в стиле барокко. В здании смешаны европейские и макаоанские элементы, крыша — из китайской черепицы, двери из тика. В 1822 г. тут была напечатана первая местная газета на португальском языке «Китайская пчела (A Abelha de China)». В 1929 г. доминиканцы ввели здесь культ Богоматери Фатимской. В колокольне в 1997 г. открыт музей «Сокровищница сакрального искусства», где хранится более 300 предметов.

Символом Макау выступает фасад иезуитской церкви Св. Павла (1600–1640), уничтоженной пожаром в 1835 г. Колледж Св. Павла был первым западным учебным заведением на Дальнем Востоке. Ныне в руинах этой Закрытой Церкви (Igreja Fechada) размещены часовня-склеп, куда перенесены останки католических мучеников из Японии и Вьетнама, и Музей сакрального искусства. Ступеньки лестницы, ведущей к фасаду, — любимое место встреч и отдыха жителей Макау.

Как подсчитали ученые, в христианство было обращено не более 3 % жителей Азии. Португальское общество спланировало португальский язык и католическая религия. В Восточной Азии португальцы столкнулись с традицией презрения к «варварам» (т. е. всем не китайцам), и их отношения выражались лишь в спорадических контактах, обычно торговых. В Макау образовался новый, отличающийся от китайско-португальских метисов, тип евразийского населения. В португалоязычной литературе они именуют себя *macaenses* — *макаоанцы* (другой термин — *macaistas* — считают уничижительным), *дети Макао* (*filhos de Macau*) или *дети земли* (*filhos de terra*, букв. *местные*). Макаоанцы доминировали в структуре управления, занимая должности административных помощников, полицейских, адвокатов, поверенных, секретарей и т. п. Также они играли центральную роль в переговорах как посредники, представлявшие интересы китайцев перед европейской администрацией. Близость к государственному аппарату давали макаоанцам привилегии в виде относительной экономической и социальной безопасности, что одновременно отделяло их от китайской общины.

Генеалогии макаоанцев, опубликованные в Португалии Фондом Восток, свидетельствуют, что среди 300 семей основателей этой этносоциальной группы браки заключались чаще с представителями лузофонных групп Южной и Юго-Восточной Азии, нежели с китайцами. По подсчетам руководства, макаоанская община в мире насчитывает 20–30 тыс. чел.: 6 тыс. чел. проживают в Макау, крупные диаспоры образовались в Португалии, Канаде, Австралии, США, Бразилии, Гонконге, Китае и т. д.

Португальцы внесли в пищу народов Азии высокую кулинарию и тонкие вина (португальские и французские). Многим азиатским правителям нравилось экспериментировать с разными алкогольными напитками. Португальцы также научили коренное население печь дрожжевой хлеб, делать сладости (*bons pasteiros*), и эта традиция укоренилась во многих знатных семьях.

Макау ныне предлагает разные виды международной кухни из свежих продуктов — португальскую, китайскую, гонконгскую, тайскую. Имеются многочисленные кафе, рестораны и бары, где подают португальское вино, хлеб и масло, вяленое мясо, треску, кофе, а также деликатесы — пирожные (*pasteis de nata*), миндальное и другое сухое печенье. Макаоанская кухня соединяет ингредиенты, привезенные португальцами из Европы, Южной Америки, Африки, Юго-Восточной Азии. Технологии обработки пищи — запекание, жарка, гриль. Еду приправляют специями (куркума, кокосовое молоко, корица, креветочная паста). Выпускаются красочные книги с рецептами макаоанских блюд, и раздел «Интерьер гостиной и сервировка стола» в музеях контрастирует с аналогичной экспозицией китайского дома.

На о-ве Тайпа открыт музей, раскрывающий историю и быт макаоанцев. Он размещен в пяти типичных двухэтажных домиках макаоанской архитектуры, построенных в 1921 г. состоятельными семьями. В 1980-е гг. эти дома были куплены Правительственным Туристическим Агентством и восстановлены. В 1990-е гг. была признана их архитек-

турная ценность, и ансамбль музеефицировали. «Макаоанский дом» имеет постоянную экспозицию и показывает быт семьи в начале XX в., в расцвет колониального периода. «Дом островов» раскрывает на выставках подробности разных аспектов жизни макаоанцев на о-ва Тайпа. «Дом регионов Португалии» отведен под выставки, посвященные экзотической этнографии Португалии. «Выставочная галерея» и «Дом приемов» используются для мероприятий.

Фонд Восток (Fundação Oriente) почти 70 % бюджета тратит в Макау на издание книг, журналов, поддержку научных исследований по темам истории и культуры региона, преподавание португальского языка, благотворительность в социальной сфере и здравоохранении на огромной территории от Китая и Макау до Индии, от Японии до Малакки, от Бирмы до Кореи [2, с. 1]. Фонд поддерживает инициативы: предоставляет учебные стипендии, организует научные конференции, обмен преподавателями и исследователями, выделяет гранты учебным и исследовательским учреждениям (на программы, пособия, поездки), устраивает и поддерживает выставки, театральные, музыкальные и танцевальные представления, кино- и видеопозаказ, спонсирует реставрационные работы, в том числе совместно с другими учреждениями, выделяет премии в области искусства и науки.

Отдельная сторона его работы — поддержка макаоанского сообщества и продвижение его имиджа. В 1993 г. Фонд Восток и правительство Макау организовали первый съезд макаоанцев, на который прибыло около 600 участников. Ныне организации Casa de Macau (Дом Макау) действуют во многих странах, их члены способствуют сближению макаоанских общин и укреплению культурной самобытности макаоанцев [2, с. 2].

В 1993 г. в Макау прошла инаугурация Театра дона Педру V, на которую в качестве почетного гостя был приглашен президент Португалии Марио Суареш. Здание в стиле неоклассицизм спроектировано макаоанским архитектором Ж. Маркешем и построено на собранные по подписке средства в 1858 г. Это первое здание театра, построенное в западном стиле в Китае. Там собирались макаоанцы, ставились любительские музыкальные и танцевальные спектакли, в том числе на местном варианте португальского языка — *патуа*. Патуа — язык домашнего общения, но ежегодно звучит в городе во время Фестиваля искусств. На патуа даже снимались кинофильмы в 1930-е гг.

В здании Театра есть бальный зал, читальный зал, бильярд. Здание то закрывалось, то вновь открывалось после ремонта, а в 1924 г. именно там впервые показали португальские кинофильмы на Дальнем Востоке. В здании театра предполагалось возродить культурные мероприятия Макау [2, с. 3].

Иберийская культура привлекает в Макау туристов: красочная религиозная процессия в честь Св. Антония, праздник Св. Иоанна (São João) — святого покровителя Макау, а также День Португалии, Камознса и португальского сообществ (июнь). Китайская культура также является частью имиджа региона. В Макау проходят ежегодно День китайского наследия, гонка на драконьих лодках, лотосовый фестиваль.

Туристам предлагается обратить внимание на представления из списка нематериального наследия ЮНЕСКО: Кантонскую оперу (с 2009 г.), рыбацкий праздник Пьяного дракона, китайские боевые искусства, танец Львов, праздник фейерверков, португальские народные танцы и музыкальный жанр фаду.

В 2012 г. в список Культурного наследия Макау включено еще четыре элемента: 1) макаоанская гастрономия; 2) Teatro Maquista (т. е. Театр на патуа) как нематериальное культурное наследие Макау; 3) верования и обряды в храме Na-Cha de Macau (буддийский и даосский храм 1888 г. постройки) и 4) в храме A-Ma de Macau (даосский храм, посвященный богине Ама, построен в 1488 г.). Тем самым выражается мультикультуральность современного Макау.

Португалия ввела на Востоке новые нормы архитектуры, городской жизни, самосознания, но и сама испытывала влияние стран Востока. Прямое влияние португальцев осуществлялось через военные действия, колониционную политику, косвенное выразилось в культуре, религии и языке, и оно было прочнее, нежели английское или голландское. Оно присутствует в живой культуре городов бывшей Португальской Азии.

Литература

1. *Chaudhuri K.* O estabelecimento no Oriente // *HistoFundação Oriente*. Ano 3. No 7. 1993.
2. *Pina-Cabral J. de, Lourenço N.* Personal identity and ethnic ambiguity: Naming practices among the Eurasians of Macao // *Social Anthropology*. 1994. Vol. 2. No. 2. P. 115–132.

СИМВОЛЫ ЭТНИЧЕСКИХ И ЛОКАЛЬНЫХ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИЙСКОЙ ГЕРАЛЬДИКЕ¹

С 1990-х гг. в нашей стране ведется работа по созданию территориальной геральдики, которую курирует Геральдический совет при Президенте Российской Федерации, осуществляющий экспертизу и официальную регистрацию символов (т. е. включение их в Государственный геральдический регистр).

В большинстве случаев создатели гербов на местах стремятся найти такие визуальные символы, которые, с их точки зрения, наилучшим образом презентуют оригинальную историю, хозяйственные и культурно-бытовые особенности территории-владельца. С этой же позиции рассматривает гербы и статья 9 Федерального Закона «Об общих принципах организации местного самоуправления Российской Федерации» (№131-ФЗ от 6 октября 2003 г.), разрешающая муниципальному образованию устанавливать официальные символы, «отражающие исторические, культурные, национальные и иные местные традиции и особенности». Тем не менее, многие территориальные гербы не обладают оригинальностью. В современной муниципальной геральдике многократно повторяются изображения колосьев (развитое сельское хозяйство); волн и лазоревых полос (нахождение муниципалитета на берегу рек или озера); паровозных колес (наличие железнодорожной станции, играющей значимую роль в хозяйственной жизни) и т. п.

Оригинальные символы чаще появляются в геральдике «этнических регионов» — республик Российской Федерации. Например, в гербах финно-угорских регионов наиболее распространенным символом стал равносторонний четырехконечный вырубной крест, который в блазонах (описаниях гербов) также именуется звездой. Эта фигура представлена в обрамлениях щитов герба Республики Карелия 1993 г. (официально используется, в Государственный геральдический регистр не внесен) и герба Республики Мордовия; а также изображена в гербах Республики Удмуртия и Республики Марий Эл (как в варианте 2006 г., так и 2011 г.), на флагах Удмуртии и Мордовии. Присутствует вырубной крест и в ряде муниципальных гербов, в том числе в Ленинградской области, на территории которой исторически обитали такие прибалтийско-финские народы, как ижора, водь, финны¹. Обоснования символики рассматривают данный знак как древний солярный символ, бытовавший в культуре финно-угорских этносов. В Законе Республики Мордовия он назван «солярным знаком, восьмиконечной розеткой, символом солнца, красного цвета» [7]. Более подробное описание объясняет, что это «символ солнца, тепла, добра, открытости. Состоящая из четырех фигур розетка отражает стрем-

¹ Изображения упоминающихся в статье гербов и флагов можно найти на электронном ресурсе «Геральдика.ру» (<http://geraldika.ru>).

ление мокши и эрзи (два племенных союза, образующих в единстве мордовский народ), русских и татар, то есть основного населения Мордовии, к равновесию, стабильности и устойчивости» [4]. Обоснование символики герба Удмуртской Республики, включающего три солярных знака, предлагает им мифологическое объяснение. В тексте «Закона о Государственном гербе» (2002 г.) указано, что данные знаки «оберегают человека от несчастий. Большой солярный знак является земным воплощением оберегающих сил, малые — космическим» [11].

Вырубной крест (восьмиконечная звезда) рассматривается как устоявшийся символ финно-угорских народов и за пределами России. В 2010 г. электронный ресурс «Finugor» со ссылкой на эстонскую газету «Eesti paevaleht» сообщил об инициативе сотрудника Варшавского университета финно-угроведа Ш. Поласа, выступившего с идеей создания флага финно-угорских народов. Его проект опять же использовал как основную фигуру солярный символ (геральдический вырубной крест) [12].

В геральдике Бурятии на роль ведущего символа был выбран соёмбо. В полном варианте соёмбо представляет собой композицию в форме колонны, объединяющей огонь, солнце, луну, символы степи (горизонтальные прямоугольники), крепостных стен (вертикальные прямоугольники), боевые символы (треугольники, обращенные углом вниз), знак рыб, «не смыкающих глаз» («символ бдительности», внешне схож со знаком инь-янь). С 1924 г. соёмбо стал государственным символом Монголии. При разработке герба и флага Бурятии в 1990-е гг. были использованы три его элемента соёмбо — луна, солнце и очаг. Согласно Закону о гербе, соёмбо является «традиционным символом вечной жизни» [6]. Его изображение повторяется в статусной короне герба столицы Бурятии — города Улан-Удэ, а также в гербах Баргузинского и Закаменского районов.

Еще одна фигура, которая появилась в гербе Бурятии, — хадак — почетный дар или подношение в храм, символизирующий гостеприимство и мир. Он изображен в нижней части герба в виде лазоревой ленты, которая, по мнению разработчиков герба, «подчеркивает гостеприимство, открытость души, доброжелательность народа Бурятии» [10]. Эта же фигура включена в гербы Тывы («кадак») и Калмыкии («хадыг»).

В муниципальных гербах республики Саха (Якутии) символами этничности стали изображения коновязей-сэргэ и чоронов — сосудов для питья кумыса (например, гербы Абыйского, Верхоянского, Сунтарского, Усть-Алданского улусов). Эти фигуры указывают на хозяйственный уклад — разведение лошадей и производство кумыса. Кроме того в чороне видят символ изобилия и богатства, в коновязи — «символ жизни, единения жителей» [5, с. 108, 192]. Эти предметы связаны с летним праздником Ысыах. Важной частью Ысыаха являлось жертвоприношение кумыса, который лили в огонь костра. Затем сосуд с кумысом — чорон — передавали по кругу, начиная с наиболее уважаемых гостей. На месте проведения гуляний устанавливали резные коновязи-сэргэ, украшенные веревками из конского волоса и лоскутами цветной материи [9, с. 112–115].

В наши дни Ысыях превратился в официальный праздник, который отмечается в июне и занимает важное место в формировании этнической идентичности якутов.

Создатели муниципальных гербов Башкортостана широко использовали родовые тамги (например, гербы Альшеевского, Бураевского, Зуанчуринского, Стерлибашевского районов). Согласно преданию, зафиксированному в средневековом тесте «Чингиз-наме», Чингисхан даровал каждому башкирскому роду четыре символа: дерево, птицу, тамгу и клич. Авторы современного сборника о геральдических символах Башкортостана соотносят названные символы и с общепашкирской, и с племенной идентичностями: «по этим символам башкиры одного племени могли определить, принадлежит ли человек к башкирам или нет, с представителем какого племени они встретились. По ним можно было также узнать, на какой территории живет то или иное племя башкир, какие леса и птицы были в обилии на их землях» [1, с. 312]. С научной точки зрения, тамги возникли в глубокой древности и в ряде случаев выполняли роль знаков племенной и родовой собственности вплоть до XX в.

Специфические фигуры гербов особенно характерны для регионов с преобладающим русским населением и позиционирующих связь с казачеством. Например, гербы Краснодарского края используют изображения шашек, казачьих символов власти — булава, пернач, бунчук, а также малиновый (геральдически — пурпурный) цвет, являющийся цветом черноморского (а ранее и запорожского) казачества. Появляется в изображениях и идея охраны рубежей государства — сторожевая вышка или укрепления. Иногда происхождение гербов связывают с конкретными историческими событиями. Булава, пернач и насека, включенные в герб Брюховецкого района, напоминают о спасении войсковых регалий казаками Брюховецкого куреня в 1918 г. [8, с. 127].

На значимость визуальных символов для их обладателей указывают дискуссии, которые периодически возникают при разработке гербов. Непростой была история восстановления герба столицы Республики Татарстан — Казани. Его основная фигура — дракон (Зилант) — негативно воспринималась частью местной интеллигенции. Негативную реакцию усиливал и тот факт, что в российском гербе и, соответственно, гербе Москвы дракон явно символизирует враждебную силу. Во время подготовки празднования к 850-летию Москвы депутат Госсовета Республики Татарстан Ф. Ш. Сайфуллин от имени делегатов Второго Всемирного конгресса татар написал письмо, в котором выступил против сценария праздника, где образом врага русского народа был «огромный дракон, олицетворяющий татар как ужасных разрушителей Руси» [13, с. 79]. Неслучайно, когда в 2004 г. исторический герб был официально принят, современные дизайнеры постарались придать дракону максимально добродушное выражение. Обоснование символики наделяет дракона позитивными характеристиками, предлагая рассматривать его образ как олицетворение «силы созидательной и благоприятствующей человеку». Дракон «обладает космической сверхъестественной силой, символизирует мощь, величие,

жизнь, свет, мудрость, непобедимость, символ бессмертия и вечного возрождения. Язык в форме стрелы означает импульс, быстроту и целенаправленность» [2].

Только в 2012 г. был официально восстановлен исторический герб Якутска. Герб 1790 г. представлял собой орла (одноглавого), держащего в когтях соболя, и имел прообразом печать Якутского острога XVII в. [3, с. 142]. В наши дни эта композиция часто рассматривается как указание на колониальный характер отношений между центральной властью (образ орла) и республикой (образ пойманного соболя). Поскольку Геральдический совет при Президенте РФ последовательно отстаивает необходимость использования исторических гербов, городской символ Якутска был все-таки утвержден, но только после переработки дизайна и введения дополнительных элементов обрамления щита — сэргэ, чоронов и коней якутской породы (в качестве щитодержателей) [14].

Характер дискуссий, сопровождающих утверждение гербов, показывает, что участвующие в них стороны склонны приписывать символам некое изначально присущее значение. Отсюда возникает стремление бороться против «неправильных» символов и вера в возможность нахождения того «правильного» символа, который обладает более значимыми характеристиками (более древний, изначально связан с данной территорией, или же соответствует эстетическим воззрениям сообщества) и в полной мере отражает сущность владельца. Такой взгляд на гербы противоречит научной геральдике, поскольку для профессионала герб — всего лишь опознавательное изображение, значение символов вторично и к тому же со временем может изменяться. Известны различные случаи отношения территориальных сообществ к собственным официально утвержденным гермам — символ может приниматься как «свой», может восприниматься индифферентно, но может вызывать и открытое неприятие. В любом случае, изображения гербов присутствуют на различных мероприятиях, тиражируются на официальных бланках, в сувенирной продукции, сведения о значении символов транслируются через местную прессу, разъясняются на специальных занятиях в учебных заведениях. Тем самым герб становится частью региональной или локальной культуры и способен выполнять роль идентификационного символа.

Источники и литература

1. Башкортостан. Государственные символы и символика городов и районов. Уфа, 2007. 332 с.
2. Герб города Казань // Геральдика.ру (URL: <http://geraldika.ru/symbols/376>).
3. Куренная И. Г. Территориальная символика Восточной Сибири (вторая половина XVII – начало XX в.). Новосибирск, 2010. 292 с.
4. Герб Республики Мордовия // Геральдика.ру (URL: <http://geraldika.ru/symbols/281>).
5. Официальные символы Республики Саха (Якутия). Якутск, 2006. 220 с.
6. Закон Республики Бурятия «О государственном гербе Республики Бурятия» № 119-1 // Геральдика.ру (URL: <http://geraldika.ru/symbols/139>).
7. Закон Республики Мордовия «О Государственном гербе Республики Мордовия» № 49-3 // Геральдика.ру (URL: <http://geraldika.ru/symbols/16944>).

8. Моченов К. Ф., Коржик Ю. В., Раков А. В., Нагаевский В. В., Шарунов М. В., Сапелкин В. Н. Официальные символы Краснодарского края и муниципальных образований. М., 2007. 320 с.
9. Романова Е. Н. Якутский праздник Ысыах: Истоки и представления. Новосибирск, 1994. 159 с.
10. Сапрыков В. Золотое соёмбо Бурятии // Геральдика.ру (URL: <http://geraldika.ru/symbols/25585>).
11. Закон Удмуртской Республики № 52-РЗ «О Государственном гербе Удмуртской Республики» // Геральдика.ру (URL: <http://geraldika.ru/symbols/3020>).
12. Финно-угорские народы обретут свой флаг // Finugor (URL: <http://finugor.ru/node/13785>).
13. Ханзафаров Н. Г. Символы Татарстана (мифы и реальность). Казань, 2001. 134 с.
14. Герб города Якутск // Геральдика.ру (URL: <http://geraldika.ru/symbols/32513>).



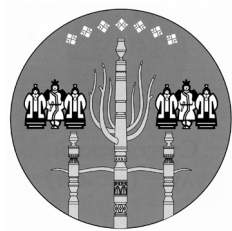
Герб Удмуртской
республики



Герб Бугровского сельского
поселения Ленинградской
области



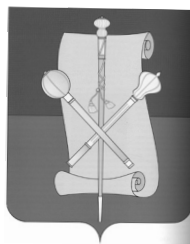
Герб
республики Бурятия



Герб Сунтарского
улуса республики
Саха, Якутия



Герб Бураевского
района республики
Башкортостан



Герб Брюховецкого
района
Краснодарского края

МЕСТО ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЫ В КОГНИТИВНОЙ СТРУКТУРЕ РОССИЙСКОЙ ЭТНОЛОГИИ*

Структура научных дисциплин издавна интересует ученых. В свое время Р.Ф. Итс выделил в этнографии такие основные разделы: «этногенез и этническая история, основные занятия и социальная организация, материальная и духовная культура. Особым разделом является изучение семьи и семейно-брачных отношений» [2, С. 13]. Позже И. Зельнов и М.В. Крюков, отмечая дискуссионность структуры этнографии, обозначили «собственно этнографические субдисциплины, целиком находящиеся в пределах этнографии, – теорию этноса (понимаемую как совокупность важнейших теоретических проблем этнографии), историческую этнографию и т.д.» [1, С. 11].

В 2003 г. С.В. Соколовский представил собственную схему членения дисциплины. Он изучил содержание статей журнала «Советская этнография»/«Этнографическое обозрение» за 1975–2000 гг. и расписал эти статьи по рубрикам согласно его представлениям о структуре этнографии. Например, собственно к проблематике культуры исследователь отнес тему «Теории культуры» в разделе «Теория и методология этнографии и физической антропологии», одном из четырех основных разделов, на которые он делит этнографическую науку [5, С. 4–5], а также «Исследования культуры» – весь второй основной раздел своей схемы. В этом разделе дублируется тема «Теория культуры», а остальными темами являются «Духовная культура» (включая «Семиотику культуры, символы», «Обряды, праздники, ритуалы», «Народное искусство, ремесла», «Народный театр», «Этикет», «Игры, спортивные состязания») и «Материальная культура» (включая темы «Пища», «Одежда», «Жилище, планировка поселений», «ХКТ и образ жизни») [5, С. 6–7]. Другой исследователь мог бы поместить теорию культуры лишь в один раздел, а духовную и материальную культуру отнести к принципиально разным разделам. И это уж не говоря о возможностях сведения самих статей в самые разнообразные группы.

В 1960–1970-е гг. социологи науки и науковеды заговорили о способах изучения структуры научных дисциплин. Британский социолог науки Р. Уитли полагает, что научная специальность состоит из нескольких исследовательских областей, состоящих из набора проблемных ситуаций [6, р. 229–230]. «Проблемная ситуация может иметь в качестве основы один из трех принципов: 1) сходство исследуемых феноменов; 2) исследуемое вещество или «система»; 3) использование общих методик. [...] Исследовательская область характеризуется тем, что вырабатывает общее понимание того, что описывают проблемные ситуации, входящие в данную область [...] Мы полагаем, что для данного проекта будет верным считать исследовательскими областями совокупности ссылок,

* Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Когнитивная структура российской этнологии (по данным журнальных цитирований за 2005–2009 гг.)», грант РГНФ N12-03-00030.

которые нам удастся идентифицировать, во-первых, в качестве объектов этнологического изучения (этнические, антропологические, лингвистические, религиозные и др. общности разного таксономического уровня; термины, характеризующие особенности культуры этих общностей), во-вторых, как объекты теоретической рефлексии этнологов и специалистов из смежных дисциплин, или, в-третьих, как проблемы, изучаемые сходными методами, применяемыми в этнологии и смежных дисциплинах» [4, С. 141]. Из рассуждений Р. Уитли следует, что совокупность исследовательских областей и их подразделений можно назвать когнитивной структурой науки [4, С. 218-219].

В 1973 г. в США и СССР опубликованы статьи, в которых предлагалось описывать структуру науки с помощью анализа коцитирований, или социтирований [3; 6]. Социтирование является «мерой ассоциации между парами часто цитируемых документов. Сила котицирования определяется как число раз, когда два документа цитируются вместе: она дает понятный количественный способ сгруппировать или связать цитируемые документы» [8, Р. 19]. Наш проект основан на идее использования этого феномена для изучения когнитивной структуры российской этнологии.

Данные

В качестве данных использован массив ссылок к статьям из российских журналов, дополненных ссылками из доступных нам сборников, за 2005-2009 гг. В выборку вошли этнологические журналы «Алгебра родства», «Антропологический форум», «Антропологический форум online», «Манифестация», «Материалы полевых исследований МАЭ РАН», «Полевые исследования Института этнологии и антропологии РАН», «Расы и народы», «Сборник МАЭ», «Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам», «Этнографическое обозрение», «Этнографическое обозрение online», «Этножурнал», «Studia Ethnologica», «Живая старина», «Традиционная культура»¹ и исторические и междисциплинарные журналы «Ab Imperio», «Археология, этнография и антропология Евразии», «Вестник археологии, антропологии и этнографии», «Вестник Московского университета. Сер. 8. История», «Вестник Пермского университета. Серия: История», «Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 2. История», «Вестник Томского государственного университета. История», «Исторические науки», «Диаспоры», «Журнал социологии и социальной антропологии», «Мир России», «Уральский исторический вестник», а также другие журналы, в названиях которых есть слова «вестник», «известия», «проблемы». База данных представляет собой прямоугольную матрицу в формате Excel, где столбцы представляют цитирующие статьи, а строки – названия процитированных в них работ. Базу можно получить у авторов данной статьи по личному запросу.

¹ Два последних журнала включены в выборку, так как РИНЦ помещает их в рубрику «03.61.00 Этнография и историческая антропология»

Методы

Мы используем три метода: дивизивный кластерный анализ, анализ социальных сетей и алгоритм плотных сетей Шилдта. Первый метод включает в себя серию шагов, на каждом из которых происходит деление данных на две части. В ходе анализа библиографических описаний работ, попадающих в кластеры на разных шагах деления, исследователь принимает решение о том, на каких из шагов полученные кластеры можно идентифицировать с той или иной исследовательской областью.

Второй метод построен на том, что социальных акторов (людей, организации, журнальные ссылки и т.д.) можно представить в виде узлов, а связи между ними в виде графов, соединяющих эти узлы. В таком виде эти объекты подвержены математической обработке с помощью разных алгоритмов. Протестировав на нашем массиве алгоритмы Ньюмена и ван-Донгена, мы пришли к выводу о предпочтительности для нас последнего алгоритма [4].

Метод Шилдта создан специально для анализа социотирований. Он напоминает дивизивный кластерный анализ, но имеет то преимущество, что исследователю не нужно задумываться на каком шаге остановить деление. После выполнения алгоритма исследователь получает готовые «плотные сети» процитированных работ [9].

Группирования процитированных работ, полученные благодаря трем описанным методам можно свести в таблицы, содержащие библиографическое описание работ и сведения о том, сколько раз они были процитированы. Исследователь, изучая эти описания, предварительно идентифицирует таблицу. Затем подсчитывается количество работ, попавших в нее, и количество цитирований этих работ. Таблицы, содержащие менее 5 работ и менее 50 цитирований данных работ, исключались из рассмотрения результатов кластерного анализа и анализа плотных сетей. В случае алгоритма ван-Донгена количество цитирований не подсчитывалось, поскольку алгоритм нами применялся в порядке тестирования. В ходе идентификации требуется постоянное обращение к справочным материалам. Во многих случаях приходится также обращаться к оглавлению или текстам процитированных работ.

Результаты и выводы

В ходе работы над проектом был проведен анализ работ, на которые сослались не менее четырех раз. Кластерный анализ дал нам 32 кластера, алгоритм Шилдта – 31 плотную сеть, а анализ социальных сетей – 21 группирование. Полученные результаты можно объединить в девять больших групп: 1) Восточнославянская этнография и фольклор; 2) Этнология Средней Азии и Казахстана и исламоведение; 3) Этнология Кавказа; 4) Этнология Сибири; 5) Этнографическая монголистика; 6) Этнографическая уралистика; 7) Доклассовые общества и домонотеистические формы религии; 8) Этничность, нации, национализм, этнонациональная политика; 9) Прочие этнографические группирования. В совокупности они образуют когнитивную структуру российской этнологии. В качестве примера приводим результат по двум группам (Табл. 1 и 2).

Из табл. 1 видно, что алгоритм ван-Донгена объединяет близкие по тематике цитируемые работы в более крупные группы, чем два остальных метода, между которыми также обнаруживаются заметные расхождения. Однако в табл. 2 резкого расхождения между методами не наблюдаются. Мы предполагаем, что это вызвано намного большим числом цитируемых работ в группе 1, чем в группе 6.

Таблица 1.

Когнитивная структура группы 1 «Восточнославянская этнология и фольклор»

Наименования исследовательских областей	Дивизивный кластерный анализ	Плотные сети Шилдта	Анализ социальных сетей (алгоритм ван-Донгена)
Восточнославянская этнология и фольклор	X	X	X
Духовная культура восточных славян		X	X
Русская мифология		X	
Русские народные представления о природе	X	X	
Восточнославянские заговоры (семиотическая линия)		X	
Восточнославянские заговоры (типологическая линия)		X	
Поэтические формы русского устного народного творчества		X	
Русское устное народное творчество	X		
Сакральное в восточнославянской этнологии и фольклоре	X		
Русская свадебная обрядность	X		
Теория фольклора	X		
Русская народная сказка	X		
Семиотика фольклора	X		
Русский героический эпос	X		
Восточнославянский эпос	X	X	

Примечание. Выявленные исследовательские области обозначены значками в соответствующих ячейках таблицы.

Таблица 2. Когнитивная структура группы 6 «Этнографическая уралистика»

Наименования исследовательских областей	Дивизивный кластерный анализ	Плотные сети Шилдта	Анализ социальных сетей (алгоритм ван-Донгена)
Этнология народов уральской языковой семьи или Этнология Западной Сибири	X	X	X
Этнология удмуртов	X	X	X
Этнология обских угров	X	X	
Этнология самодийцев		X	X

Примечание. Выявленные исследовательские области обозначены значками в соответствующих ячейках таблицы.

Другим важным итогом является выявление расхождений со схемой Соколовского, которая не учитывает корреляцию между лингво-географическим характером классификаций этнических общностей и этнографическими субдисциплинами.

В дальнейшем мы планируем проверить эти выводы на всем массиве наших данных, включая работы, процитированные только один раз.

Литература

1. Зельнов И., Крюков М.В. Введение // Этнография и смежные дисциплины. Этнографические субдисциплины. Школы и направления. Методы. М., 1988. С. 5-20.
2. Итс Р.Ф. Введение в этнографию. Л., 1974. 140 с.
3. Маршакова И. В. Система связей между документами, построенная на основе ссылок (по указателю «Science Citation Index») // Научно-техническая информация. Сер. 2. Информационные процессы и системы: ежемесячный научно-технический сборник. 1973. № 6. С. 3–8.7
4. Сафонова М.А., Винер Б.Е. Сетевой анализ социцированных этнологических публикаций в российских периодических изданиях: предварительные результаты // Социология 4М. 2013, №36. С. 140-176.
5. Соколовский С.В. Российская этнография в конце XX в. (библиометрическое исследование) // Этнографическое обозрение. 2003. № 1. С. 3–53.
6. Умтли Р. Когнитивная и социальная институционализация научных специальностей и областей исследования // Научная деятельность: структура и институты. М., 1980. С. 218–256.
7. Small H. Co-citation in the scientific literature: a new measure of the relationship between two documents // Journal of the American Society for Information Science. 1973. Vol. 24, N 4. P. 256–269.6
8. Small H., Griffith B. C. The structure of scientific literatures I: Identifying and graphing specialties // Science Studies. 1974. Vol. 4, N 1. P. 17–40.8
9. Schildt H.A., Mattson J.T. A dense network sub-grouping algorithm for co-citation analysis and its implementation in the software tool Sitkis // Scientometrics. 2006. Vol. 67. No 1. P. 143–163.

IV. УСТНАЯ ИСТОРИЯ

Е. С. Субботина

УСТНАЯ ИСТОРИЯ КАК МЕТОД СОХРАНЕНИЯ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ О СОВЕТСКОМ ПРОШЛОМ*

Развитие концепций исторической памяти и устной истории происходили практически одновременно, интерес к этим направлениям возрос в XX в. На наш взгляд, эти понятия тесно соприкасаются друг с другом, создавая базу для появления новых научных работ.

С точки зрения исследователей М. Хальбвакса, П. Нора и Л. Нитхаммера, историческая память — это мысли о прошлом (о событиях, явлениях, процессах) как отдельного индивида (индивидуальная память — исследования Л. Нитхаммера), так и социальной группы или целого общества (коллективная память — исследования М. Хальбвакса и П. Нора). В то же время одному конкретному человеку свойственны два типа памяти. В том случае, когда его воспоминания ограничиваются пространством его «я» и окружавшей его личной жизни, мы имеем дело с индивидуальной памятью. Когда же человек поддерживает «безличные воспоминания» и мыслит себя частью определенной социальной группы, речь уже идет о памяти коллективной или социальной.

Не менее разнообразные трактовки существуют в понимании устной истории, так как долгое время, в связи с множеством неразработанных теоретических вопросов (разнообразных трактовок, определений, концепций), это понятие оставалось неопределенным. Однако для нас наиболее близким остается определение, данное Аланом Невисом, который рассматривал устную историю как сбор и изучение воспоминаний участников исторических событий, изложенных в словесной форме [4, с. 15]. Это определение может быть дополнено словами Сигурда Шмидта, который считает, что «мы должны учитывать не любую историческую речь, а лишь зафиксированные специалистами на магнитную пленку (диктофон) исторические свидетельства с целью получения и сохранения исторической информации» [6, с. 106].

* Статья подготовлена в рамках реализации проекта «Историческая память жителей Пермского края о советском прошлом»

Главный метод, с помощью которого мы можем сохранять историческую память — это интервью с участниками исторических событий. Этот исследовательский путь имеет ряд особенностей, которые необходимо учитывать при проведении исследований. Прежде всего, это получение в результате интервьюирования материала с высокой степенью субъективности. В ходе беседы рассказчик «творит» свою историю, наполняет ее новыми смыслами, моделирует в соответствии со своим мировосприятием, политическими и культурными установками, особенностями своей биографии и социальной роли, психологическим настроем и психическим состоянием. Но это все вовсе не означает, что он повествует о какой-то иной истории, история любого человека вписывается и окружается историей государства, мировой историей.

Исследования в г. Перми вносят весомый вклад в развитие устной истории. Рассмотрим кратко виды их деятельности и направления.

В Пермском государственном институте культуры реализуется проект «*Историческая память пермяков*» ПГИК. Руководитель проекта: О. Л. Лейбович, д. и. н., профессор кафедры культурологии ПГИК. Основной вектор исследования — память жителей г. Перми о «последнем» этапе советского прошлого, эпохе Л. И. Брежнева. Участники проекта путем проведения фиксированного интервью (записи беседы и ее расшифровки), изучением коллективной памяти и реконструкции прошлого по документам (протоколам партийных заседаний, официальной переписки, местной и центральной прессы, беллетристики) стремятся понять «социальные рамки памяти». То есть, то, что люди помнят и хотят рассказать, и то, что они стремятся забыть [3, с. 71].

Не меньшее значение имеют исследования *центра устной истории и визуальной антропологии Пермского гуманитарно-педагогического университета*. Внимание сотрудников Центра обращено на события XX века как «века памяти». В настоящее время в Центре осуществляется реализация проектов «Мусульмане в Пермском крае» (репрессированные мусульмане рассказывают о вере, традициях и повседневной жизни) и «Блокадники Ленинграда в Пермском крае». Стараниями преподавателей Г. Д. Селяниновой, Т. А. Гаузовой и Л. М. Андреевой создаются сборники воспоминаний участников исторических событий. Уже изданы сборники «Дорогами войны» (о ветеранах, героях 1941–1945 гг.), «Мусульмане Прикамья о вере, традициях и повседневной жизни», находится в печати сборник «Повседневная жизнь в эпоху сталинизма».

Центр устной истории активно сотрудничает с общественной организацией «Пермский мемориал». Студенты, преподаватели, сотрудники ПГПУ и активисты «Мемориала», участвуя в совместных экспедициях, создают живую историю Пермского края.

Один из наиболее продуктивных и долгосрочных проектов Общественной организации «Пермский мемориал» — проект «*По рекам памяти*». Руководители проекта Р. Латыпов и Р. Фатхутдинов.

Данный проект реализуется с мая 2000 г. и является одним из направлений волонтерской программы Молодежного «Мемориала». Основная деятельность участников проекта — *поисковая и исследовательская работа по изучению истории политических репрессий в Прикамье* в советский период, установка мемориальных знаков, увековечивание памяти о жертвах репрессивной политики.

В 2013 г. мне, как представителю центра устной истории, удалось принять участие в полевой экспедиции «Молодежного мемориала» в Коми-Пермяцкий автономный округ. В процессе работы было выявлено, что Коми округ славен не только своими ветеранами-героями Великой Отечественной войны и тыла, но и наличием многочисленных категорий репрессированных (спецпоселенцев, трудармейцев, интернированных и пр.). Нам удалось записать несколько интервью у российских немцев, родители которых были мобилизованы в трудармию.

В целом большую часть воспоминаний составляли трагические, грустные моменты: выселение, тяжелый переезд, каторжный труд, разлука, потеря родственных связей. Десять из десяти опрошенных во время майской экспедиции рассказывали о несбывшейся мечте вернуться в родные края: даже после войны им было запрещено возвращаться на прежнее место проживания. Только в 60-х гг., после реабилитации, многие ездили в АССР немцев Поволжья, но у родных их сердцу домов были уже новые хозяева. Самым ярким моментом, который запомнился детям репрессированных, был день реабилитации: вспоминают, какими радостными были родители, как при остром дефиците и экономии в этот день родители накрыли праздничный стол и купили детям много сладостей.

Как мы уже упоминали, различают индивидуальную и коллективную память. Респонденты, рассказывая о своей жизни, показывают индивидуальную память, но в то же время, раскрывая свое видение политических и экономических проблем в СССР, они порой мыслят стереотипно и поддерживают коллективную память.

Опрашиваемые нами жители Пермского края очень позитивно относились к деятельности исследователей, отмечая, что при современной ситуации в России можно открыто говорить и писать правду о том, что пережили люди в советское время.

На наш взгляд, одной из особенностей современных исследований по устной истории и повседневности является то, что эти работы, как справедливо замечает П. Нора, рождают историю «тех, кто не имел права на историю» [1, с. 206].

Таким образом, посредством устной истории ученые не только создают новые исследования и транслируют историческую информацию в массы, но и сохраняют историческую память людей о событиях прошлого. Тот материал, который получают исследователи во время полевых экспедиций, сбора интервью в городе Перми, в пределах университета, обладает исторической ценностью не только для них, но и для близких родственников и знакомых опрашиваемых. К сотрудникам «Пермского мемориала» часто обращаются с просьбами выслать аудио и видеозаписи, особенно при кончине

респондента, на долгую память. В этот момент вспоминаются слова М. Хальбвакса о том, что «наряду с письменно зафиксированной историей существует живая история, которая продолжается, или возобновляется через годы» [5, с. 15].

Литература

1. *Нора П.* Всемирное торжество памяти // Неприкосновенный запас. №3–4 (40–41). 2005. С. 206.
2. *Орлов И. Б.* Советская повседневность: Исторический и социологический аспекты становления. М.: Изд. Дом Гос. ун-та. Высшей школы экономики, 2010. 317с.
3. По-пермски глядя. Пермь глазами ученых. Альманах гуманитарных исследований / Под ред. О. В. Лысенко, Е. Г. Трегубовой. Пермь: ПГГПУ, 2013. 385с.
4. *Томпсон П.* Голос прошлого. Устная история / Пер. с англ. М., 2003. С. 15.
5. *Хальбвакс М.* Коллективная и историческая память // Неприкосновенный запас. № 2–3 (40–41). 2005. С. 15.
6. *Шмидт С. О.* «Устная история» в системе источниковедения исторических знаний // Шмидт С. О. Путь историка. Избранные труды по источниковедению и историографии. М., 1997. С. 106.

**УСТНЫЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ
ПРИ ИЗУЧЕНИИ СОВЕТСКОГО ПРОШЛОГО
(ПО МАТЕРИАЛАМ ПЕРМСКОГО КРАЯ)***

Центр устной истории ПГГПУ, созданный в июне 2005 г., целенаправленно записывает интервью, направленные на изучение меж- и внутриконфессиональных проблем истории Прикамья в советский период. Много вопросов интервьюеры задавали о сохранении религиозных традиций представителями различных конфессий.

Данная деятельность была начата со сбора воспоминаний представителей мусульманской конфессии. Собранные воспоминания содержат информацию о событиях, раскрывающих трагическую историю Ислама в Прикамье в XX в.

В 2012 г. был издан сборник интервью, который содержит воспоминания о сохранении традиционных ценностей мусульманской уммы в Пермском крае в советский период. Воспоминания дают сведения о том, что уже в 1920-е гг. начались репрессии властей против религиозных организаций, что вполне объяснимо, поскольку они оставались островком инакомыслия в государстве, где власти стремились к идеологическому монизму. В Прикамье мощная волна репрессий против мусульманских священнослужителей прокатилась в конце 1920-х гг., затем в 1937–38 гг. и в 1948 г., когда были арестованы и приговорены к расстрелу наиболее образованные представители татаро-башкирского населения, проживавшего в Перми и в татарских деревнях близ Перми, а также компактно на юге области, в Бардымском, Щучье-Озерском, Кунгурском, Уинском и других районах.

Как рассказала Валеева Фазиля, когда в 1929–1930-х гг. начался процесс закрытия мечетей, ее отец Мугин Мурасов, получивший хорошее религиозное образование и преподававший в мечети, легко освоил обязанности бухгалтера и стал главным бухгалтером в системе нефтеснаба («организации «Нефтетара») в г. Перми. Но на рабочем месте в советском учреждении невозможно было совершать пятикратный намаз. И в обеденное время, каждый день для дневной молитвы — Иля-намаза — он шел к своим родственникам, проживавшим поблизости. В семье нередким явлением были споры на литературные темы, и с друзьями Мугин Мурасов «спорил о романе Толстого “Война и мир”» [1, с. 21].

* Статья подготовлена в рамках реализации проекта «Историческая память жителей Пермского края о советском прошлом».

Валеева Фазиля сообщает также, что власти использовали разнообразные средства для борьбы с религиозным влиянием. Она рассказала, что в 1929 г. начались репрессии против священнослужителей, а в 1931 г. наложили большой штраф на ее деда — Муллаахмата Бактикова за то, что он имел духовное звание. В поселке Юг состоялся суд из-за невыплаченного штрафа, и дед был выслан за пределы области в Семипалатинск. Он уехал туда и жил там при мечети, вернулся оттуда в 1955 г. и в Кояновской мечети читал молитвы [1, с. 21–22].

В период большого террора пострадали священнослужители многих мечетей Пермского края, в том числе Пермской Соборной и Кояновской. Валеева Фазиля рассказала, что в одну ночь арестовали Халитова Афлятуна — главного муллу Пермской Соборной мечети, забрав все его фотографии, и еще 7 человек в Кояново [1, с. 23].

В то же время вспомнили и о дяде Валеевой Фазили — Бактикове Зуфаре — сыне высланного в Семипалатинск Муллаахмата Бактикова, он в ту ночь остался у своей сестры ночевать — и его забрали оттуда. Ему родные носили передачи в одну из пермских тюрем, а в 1944 г. сказали, что он умер в тюрьме, подробностей семье при этом не сообщалось. Лишь потом удалось узнать, что Бактиков Зуфар был увезен в Свердловск и там расстрелян [1, с. 23].

Об арестах в Кояново Бактиков Асхат вспоминал, что были арестованы Тайсин Муллазян, Апкин Габтулхай, Мурсалимов Габтулхай, Апкин Габдулгазиз, Мингалиев Габдрахман, Бактиков Зуфар: «Их всех взяли 11 сентября, обвинили как представителей религиозной группы и расстреляли 20 сентября 1937 г. в 24.00. Например, Мингалиев Габдрахман в городе жил, работал шофером в военторге. Из них муллой был только Тайсин Муллазян, а арестовали их вместе, потому что постоянно вместе в мечеть ходили и молились. Кроме того, была арестована еще одна группа, которую обвинили как повстанческую группу — там более 15 человек их... Среди них были Бактиков Гариф, Бактиков Галим, Имайкин Гафур, Беляев Шадик. По 10 лет отсидели они, некоторые вернулись» [1, с. 13].

Бактиков Асхат в своих воспоминаниях утверждал, что мечеть в Кояново не работала с 1928 по 1948 гг.: «Там ведь скот пасли. В летнее время, в жаркие дни там овцы стадами лежали, а зимой от холода прятались. Все двери открыты, окна разбитые, бесхозная была мечеть. В осеннее время, правда, в военные годы, собиралась молодежь там, веселились по-своему маленько... А в основном просто пустая стояла. Башню снесли в 1936 г., ее спилили, деревянная была башня. У нас вторая мечеть еще была. Она тоже не работала. Ее потом, после войны снесли, куда-то увезли. А она еще старше была» [1, с. 9].

Накануне войны в Молотовской области не осталось действующих мечетей, поскольку были закрыты все сельские мечети, а в Перми перестала функционировать как культовое учреждение Пермская Соборная мечеть.

Обращения мусульман в государственные учреждения оставались безрезультатными. Так, жители села Кояново в 1940 г. сделали попытку вернуть мечеть, написав письмо лично Сталину. В фондах ГАПО это письмо сохранилось и остается любопытным свидетельством эпохи, в которой использовалась верующими характерная для эпохи фразеология: «Уважаемый Иосиф Виссарионович! В тот момент, когда проводится в жизнь новая конституция Союза ССР, некоторые местные работники грубо нарушают эту конституцию, в частности статьи 124 и 125... Сейчас наш молитвенный месяц, в котором мы должны собираться ежедневно для молитвы в мечеть. Но ввиду закрытия мечети мы вынуждены молиться только дома. Этот факт для врагов народа является орудием агитации» [3, л. 2]. Но дело завершилось тем, что мечеть не только не была возвращена, но и само религиозное общество было распущено решением Пермского облисполкома от 16 мая 1940 г. [3, л. 17].

Вспоминают мусульмане также и о том, как закрывали мечети в различных населенных пунктах края. Макашова Фарид (1940 г. р., интервью с Ф. Макашовой хранится в архиве Центра устной истории ПГГПУ) рассказала: «Мечети снесли, а минареты были срезаны. Мужчина, который срезал минарет, упал с него и, в конечном счете, остался без ног. Когда мечеть закрыли, мулла ходил по домам, чтобы проводить богослужения. Один мулла воспитывал нас всех, а в деревне было 500 домов. И народ жил дружно, делились последним». О том, как ломали мечети и сшибали минареты, а в освободившемся здании расположили клуб, рассказал Гимаев Нургата (1929 г. р.)

Бактиков Асхат (1926 г. р.) сообщает: «Жители Кояново общались с жителями деревень Казаево, Башкултаево, Янычей. До революции в Башкултаево была мечеть, в Янычах тоже, а в войну они уже не работали».

Макашова Фарид (1940 г. р.) рассказала: «О том, что я верю в Бога, никто не знал, поэтому приняли в комсомол, а дома я с мамой читала намаз. Отец знал много в области религии, верили украдкой, потому что власти запрещали» [2].

Бактиков Асхат (1926 г. р.) также вспоминал: «Мусульманские праздники отмечать запрещали ведь. Родители между собой, втихаря, конечно, справляли, пятницу соблюдали, и большие праздники отмечали» [1, с. 10].

Хайруллина Мухлиса (1936 г. р.) отмечала, как в семье сохранялись религиозные традиции даже в то время, когда не разрешалось молиться. Она вспоминала: «Втихаря держали свою веру, не было мулл, мама ходила обмывала умерших женщин, помогла похоронить 200 человек» [2].

В устных воспоминаниях содержатся сведения о состоянии мусульманского образования в XX в.

Мусульмане, понимая, что именно через систему образования сохраняются и развиваются религиозные традиции, старались дать своим детям религиозные знания, которые транслировались, прежде всего, в семьях.

Кроме того, они заботились об учебных заведениях. Следует отметить, что до революции уровень образованности среди мусульман был достаточно высоким, если сравнивать с последующим советским периодом. Утверждавшееся советское атеистическое государство разрушило систему мусульманского образования, что привело не только к разрушению религиозных традиций, но и к падению уровня элементарной грамотности людей.

Из воспоминаний, собранных в Пермском крае, мы узнаем, что религиозные учебные заведения существовали до революции в различных селениях южных районов современного Пермского края. Медресе деревень Султанай, Танып были крупнейшими в дореволюционное время и привлекали шакирдов из различных мест, в том числе из Башкортостана.

Следует отметить, что мусульманское образование было распространено и среди женщин. Хайруллина Мухлиса (1936 г. р.) рассказала, что «сестра научилась читать Коран от матери» [2]. Валеева Фазиля (1930 г. р.) утверждает: «И женщины учились в медресе. Мама, будучи образованной женщиной, учительствовала в Березовском районе на реке Шаква» [1, с. 21].

Несмотря на ликвидацию религиозных школ, а позднее и светских национальных учебных заведений, родители передавали традиции своим детям личным примером. Во многих воспоминаниях указывается, что родители научили говорить «Бисмилла», читать намаз, соблюдать пост (ураза) и религиозные праздники, употреблять дозволенную пищу (халаль), выполнять обряды имянаречения и погребения в соответствии с традициями.

Как правило, рассказчики вспоминают, как молились их родители и учили их этому. О том, как отец учил молиться, рассказали многие респонденты. Валеева Фазиля вспоминала: «Папа нас учил дома, рассказывал про мусульманских Пророков. С нами занимался в основном папа — до войны и приемная бабушка» [1, с. 26].

Хайруллина Мухлиса (1936 г. р.) рассказала: «У меня дедушка по матери знал Коран наизусть — еще с дореволюционных времен. Отец отца работал до революции в мечети, а после революции они уехали жить в Пермь, не дожидаясь расправы. Держали религию, Ислам — это священная вещь» [2].

Центр устной истории и визуальной антропологии собирает воспоминания о сохранении религиозных традиций также и представителями других конфессий.

Усилия власти были направлены на искоренение религии в любом ее проявлении, вне зависимости от конфессиональной принадлежности верующих. «Раньше нельзя было крестить: партия, правительство не разрешали там», — вспоминает Н. В. Казанцева [2]. К. И. Зверева рассказывает, что «церкви были разрушены» [2]. Детские воспоминания З. А. Шестаковой также сохранили информацию о разрушенной церкви: «А в детдоме у нас была церковь, она была разломана, даже крыши не было, просто земляной потолок был» [2]. А. А. Мерзлякова объясняет, как разрушение церкви отлу-

чало людей от религии: «У нас в деревне была своя церковь. Вот в таком небольшом... небольшие еще были подростки, несколько раз ходили в эту церковь, а потом ее сломали и все. Некогда, некуда стало посещать. Далеко надо ехать, надо время» [2].

Н. Н. Гилёва помнит, как церкви были превращены в амбары и склады, использовались в утилитарных целях: «Тогда веры не было, не было. Церкву прикрыли. Эту вот прикрывали церкву-то ведь. Там, в ей, голубинка была, хлеб примали. Не было церквы... Свои-то иконы были. Мама так-то веровала. Свои-то были иконы. [Дедушка] ... книги он божественные читал. Он в Бога веровал. Вот какой праздник... Он уже не работает, никак работу не робит» [2].

Однако люди хранили в своих домах иконы, соблюдали религиозные праздники: «Запомнилась Пасха. Наступает весна, много радости было, красили яйца. Вся деревня ждала этот праздник», — рассказывает Т. П. Мельникова [2]. Сохранялись и христианские традиции благодаря праздничным обрядам, и языческие. А. И. Щинова вспоминает: «Из церковных праздников отмечали Троицу, Пасху. На Пасху все время яйца красили, ну и Рождество и Крещение тоже праздновали. Также как и сейчас празднуют такие старинные праздники, так и тогда. В Троицу березку ходили наряжали, на перекрестке четырех деревень мы собирались и под баян танцевали и пели. Как в старину все делали» [2].

Проявлялись в повседневной жизни и народные представления: «Вот в колдовство не верят, а колдовство это было. Завидовали, очень хорошая корова была, черная. Давала по ведру, и молоко было 6 % жирности. И кто-то ее испортил, порчу навели. И они ее закололи, так жалко было корову», — вспоминает О. Т. Гусева [2].

Соблюдать религиозные обряды было небезопасно: «Мы венчались. В Телёс ходили. Он еще был, как раньше были эти... Он тоже в партии был. Его выбросили из партии-то. Узнали, что венчался. Мы ночью ходили. Воровски ходили, а все равно узнали. Пешком в Телес ходили. Его выключили», — рассказывает В. К. Рязанова [2].

Но кто-то в результате остался атеистом, сохраняя при этом уважение к тем, кто обладал религиозностью: «А мы так уже выросли: ни веры, ни его, ни уважения к Богу», — рассуждает Б. П. Балашенко [2].

Были в семьях и драматические разломы. О подобной ситуации рассказывает В. А. Ложкин: «Дед мой был служитель церкви в Карагае, когда большевики взяли власть, он бежал. Не потому, что притесняли, а потому, что, видимо, наворовал много. Значит, с моим отцом у него отношения были никакие, он служил в церкви, а отец ходил в то время с матерью побирался. Он бежал из Карагая, а отец в отместку за то, как ему жилось в царское время, а отец 12 года рождения, в отместку он решил вступить в комсомол, он был первым комсомольцем Карагайского района. И когда прошел клич бомбить церкви, он был первым, кто бомбил эти церкви. Но по рассказам, дед был прилично богат, они оставили много добра, но это все потом конфисковали, конечно» [2].

Во время войны произошло усиление религиозности: «Просто папка с фронта пришел, Бог, говорит, есть, я, говорит, верю, что Бог есть. Идет молодежь в бой, говорит, идут... Ну, там ругаются... Посмотришь, бой прошел, и как косой скосило, мало пришло совсем, вернулось с поля боя, а меня Бог спас ведь. Прострелили меня, это точно где-то меня снайпер записал, но, однако, я спасся. Прошел всю войну, от и до», — рассказывает о своем отце П. Т. Верещагина [2].

Проводившаяся в течение десятилетий антирелигиозная политика разрушительно воздействовала на духовность общества, ломая систему традиционных воззрений, расшатала и нравственные ценности. Благодаря записанным воспоминаниям, перед нами встает картина противостояния государства, запрещавшего молиться, думать о Боге, и общества, сохранявшего свою духовность и культуру вопреки государственной политике. Бесценными для восстановления картины борьбы, очень часто безмолвной, за сохранение своих традиций, самоидентификации в сложнейших условиях господства тоталитарного атеистического государства, являются устные воспоминания.

Источники и литература

1. Мусульмане Пермского края о вере, традициях и повседневной жизни. Воспоминания о сохранении религиозных традиций и стратегиях выживания в условиях советского государства: Сб. интервью / Сост. Т. А. Гаузова, Г. Д. Селянинова. Вып. 1. Пермь, 2012. 215 с.

2. Архив Центра устной истории и визуальной антропологии Пермского государственного гуманитарно-педагогического университета.
3. ГАПК. Ф. Р-1204. Оп. 3. Д. 255.

В. П. Клюева

ВЕРУЮЩИЕ СОВЕТСКОГО ВРЕМЕНИ: ЧАСТНЫЕ ВОСПОМИНАНИЯ И КОНСТРУИРОВАНИЕ ОФИЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

Сюжеты о жизни/выживании религиозных общин в советское время пользуются большой популярностью как у историков, так и у современных верующих. Для воссоздания прошлого исследователи обращаются к разным источникам. Для многих историков наиболее достоверными являются данные, сохранившиеся в результате деятельности госорганов (различные отчеты КГБ и уполномоченных по делам религий), тогда как другие исследователи предпочитают обращаться к воспоминаниям/свидетельствам непосредственных участников событий. Официальные данные позволяют изучить внешнюю сторону религиозной жизни, а воспоминания показывают, как фактически выстраивались коммуникации между атеистическим (нерелигиозным) обществом и людьми с религиозным мировоззрением; какой была советская повседневность верующих.

Воспоминания верующих содержат несколько обязательных элементов. Всегда присутствует информация о конверсии — религиозном обращении (почти всегда воспоминания начинаются со слов «Я уверовал *тогда-то*», или «Мои родители были верующими» [см. об этом подробнее: 4, с. 35–41], выстраивании религиозной карьеры и взаимодействии со светским окружением (соседями, учителями, коллегами, милицией, уполномоченными по делам религиозных культов и др.). Также в воспоминаниях нередко какой-то факт сопровождается выводом, связанным с участием бога в их жизни. Например, после рассказа о том, что милиционер регулярно предупреждал верующих о готовящихся облавах и обысках, делается вывод: «воистину у Господа повсюду есть свои люди» [3, с. 222]. Нерелигиозный читатель/слушатель может воспринимать это как косвенную евангелизацию, но нужно учитывать, что для верующих — это естественное течение рассказа, когда любое ключевое событие в жизни объясняется божественным «вождением».

В религиозной среде воспоминания, рассказанные очевидцами и услышанные/принятые младшим поколением верующих, позволяют последним ощутить свою причастность к сообществу. Таким образом, воспоминания (наряду с совместным исповеданием веры) консолидируют религиозную общину. Более того, верующие выстраивают некое *свое* прошлое, которое влияет на их сегодняшнее поведение. Стержнеобразующим для

конструирования такого прошлого являются рассказы о «стойкости в вере» и разнообразных трудностях/притеснениях/гонениях советских времен. Такие сюжеты присутствуют у верующих разных конфессий. Особенно заметны они у протестантов. В советское время и позднее их воспринимали сектантами, поэтому протестанты ощущали себя в оппозиции не только к антирелигиозному государству, но и к обществу. «Ярлык сектанта в то время был одним из самых страшных и отталкивающих в советской среде» [3, с. 366]. В нашем распоряжении есть как опубликованные, так и неопубликованные воспоминания баптистов и пятидесятников. Воспоминания были собраны по проекту «Сохранившееся меньшинство: советские верующие в 60–80-е годы XX в.». Интервью проводились с протестантами (пятидесятниками и баптистами), в советское время жившими в Петропавловске (Казахская ССР), Краматорске (Украинская ССР), Тюмени, Ишиме и Ялуторовске, (Тюменская область, РСФСР). Интервью были неформализованными, информанты сами выбирали фокус рассказа о своей жизни — жизни верующего человека в советский период. Авторами опубликованных воспоминаний выступают религиозные активисты, чья жизнь была связана с публичным проявлением религиозной активности, что шло вразрез с государственной идеологией, поэтому их повседневность представляется как постоянная борьба с режимом. Более того, именно опубликованные воспоминания конструируют общепринятую (официальную) версию жизни религиозного сообщества в советские годы. Неопубликованные интервью не носят столь драматический характер. Их особенность заключается в другом — они говорят о жизни «маленького человека», который принял сознательное решение отличаться от большинства населения. Большинство из них не подвергалось репрессиям, а в ответ на давление со стороны государства они замыкались внутри религиозной общины.

Описание гонений (аресты, допросы, суды, поведение в лагерях и тюрьмах и отношение других заключенных) в большинстве воспоминаний похожи. Разумеется, различаются имена, места, даты, но главная линия — вера в бога помогла выстоять, не изменить своим взглядам — остается неизменной. Более интересным представляется описание советской действительности, в которой приходилось жить людям с религиозным мировоззрением. Это интересно тем, что верующие, поддерживая/сохраняя религиозность (в различных ее формах), в действительности не находились в жесткой оппозиции советскому государству. Они были частью общества и воспроизводили советскую модель поведения: язык, нормы и практики коммуникации, одежду и др. При необходимости писали письма в органы власти. Более того, в спорных вопросах прибегали к авторитету советских вождей. Так, петропавловский пресвитер нашел неопровержимый аргумент в споре с парторгом: «Я прочитал у Ленина, что законы, ущемляющие религию, могли существовать только в капиталистическом обществе. Принес этот томик директору, который был еще и парторгом, и спросил: а в каком обществе сейчас мы живем, ведь нас /пятидесятников/ тоже ущемляют?» (Вл. Д., Петропавловск, август 2013). Он же после суда над пятидесятниками в 1983 г. написал письмо в Совет по делам религий

при Совете министров СССР, где обвинил местную власть в нарушении прав человека и Конституции СССР. В другом случае, пятидесятники в ответ на газетную статью отказались участвовать в выборах: «Приходят переписчики, я говорю: “Мы голосовать не будем”. А в то время не голосовать невозможно было. Как? Почему? Я говорю: “Ну, вот такую клевету написали, и мы обращались к власти, и они никаких мер не предпринимали, а зачем нам такая власть?”» (Вл. Г., Тюмень, май 2008).

То, что в антирелигиозных книгах преподносилось как закрытость «сектантов» от общества («Они /верующие/ действительно стремятся к определенной самоизоляции, замыкаясь в кругу узких интересов своей общины» [2, с. 83]), правозащитниками воспринималось как отторжение их обществом: «пятидесятническая молодежь обречена на замкнутость не религиозным запретом, а предрассудками окружающих» [1, с. 154]. В качестве примеров замкнутости принято называть отказы от вступления в пионеры и комсомол, службы в армии, светских развлечений (театра, кино, телевизора), празднования гражданских праздников; и ограничение общения с неверующими только религиозными темами.

Тогда как сами верующие, описывая свою жизнь, не упоминают о замкнутости или самоизоляции. Например, то, что воспринималось советской общественностью как ущемлением прав детей на «счастливое» детство, имеет свое объяснение, которое находится не только в теологическом поле. Так, отказ от вступления в пионеры объясняется не только запретом на принесение клятв («А Я говорю вам: не клянитесь вовсе» (Мф. 5:34)), но и тем, что реальный образ жизни советских пионеров был далек от идеального. Более того, несмотря на сложившийся стереотип, многие дети верующих были октябрятами и пионерами, хотя в комсомол уже не вступали. «Октябренок я был, пионером был. Ну, <...> в зарегистрированных церквях это воспринималось нормально, но комсомольцем не был» (С. К., Краматорск, 2012). Кроме того, участие в пионерской организации в 70–80-е гг. уже воспринималось как формальность: «Меня приняли в пионеры, но я это не воспринимал. Меня приняли из-за того, что только /всех принимали/... И меня до кучи. А я, по-моему, недолго и был в пионерах» (В. Р., Ишим, 2007); «Пионером был, да. Ну, так просто нацепили галстук» (Ст. К., Тюмень, 2007). Вступление в комсомол было более осознанным шагом, потому-то среди верующих почти не было комсомольцев. «В комсомол я не вступал уже осознанно, хотя меня приглашали, тянули туда — я был практически отличником, здоровым парнем и преуспевающим, и лучше учился в классе. Но я сказал (пятьдесят четвертая статья была, в которой написано, что должен быть атеистом комсомолец), я сказал, что атеистов уберете отсюда, и я с удовольствием буду комсомольцем» (С. К., Краматорск, 2012).

Комсомольцы и пионеры 70–80-х гг. сами понимали формальность поголовного членства. Однако все равно пытались разными способами уговорить/заставить «отказника» присоединиться к организации. Одна из тюменских баптисток в 1981 г. не стала писать заявление о вступлении в комсомол: «Меня закрыли в классе, отобрали портфель

с учебниками, сказали: “Не напишешь заявление — не выйдешь, не отдадим учебники”. <...> И самое, ну, наверно, смешное в этой ситуации, но не очень странное, потому что они просто, понимаю, они не знали что делать. Меня вызывали на комитет комсомола. Я говорю: “Я туда не пойду, потому что я отношения не имею, вы можете вызвать человека, который комсомолец. А если я не комсомолка, что я должна делать на комитете комсомола?”» (Г. Г., Тюмень, 2010).

Следующий выбор, вставший перед верующими юношами, касался службы в армии. Проблема заключалась не в самой военной службе, а в необходимости принимать присягу (отказывались от присяги по той же причине, по какой отказывались и вступать в пионеры — чтобы не приносить клятву) и брать в руки оружие. За несколько десятилетий была выработана определенная практика решения этой проблемы. Если еще в 50–60-е гг. молодые верующие наотрез отказывались идти служить и их за это судили, то позднее стали поступать по-другому. После призыва верующий заявлял об отказе принимать присягу, и его отправляли, чаще всего, в стройбат. Отношение в армии к верующему сослуживцу могло быть диаметрально противоположным от лояльного до невыносимо тяжелого. Подтверждением стойкости для верующих солдат был военный билет, в котором указывалось: «от принятия присяги отказался». «Меня уговаривали: ты даже на плац не выйдешь, просто распишись, что присягу принял. А я сказал, если вы мне поставите штамп, я билет порву. Им пришлось уступить» (В. Д., Петропавловск, 2013). Хотя встречаются рассказы о принятии присяги, но без оружия: «Принимал, но оружие в руки не брал. Подпись пришлось ставить, нас там, наверно, человек 50 таких набралось» (Ст. К., Тюмень, 2007).

Разумеется, все равно верующие ощущали свою обособленность/чуждость остальному населению. При этом чуждость была двухуровневой. Не только потому, что верующие, но и потому, что сектанты. «Когда после меня сестра моя родная уверовала, и муж ее сказал: лучше б ты пила, блудила, вела развратную жизнь, а как это так ты уверовала в бога? <...> Но если он — истинно православный — начинает все соблюдать, конечно, и такие были, это не настолько против них велась борьба, потому что все-таки и храмы были, а вот остальным было тяжело» (В. Г., Петропавловск, 2007). «Они говорят: вот своего Бога променяла на какого-то. А я говорю: а что у каждого свой Бог? Бог один для всех. Они говорят: вот своего Бога променяла и едешь. А я говорю: а вы ни своего не знаете, ни моего, хоть бы какого-нибудь знали, а то никакого не знаете» (П. Н., Ишим, 2007); «Муж сказал: в чужую веру ушла» (Сф. К., Заводоуковск, 2007). Подобное отношение к протестантам сохранилось до сих пор. Теперь верующие не подвергаются уничтожению со стороны общества, но исповедующие «нетрадиционную» религию по-прежнему вызывают недоверие.

Однако нельзя согласиться с мнением правозащитников, что «пятидесятники обычно занимают самые низкооплачиваемые и незавидные должности <...> и все-таки часто подвергаются увольнению по требованию партийного начальства, блюдущего

“идеологическую монолитность” коллектива» [1, с. 153]. Возможно, так было в центре страны. На периферии, в Казахстане, Сибири, — наоборот, начальники предпочитали работать с сектантами, т. к. они выгодно отличались от пьющих работников. Об этом вспоминали сами верующие: «Начальник один говорил: ты еще найди из своих-то, т. е. сами начальники относились благосклонно» (В. Г., Петропавловск, 2007).

Можно утверждать, что в религиозной среде существует два вида воспоминаний — официальные (опубликованные, поэтому к ним имеют доступ конфессиональные и светские исследователи) и частные (которые проговариваются внутри общины и не получают распространения за ее пределами). В настоящее время востребованными являются официальные воспоминания с рассказами о перенесенных тяготах и гонениях. Более того, для поколения постсоветских верующих они диктуют определенные стратегии поведения, т. к. любой негативный посыл сразу же заставляет вспоминать о гонениях и ожидать репрессий. Частные воспоминания редко выходят за пределы семьи или религиозной общины, хотя именно в них содержится информация о повседневности и корректируются официально-конфессиональные представления о советском времени.

Литература

1. *Алексеева Л.* История инакомыслия в СССР. М.; Вильнюс, 1992. 350 с.
2. *Белов А. В.* Секты, сектанство, сектанты. М., 1978. 150 с.
3. *Подвиг веры: Уникальные свидетельства о жизни христиан в СССР.* Омск, 2010. 400 с.

4. Поплавский Р. О., Ключева В. П. «Как только я переродился...». Конверсия и рассказы о ней в пятидесятнической традиции: Структура и функции // Международный журнал исследований культуры. 2013. № 1. С. 35–41.

Л. В. Женина

**ОБРАЗОВАНИЕ КАК ОБРАЗ ПРОШЛОГО
В УСТНЫХ ТЕКСТАХ ТАТАРСКОГО НАСЕЛЕНИЯ ПЕРМСКОГО КРАЯ
(ПО МАТЕРИАЛАМ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ
ЦЕНТРА «УСТНОЙ ИСТОРИИ» ПГГПУ)**

Рассмотрение повседневной жизни народов Пермского края через призму образования на основе устных текстов татарского населения стало возможным благодаря деятельности центра устной истории ПГГПУ, который в течение ряда лет проводит полевые исследования, посвященные мусульманам края [3]. Исследование «сферы человеческой обыденности», «жизненного мира» как важного направления исторических исследований в современной науке [4] предполагает работу, в том числе, с «вторичным источником» — устным текстом респондентов (интервью). При этом важно помнить, что результаты интервью обладают высокой степенью субъективности. «Многослойный образ» прошлого, проговоренный рассказчиком, подвергается воздействию со стороны интервьюера [1].

Деконструкция тестов о прошлом через такое явление, как образование, позволяет выделить разные образы «проживаемого» прошлого. Образование, с одной стороны, выступает как условие, позволяющее разворачивать мысль респондента, создающее основание для его мировоззрения, духовности. С другой — образование как социальный институт респонденты описывают с целью продемонстрировать свой социальный статус. С третьей — как объект исторического исследования, реконструкция последовательности исторических событий, связанных с образованием в контексте воспоминаний современников [5]. И, наконец, образование можно рассматривать как ценность, которую респонденты осмысливают в устных текстах как важное основание для себя, близких и общества.

Для начала хотелось бы высказать несколько замечаний о сложностях изучения заявленной темы, оказывающих влияние на полноту анализа интервью о прошлом историком, который лишь читает устный текст и не присутствовал при его сборе и обработке. Во-первых, интервью отдельного человека необходимо рассматривать как целостный текст, создающий единый образ прошлого через биографический нарратив. Если за

основу анализа берется определенный социальный объект (в данном случае — образование), то исследователь невольно вырывает из контекста повествования о прошлом незначительную страничку «образа прошлого» респондента. Возникает опасность при интерпретации устного текста потерять «жизненный контекст». Важно удержать нить повествования и видеть место изучаемого явления в устном источнике.

Во-вторых, когда исследователь приступает к анализу устного текста, он лишен возможности слышать интонации, оттенки и паузы в речи, отражающие раздумья, то невидимое метакоммуникативное действие, которое сопровождает любой устный текст и накладывает отпечаток на его понимание исследователем. Информационная «многослойность» [2], существенно дополняющая историческую информацию, остается за границей рассмотрения историка. Данное обстоятельство сужает поле интерпретации устного источника: при анализе устного повествования подключается, прежде всего, рациональный анализ текста, незначительное место отводится иррациональному сопровождению размышлений респондента, дается воля воображению и данное поле замещается чувствованием самого исследователя как попытка услышать обертоны речи, увидеть гримасы, взгляд, выражение настроения говорящего.

В-третьих, как особое направление исследования в исторической науке повседневность раскрывается через устный текст, передающий реконструкцию реальности с разной степенью видения прошлого, хотя и описанного одними и теми же словами, сложно определить оттенки красок, выраженность чувств, степень лаконичности или широту речевого выражения языка респондентов. Созданное воображением прошлое, описанное одними и теми же словами, может быть различно прочитано исследователем.

В-четвертых, интервью связано с двумя субъектами: интервьюер и респондент. Между ними возникает особое поле взаимопонимания или наоборот. Респондент повествует для благодарного слушателя, может быть раскрыто позитивное отношение к прошлому или, наоборот, вызвано сопереживание злоключениям судьбы — все это фон, без которого устные образцы превращаются в обычный текст — как источник, дающий фактологическую канву да и только.

В-пятых, возраст и жизненная мудрость, уровень образования, гендерная принадлежность, профессиональный опыт, включенность в общественную жизнь, семейное положение — вот далеко не полный перечень факторов, которые будут оказывать влияние на устный текст. Данная информация получена со слов респондентов или вообще не фиксируется, а только домысливается исследователем.

Сложность работы с текстом интервью, через которое реконструируется повседневность такого явления как образование, его многослойный образ, сложившийся в сознании обычных людей, предполагает разработку особого инструментария в отношении биографических нарративов. Работая над устным текстом, мы попытались соотнести с одной стороны — информацию текста об образовании как социальном институте (высказанную респондентами) и уровнем образованности наших героев (вольно

или невольно ими продемонстрированную); с другой — увидеть практику построения устного текста как результат диалога корреспондента и респондента, появление доминантной позиции одного или другого собеседника в ходе беседы, влияние уровня образования респондента на самостоятельную интерпретацию прошлого под воздействием задаваемых вопросов.

За основу мы взяли прием «археологического погружения», допускаем, что это может быть квазиконструкция. Устный текст, как объект исследования, может быть дешифрован методами разных наук — семиотики, герменевтики и др. Предполагаем, что археология устного текста позволяет снимать пласт за пластом мыслительные комбинации респондентов и их устные выражения, при разной степени участия корреспондентов. Мы выделили 4 основных формата «информационного погружения» в устный текст, строение которых было определено в ситуации общения интервьюера и респондента.

Первый формат «информационного погружения». Следование жестко заданной логике вопросно-ответной формы, заранее составленной корреспондентом анкеты. При этом корреспондент выступает как ведущее, довлеющее начало. Координирует ход повествования респондента, задает вопросы исходя из своего замысла интервьюирования. Берет на себя право определения начала и конца повествования. Данный формат во многом сопряжен с ситуацией краткости мысли, сухости языка, закрытости, незначительности воспоминаний самого респондента. И как итог — лаконизм выражения устного текста и формальная краткость изложения, незначительная фактологическая насыщенность и, соответственно, образ реконструируемой реальности. С точки зрения археологии устного текста — снят верхний слой воспоминаний, статусный. Связанный с анкетными характеристиками респондента (формально биографический слой), образ прошлого, близкий к сегодняшнему бытованию респондента. Например,

Из интервью с Гульзейнаб Хабибуллиной (Имамиевой), 1927 г. р.:

« — *А образование у Вас какое?*

— 7 классов» [3, с. 142].

Из интервью с Танзилей Шарафундиновой, 1948 г. р.:

« — *Какое образование получили?*

— 8 классов, в Копчиково. Каждый день за 15 км ходили в школу. Не смогла дальше учиться. Отца нет, одеть было нечего» [3, с. 178].

Несмотря на полученное основное образование, образ образования как ценности не был показан во время интервью.

Второй формат «информационного погружения». Ответно-вопросная модель интервьюирования. Предварительные наброски интервью в виде анкеты выступают как начальная точка открытия прошлого устами респондента. Ответы на вопросы разворачивают устный текст. От статусного и социально-ролевого пласта респондент спускает

на уровень воспоминаний, связанный с образами прошлого через чувственное воспоминание на уровне эмоций, ярких чувственных образов.

Из интервью с Нуртагой Гимаевичем Гимаевым, 1929 г. р.:

«Маленькие очень заработки были. Но и сейчас тоже небольшие. Поэтому надо учиться, а вот нам не пришлось учиться. Я в 1937 г. начал учиться. С восьми лет учился, сейчас с семи, а тогда — с восьми. Закончил в 1944 году, по-моему, 7 классов образования... Вот спишь и слышишь, как мать с отцом сидят, обсуждают, как дальше жить: “Вот у сына штаны порвались”, — и они рассуждают: “Как штаны бы купить?”, а на утро еще больше штаны рвешь, чтобы точно купили новые штаны (смеется)... Вот 3 км в школу ходили мы, вот эти места — ноги (показывает), они покраснеют, пока сходишь в школу. Мороз 35–38 градусов. Очень сильные морозы были. Вот такими делами жили. А если вымокнешь — то как сушить? Запасной одежды не было, чтобы переодеться. Вот так сырыми и ходили. Вот сейчас же другая ситуация — одежды много. Так тяжело было: ни хлеба, ни одежды» [3, с. 34].

Воспоминание образа прошлого и понимание ценности образования в жизненной ситуации как обыденность передается собеседником.

Третий формат «информационного погружения». От ответов на заданные вопросы создатель устного текста (интервьюируемый) переходит к сопоставлению высказанных им сведений с найденными им ранее материалами. Опора не только на свои «проживаемые» образы прошлого, но и на воспоминания близких, знакомых об их жизненном пути, а также на разнообразные источники исторической информации, в том числе с архивными историческими документами. Устный текст разворачивается через включение в него новых сведений, как рациональное знание. Полученные ранее знания (через образование или самообразование) по вопросам, предъявляемым корреспонденту, высказываются и начинают довлеть над воспоминаниями, корректировать их, формировать последующее развертывание устного текста.

Из интервью с Асхатом Назиповичем Бактиковым, 1926 г. р.:

« — Дед мой добивался того, чтобы построить мечеть. Его послали будто бы в Санкт-Петербург договориться о строительстве...

— *Как его звали?*

— Бактиков Ахмат Фазильевич... Дед в 1910 году организовал ремесленное училище в Кояново. Учили... мальчиков...

— *А в каком году это педучилище переехало в Кояново?*

— В военные годы. Вот я не помню... Сразу, наверное... в 1942–1943 годах, примерно... Долго оно здесь было... Оно же и после войны работало, до пятидесятого года, наверное.

— *Вот это очень интересно. Может быть, какие-то документы сохранились?*

— Документы у меня не сохранились. А выпускников этого училища очень много. У нас студенты-то живые, еще много живых студентов... в Кояново в школе работали. Педучилище окончили и остались здесь работать.

— Ну, они сейчас живы, да?

— Живы, да. В Перми была организация мусульманского отдела... А вот это ученики... вот, сколько лет им было... я из архива взял...

— А что это за общество такое?

— Ну, вот где-то заголовок здесь...

— Вот: *Деятели мусульманского отдела»... при библиотеке имени Смышляева»...*

— Я не полностью взял оттуда документы...

— Так... 1910 год. Подпись: Гайнуллин... Какой фонд, очень сложно разобрать. Это какая-то книга, из которой Вы взяли сведения о мусульманском обществе?

— Да, книжка в 25 листах была.

— А как она называлась?

— А просто — архивный документ... Дело номер какое-то...» [3, с. 36].

Четвертый формат «погружения». Устный текст разворачивается в логике мысли респондента. Отправная точка — вопрос интервьюера — лишь повод для стройного повествования о прошлом. Более высокий образовательный уровень респондента, рефлексующее сознание собеседника позволяют три пласта археологии устного текста перепахать таким образом, что статусные биографические данные, чувственные образы прошлой действительности, сознательно обнаруженные и рационально осмысленные факты прошлого включаются в общий контекст мысли, изложенный в устном рассказе.

Из интервью с Фазилей Мугиновной Валеевой, 1930 г. р.:

« — Чем занимались Ваши родители? А родители у вас работали?

— Да, папа... Значит, они оба закончили в Кояново медресе, где, нужно отдать должное, дали высокое им образование: не просто религии там выучились — это само собой. Они прекрасно владели — и папа, и мама — арабским языком. Читали Коран — не как вот сейчас читают — зубрят — а знали содержание, вот как вот, примерно, читаем книги на русском или на татарском языке: сразу знали Коран, и другие языки — вот, читали, знали, как свой родной язык. Ну и, кроме этого, нужно отдать должное медресе в Кояново — медресе это как школа тогда была, где, если говорить современным языком, директором этого медресе был наш дедушка, приемный отец нашей матери Якуб Валидов, родом из деревни Балтач нынешнего Агрызского района Удмуртии.

...Недалеко от деревни Балтач, в селе Буби, было медресе, где главным, директором на нашем современном языке, был Буби, учитель Буби. Там давали очень высокое образование — не только знание Ислама, но также и наук таких, как математика, астрономия, физика, химия; ну само собой — татарский язык, русский язык... Очень высокообразованные люди оттуда выходили. И там учился наш дедушка Якуб Валидов. Вот

он набрался этих знаний, но русским царским чиновникам не понравилось, что татары в нашей глухой деревне были более учеными, чем русские. И закрыли медресе. Это в газете... как же эта газета называется... газета для татар, живущих вне Татарстана... «Татарские края» — там написано это было. Закрыли, директора, учителя арестовали, посадили в тюрьму в Елабуге...» [3, с. 21–22].

Попытка обнаружить в устном тексте разные археологические пласты «информационного погружения» в «образ прошлого» в зависимости от уровня и качества образования респондента позволяет представить конструкцию устного текста при разных моделях практики сбора устных текстов, которые классифицируются в зависимости от разворачивания текста во время интервью.

Литература

1. *Гуцин А. А.* Источники устного происхождения в ракурсе истории повседневности (URL: <http://исторический-сайт.рф>).

2. Исторические источники в исследовательской и образовательной практике: коллективная монография / Под ред. О. М. Хлытиной, В. А. Зверева. Новосибирск: Изд. НГПУ, 2011. 288 с.
3. Мусульмане Пермского края о вере, традициях и повседневной жизни. Воспоминания о сохранении религиозных традиций и стратегиях выживания в условиях советского государства: Сб. интервью / Сост. Т. А. Гаузова, Г. Д. Селянинова. Вып. 1. Пермь, 2012. 216 с.
4. *Пушкарева Н.* «История повседневности» как направление исторических исследований (URL: <http://www.perspektivy.info>).
5. *Селянинова Г. Д.* Устные воспоминания о судьбах мусульман в Прикамье // Мусульмане Пермского края о вере, традициях и повседневной жизни. Вып. 1. Пермь, 2012.

В. М. Ложкина

ИЗУЧЕНИЕ СОВЕТСКОГО ДЕТСТВА НА ОСНОВЕ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ

В ходе проведенных полевых исследований 2008–2013 гг. на территории г. Перми (Нижне-Мулинского района: д. Кулики, д. Пищальниково, д. Горшки) и г. Чайковского были выделены особенности советского детства в данных регионах. Стоит заметить, что выбор информанта носил свободный характер, что позволяло взять интервью у людей разного социального положения, с разными темпераментами (а значит, и соответствующим повествованием) и своим особым видением детства периода войны. Французский писатель Жан Кокто еще в XIX в. отмечал, что «в большом городе можно больше увидеть, зато в маленьком больше услышать» [цит. по: 2, с. 32], — для провинциальной действительности данное высказывание наиболее полно характеризует специфику сбора материала в деревне. Деревенский житель открыт и приветлив, старается оказать помощь при сборе исторического материала, рекомендуя других респондентов, по его мнению, знающих об этом периоде больше интересного.

Воспитание, повседневный быт и досуг детей в сельской местности имели отличия от жизни «городских» детей. Среди воспоминаний детей военного времени довольно часто проскальзывала градация: «городской» и «деревенский», проявлялись эмоциональные отношения: «городская фифа», «простой», «крестьянский ребенок».

Городские дети были связаны с трудовыми буднями на заводах. А деревенские дети, кроме работ в колхозе, трудились в сельском хозяйстве и выполняли обязанности по дому. С уходом практически всей части трудоспособного мужского населения на фронт взаимоотношения в семье и расстановка семейных ролей изменяется как в городе, так и в деревне. Женщина примеряет на себя несколько ролей одновременно: это и роль матери, и роль кормильца, и хранительницы домашнего очага, теперь она выполняет по дому и мужские обязанности, ребенок в это время недополучает должного внимания и воспитания. Самые часто употребляемые слова, которые использовали опрошенные,

были «мама», «мамочка», «мамуля» и довольно редко интервьюеры сами выходили, без дополнительных вопросов, на воспоминание об отце. Во многом это было связано с уходом мужского населения на фронт и с частым отсутствием матери. В городе женщины трудились только на заводе, в то время как сельские труженицы были вынуждены искать различного вида заработка. Как вспоминает Оборина Т. А.: «...Мамы мы почти не видели. Она то в огороде, то в колхоз уйдет, то на санках молоко в Закамск через Каму тащит» [5]. В отсутствие матери дети начинают выполнять «взрослые», тяжелые работы по дому. Они следили за огородом, сами готовили, ухаживали за скотом. Так, например, Трошева З. А. о своем детстве говорит так: «А чего мы еще должны были делать?.. Избу топили сами, воду носили, скотину кормили, к маминому приходу прибраться старались» [6]. Происходит некое переосмысление жизни, дети остаются детьми, но при этом появляется «взрослое суждение» о повседневной жизни, в игровые практики входит воспроизведение взрослых жизненных реалий, не посредством подобия, а уже из собственного опыта.

Особое место среди воспоминаний детей деревни занимает школа. Учителей вспоминают добрыми словами, некоторые респонденты подчеркивали, что учительница «им заменила мать». Встречаются воспоминания о том, как учительница пришивала пуговицы, помогала в трудных ситуациях, играя роль матери. Необходимо отметить, что в деревне очень часто возникала проблема с педагогическими кадрами. Однако респонденты в качестве основной проблемы вспоминают долгую дорогу до школы. Детям приходилось порой ходить в школу за несколько километров. Т. А. Оборина отметила, что иногда ходить было опасно: «Мы ходили в школу по берегу, но иногда зимой берег так заметало, что дорожка была совсем близко к лесу. А в лесу, видимо, было голодно, и волки стали забегать даже в деревню» [5]. Также респонденты отмечают, что «учебников не хватало, бывало, что в классе было 4–5 учебников, которые передавались из рук в руки». Трошева З. А. рассказывала о своей школе в деревне: «У нас не было тетрадей, писали мы на свободных полях газет, но были чернила и карандаши, но чернилами писать получалось плохо, бумага цепляла перо» [6]. Следующая специфическая особенность детей, воспитанных в «деревне», проявилась при обсуждении вопроса о довольствии. В отличие от городского населения, питавшегося по карточкам, жителям деревни приходилось надеяться только на свои собственные силы. Именно поэтому особое место среди воспоминаний занимал огород и колхозное поле. На огороде выращивали продукты: капусту, картофель, морковь. Но дефицитные военные годы приводили к кражам, воровали продукты прямо с грядок, что было отмечено многими респондентами. В повседневном рационе детей этого времени появляется крапива, лебеда, одуванчик, лесная редька. Дети собирали все лето грибы и ягоды как для общественных нужд (на фронт), так и для личного потребления. У большинства семей повседневный рацион был весьма скуден.

Все дети вспоминают о праздничных блюдах и застольях, тем не менее, не отличавшихся изобилием: вареная картошка, лепешки из крапивы, конфетки из свеклы, пирожки с капустой и очистками кожуры картофеля, молоко. Иногда респонденты из более обеспеченных семей отмечали наличие на столе фруктов, молока, мяса. Между городским и деревенским столом видна разница, на городском столе часто появлялись продукты из магазина. Бывали случаи, когда респонденты называли колбасу, салаты, конфеты, иностранный шоколад среди праздничных блюд. В деревне же основные блюда готовились из продуктов, полученных с огорода. Особенностью деревенского рациона можно назвать наличие молока. Тем семьям, у которых была в хозяйстве корова, повезло. На их столе было не только молоко, но сметана и творог.

Особое место среди воспоминаний занимает детский праздник. Детская память запечатлела концерты, на которые приглашалась все, и дети и родители, на них пели, танцевали, разыгрывали целые спектакли. В театрально-игровой деятельности дети уходят от повседневных реалий, создают для себя новый мир мечты. Уподобляясь взрослым, дети начинают жить по заданному шаблону государства: «жизни-праздника», «жизни мечты» [1, с. 47].

Среди «календарных праздников» особенно популярен был Новый год. Фотодокументы и личные воспоминания позволяют сделать вывод о важности данного события. Новый год встречали радостно, весело, в кругу семьи или на официальных торжествах (городские и школьные елки). Большинство семей ставили елку или елочные ветки. Дети мастерили игрушки: вырезали снежинки, делали гирлянды, куколок из яичной скорлупы. Раскладывали марлю в окнах, создавая иллюзию снега. Рисовали плакаты и делали надписи на окнах. «В новый год елочку поставишь, бумажки нарежешь, бусы наделаешь, зайчиков сделаешь, повешаешь конфетки, если были» [3]. Многие отмечают, что подарков они не делали и не получали, так как не было возможности. Но когда такое случалось — испытывали колоссальную радость. В послевоенные годы дети вспоминают о праздновании Дня победы. Г. П. Закарая рассказывает: «Концерты были, парады праздничные, и мы на них ходили» [4]. Популярными были праздники труда, жители Молотовской области ходили на парады. Дни рождения дети не отмечали. «Никаких дней рождений не знали. Никто их не отмечал» [3]. Зато широко было распространено празднование религиозных праздников. А. И. Арамилаева в пасху «на качулях качалась. Троицу всегда на лугах отмечали. Это был праздник урожая, выпивку вывозили, баян был, танцевали» [3]. Особое значение имел не только праздник, а сама подготовка к нему. Т. А. Оборина вспоминает: «Ребята старшего возраста сидели на завалинке, ходили в клуб, до сих пор удивляюсь, как мы на таких каблучищах взбирались в гору! Дак ведь мы еще принаряжались! Прически делали, косы плели, завивались» [5].

Стоит отметить, что в воспоминаниях респонденты не забывали и о вопросах моды, которая имела большое значение для жительниц прекрасного пола не только в городе, но и в деревне. Девушки и девочки следили за модой, собирали журнальные выкройки,

вырезали картинки с прическами. В период 1940–1953 гг. выпускается ряд книг, журналов, статей, посвященных моде, стилю, обучающих красиво одеваться. Особенно много советов печатается в женском журнале «Работница», который выпускался отдельными тиражами для женщин города и деревни, чтобы соответствовать их интересам.

Как отмечает Зубкова Е. Ю., многим жителям города и деревни военная и послевоенная повседневность запомнилась в серо-зеленом цвете: на улицах то и дело мелькали гимнастерки, шинели и другая одежда [1, с. 189]. Так, при анализе фотодокументов личного архива Т. А. Обориной можно увидеть, как люди использовали все, что могло пригодиться в быту. На одном из фото три женщины, одетые в солдатские сапоги, выполняют работу на полях. Сумка от противогаза начинала жить иной жизнью, становясь хозяйственной сумкой, а белье трудармейцев перешивалось в детские вещи. Естественно, в такой ситуации приобретение нового платья становилось целым событием, которому радовалось все семейство. Для многих респондентов посещение города для покупки вещей воспринималось как большой праздник. Купленная вещь могла передаваться в последующем из поколения в поколение.

Приведенные выше данные показывают лишь некоторые аспекты целого исследования «деревенского» детства в годы войны, наиболее ярко подчеркивающие его специфические особенности. В ходе исследования были опрошены люди разного возраста, пола, с различным уровнем образования и социального положения, что позволило наиболее ярко и многогранно изучить повседневные реалии советского детства. Многие респонденты были чрезвычайно эмоциональны в своих рассказах, давая яркое, красочное представление об изучаемом периоде. Однако за яркостью и красочностью рассказа ускользала порой историческая достоверность, многие факты были вычеркнуты из рассказа, затронуты лишь вскользь, интересные события преувеличены, приукрашены. Сухими и сжатыми, указывающими лишь времена года, даты, последовательность событий, практически без собственной оценки происходящим событиям были рассказы мужчин. К тому же стоит отметить, что мужчины не так охотно шли на контакт, как женщины, старались придерживаться опросника и лишь спустя некоторое время позволяли себе отойти от заданного вопроса и окунуться в воспоминания.

Таким образом, на основе проведенного полевого исследования расширился исторический материал, в научный оборот вошла «частная история обычного человека», советского ребенка. Были выделены особенности советского детства сквозь призму повседневной жизни города и деревни. Благодаря сведениям, полученным с помощью устной истории, методом интервью, стало возможным заполнить пробелы в истории Великой Отечественной войны реалиями повседневной жизни советских детей этого периода.

Источники и литература

1. *Зубкова Е. Ю.* Послевоенное советское общество 1945–1953 гг. М., 1999. С. 150.
2. *Орлов И. Б.* Советская повседневность: Исторический и социологический аспекты становления. М., 2010. С. 317.
3. Интервью с Арамилевой А. И. Записано Ложкиной В. М. Май 2008 // Личный архив автора.
4. Интервью с Закараей Г. П. Записано Ложкиной В. М. Май 2008 // Личный архив автора.
5. Интервью с Обориной Т. А. Записано Ложкиной В. М. Ноябрь 2009 // Личный архив автора.
6. Интервью с Трошевой З. А. Записано Ложкиной В. М. Ноябрь 2009 // Личный архив автора.

Е. Ю. Карачкова

УСТНЫЕ ТРАДИЦИИ О ПРОШЛОМ: ОПЫТ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ В РАДЖАСТХАНЕ (ИНДИЯ)

Этим летом вышла в свет моя книга «Диалоги с прошлым: этноистория раджпутского княжества» [2] по результатам многолетних полевых исследований в городах и деревнях индийского штата Раджастхан¹, расположенных на территории одного из бывших раджпутских княжеств. Основной целью работы было изучение феномена коллективной памяти в условиях частичной или неполной грамотности². Исходя из определения Мориса Хальбвакса, согласно которому коллективная память — это социальный конструкт [7], я видела свою задачу в том, чтобы продемонстрировать механизмы и цели ее конструирования, а также процессы ее транслирования в виде устных традиций о прошлом.

Полевые исследования проводились между 2000 и 2010 гг. в пять приемов, средней продолжительностью — по 3 месяца каждый. Их основной задачей была запись на диктофон особой разновидности фольклора — устных традиций о прошлом. В общей сложности я записала более 100 звуковых файлов различного объема: от коротких неформальных бесед продолжительностью несколько минут до подробных многочасовых интервью.

Моя трактовка понятия «устные традиции о прошлом» теоретически базируется на трудах американского историка и антрополога Африки Яна Вансины [1] и его коллеги Дэвида Хениге [8]. По результатам полевых исследований в бесписьменных африканских обществах, эти авторы убедительно продемонстрировали ценность устных традиций как источников для исторических реконструкций. Вансина определяет устные традиции о прошлом как «вербальные сообщения, содержащие важные сведения о про-

¹ Раджастхан — индийский штат со столицей в г. Джайпуре, расположенный на северо-западе страны.
² Согласно итогам переписи населения Индии 2011 г., уровень грамотности населения Раджастхана составляет 67,06 %, что существенно ниже общеиндийского (74,4 %) [www.census2011.co.in].

шлых событиях, произошедших **до жизни нынешнего поколения**» [1, с. 27], в отличие от устной истории, под которой авторы понимают реконструкцию событий недавнего прошлого на основе **личных воспоминаний** свидетелей или участников этих событий [8, с. 2].

Несмотря на различие целей исследования (в отличие от Ванисины и Хениге я не ставила себе задачу реконструировать **реальные** исторические события на основе устных традиций о них) методологически полезным оказался предпринятый авторами анализ диалектической связи между устным и письменным. Исследователи справедливо полагают, что сегодня, с повсеместным распространением грамотности, устных традиций в их чистом, первозданном виде больше не существует. «Контаминация» традиции происходит за счет ее адаптации к новой информации, содержащейся в письменных источниках. Хениге обозначил этот процесс термином «feedback» (обратная связь) [8, с. 81–87]. Принцип «обратной связи», сформулированный Хениге для изучения устных традиций в бесписьменных обществах, оказался полезным и для их исследования в общинах с частичной или неполной грамотностью. В **Части II** книги я рассматриваю два типа текстов, которые являются основными источниками адаптации устных традиций о прошлом к содержащейся в этих текстах информации. Я условно назвала их историческим и туристическим дискурсами.

Главным «полем» послужил небольшой индийский городок под названием Амбер со славной, уходящей вглубь веков, историей. Он расположен примерно в 10 км к северо-востоку от Джайпура — современной столицы штата Раджастхан. Амбер был столицей раджпутского княжества Дхундхар приблизительно с XI в. и до 1727 г., когда по указанию его правителя началось строительство новой столицы — Джайпура. В архитектурном отношении древняя столица была и остается двухуровневой структурой. Посередине горной гряды возвышается дворцово-крепостной комплекс «Амбер-форт» — до начала 1950-х гг. частная резиденция правившего здесь раджпутского клана Каччавов, а сегодня — популярный среди туристов музей. У подножия этой горной гряды в тесной долине между холмами расположен город Амбер — «единственная сохранившаяся на сегодняшний день модель средневекового раджастханского города» [4, с. 5]. Площадь города в пределах крепостных стен не превышает, по моим оценкам, 5 кв. км, а его население — 20 тыс. человек.

После переноса столицы в Амбере из прежних жителей остались в основном семьи служителей культовых сооружений — индуских, джайнских и мусульманских, поскольку из сотен культовых сооружений несколько десятков сохранили свои ритуальные функции для правящего клана раджпутов-Каччавов и для других влиятельных общин княжества. Первая волна повторного заселения началась в конце 1940-х гг., когда в результате раздела Индии толпы индуских беженцев хлынули в Раджастхан из вновь образованного Пакистана. Но большинство современных жителей Амбера переселились сюда из окрестных деревень в начале 1990-х гг., когда в связи с оживлением индийской экономики начался приток рабочей силы в Джайпур, а Амбер, по существу, превратился в

столичный пригород. Их жилища находятся в основном за пределами крепостных стен — по обе стороны от проходящей через город старой дороги, ведущей к современному многорядному шоссе Джайпур–Дели. В старой части Амбера сохранилась и до сих пор прослеживается типичная для средневековых городов система расселения: различные религиозные, этнические и профессиональные общины компактно проживают в отдельных кварталах — *мохалла*. Деление городского пространства на кварталы основано на самоидентификации различных групп населения, на восприятии ими своей общности и отличия от соседей по принципу «свои – чужие».

По данным Антропологической службы Индии, в Раджастхане проживают более двухсот этнических, кастовых и конфессиональных общин [5]. Предметом моего исследования стали устные традиции о прошлом только у четырех из них: раджпутов, джайнов, мусульман и племени мина. Выбор определялся выдающимися историческими ролями, которые эти общины играли на различных этапах существования княжества Дхундхар.

Раджпуты — доминировавшее на политической арене средневековой Северной Индии военно-феодалное сословие и самостоятельная кастовая общность. До недавнего времени среди этнологов и историков преобладало мнение, что они являются потомками племен, пришедших в Индию извне. Сегодня все чаще звучит другое мнение. Становление в раннем Средневековье касты раджпутов — это частный случай общеиндийского феномена того времени: постепенного формирования и выдвижения на политическую арену новых правящих династий из представителей самых разных социальных слоев — от брахманов до местных племен, как автохтонных, так и пришедших извне [10; 6, с. 418–421; 9, с. 177–181; 3]. В современном Амбере компактного поселения раджпутов-Каччавов нет. Сохранились только принадлежавшие придворным городские особняки, большей частью разрушенные и пустующие. Раджпуты были одними из первых, кто в первой трети XVIII в., вслед за княжеским двором, перебрался в новую столицу. Опросы раджпутов я проводила в основном в Джайпуре, но их мифо-исторические представления отражены и в устных традициях тех амберских храмов, которые играли важную ритуальную роль для правящей династии.

Джайны традиционно занимали заметное положение в средневековых раджпутских княжествах: управляли имуществом самих правителей и их многочисленных жен, служили министрами и советниками при дворах. Нередко они финансировали государственную казну, пользуясь в ответ защитой и покровительством раджпутов. В Средние века у джайнов сформировался институт *бхаттараков*, которые играли роль *зуру* региональных джайнских каст и лоббировали их интересы при дворах раджпутских и мусульманских правителей. С середины XVI в. *бхаттараки* переместились из Дели в один из амберских храмов. Джайнская община современного Амбера малочисленна. Их домовладения расположены в северо-западной части города и примыкают к немногим сохра-

нившимися джайнским храмам. По моим подсчетам, в Амбере постоянно проживают не более 10–12 семей джайнов.

Мина являются крупнейшим по численности «списочным племенем»¹ Раджастанана и одновременно примером непригодности аналитической категории «племя» для социально-экономической характеристики целого ряда общностей, состоящих в этом списке. Ни одна из типичных племенных черт, за исключением гипотетической автохтонности, не характеризует современных мина. Для самоидентификации они предпочитают пользоваться термином *адиваси* (букв. «первые жители»), поскольку он отвечает их мифоисторическим представлениям: изначальной принадлежности им здешних земель, которые в раннем Средневековье были отняты у них раджпутами. Домовладения амберских мина расположены внутри крепостных стен, в северо-западной части города. Второе компактное поселение находится за пределами крепостных стен, на берегу озера Сагар.

Мусульмане Амбера населяют северо-восточную окраину старой части города. По оценкам местных жителей, они составляют до 30 % здешнего населения и проживают в трех кварталах. Самый обширный из них находится по правую руку от дороги и называется *мохалла* пуштунов. Он заселен пуштунами, считающими себя потомками афганцев, пришедших в Северную Индию в XI–XII вв. и обосновавшихся здесь в период Делийского султаната. Изначальная приверженность исламу — предмет особой гордости амберских пуштунов — дает им основание противопоставлять свою общину двум другим: лухарам² и пиннари³, которые в прошлом были индусами, но затем при различных обстоятельствах приняли ислам. Это культурное разграничение выражено и пространственно: кварталы новообращенных мусульман расположены по левую сторону от дороги.

Уже на раннем этапе полевых исследований я обратила внимание на то, что в ответ на расспросы об истории города и княжества неграмотные или малограмотные жители Амбера не пытались изложить события прошлого в хронологическом порядке, как это сделал бы историк или любой образованный человек. Вместо этого они подводили меня к тому или иному архитектурному памятнику и пересказывали связанный с ним мифоисторический сюжет. Их повествования строились по единой модели: этот храм (мечеть, колодец, городские ворота и т. п.) **стоит на том самом месте, где когда-то** произошла битва (смерть героя, жертвоприношение, чудесное событие и т. п.). Объяснения причин и обстоятельств сооружения того или иного монумента часто бывали разноречивыми и вызывали жаркие споры среди респондентов. Кроме того, я нередко наблюдала случаи «культурного присвоения» — приписывания своей общине строительства «чужих»

¹ «Списочное племя» (Scheduled tribe) — одна из групп населения Индии, в отношении которой, согласно Конституции Индии, проводится политика резервирования вакансий на государственной службе и мест в высших учебных заведениях.

² Лухары — каста, традиционно занимающаяся кузнечным делом.

³ Пиннари (от *пинна* — жмых) — каста, занимающаяся производством и торговлей растительным маслом.

архитектурных сооружений. Эта особенность популярного исторического сознания заставила задуматься о связи между монументами и устными традициями: какую роль играют памятники для оформления и транслирования коллективной памяти в виде устных традиций? **Часть III** книги представляет собой набор «case studies», в центре каждого из которых находится конкретный архитектурный памятник как фокус конкурирующих между собой нарративов. Диалогический подход позволил нагляднее продемонстрировать механизмы конструирования коллективной памяти.

Литература

1. *Vansina J.* Oral Traditions as History. Madison: University of Wisconsin Press, 1985.
2. *Карачкова Е. Ю.* Диалоги с прошлым: Этноистория раджпутского княжества. М.: Совпадение, 2013.
3. *Kolff D. H. A.* Naukar, Rajput and Sepoy. The Ethnohistory of the Military Labour Market in Hindustan, 1450–1850. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
4. *Nath A.* Jaipur: the Last Destination. London: Tauris Parke Books, 1996.
5. *Singh K. C.* People of Rajasthan. Anthropological Survey of India. Vol. XXXVIII. In Two Parts. Mumbai: Popular Prakashan, 1998.
6. *Thapar R.* The Penguin History of Early India from the Origins to AD 1300. Delhi: Penguin Books, 2002.
7. *Halbwachs M.* On Collective Memory. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
8. *Henige D. P.* Oral Historiography. NY: Longman, 1982.
9. *Hooja R.* A History of Rajasthan. Delhi: Rupa & Co, 2006.
10. *Chattopadhyaya B. D.* The Emergence of the Rajputs as Historical Process in Early Medieval Rajasthan // Schomer K., Erdman J. L., Lodrick D. O., Rudolph L. I. (eds.). The Idea of Rajasthan. Explorations in Regional Identity. Vol. II. Delhi: Manohar, 1994.

Summary

Kozmin V.A.

R. F. Its at the head of the Department of Ethnography and anthropology of the Leningrad state University

The article focuses on the stories of the head of the department of ethnography and anthropology professor R.F. Its for reconstruction of ethnographic education at the Leningrad State University.

It is viewed in the context of the history of ethnographic education in our country. In contrast to the previous tradition, modern period associated with the name R.F.Itsa, is focused on the preparation of universal expert, potentially capable of working in different areas of ethnography.

I. Methods of field research and the presentation of field materials

Vinokurova I.Yu.

Biographic interview in modern field ethnography (on materials of vepsian villige in Leningrad's rural region)

In the report the potential of a biographic method in modern field ethnographic researches with which help it is possible to define time of functioning of the cultural phenomenon and its condition is shown. On an example of reconstruction of the biography of the inhabitant from Vepsian village Vonozero functioning of some Vepsian cultural traditions (language, religious-mythological, ritual, celebratory), their stability and modifications, is considered.

Bereznitsky S.V.

On permissible inaccuracy of ethnographic experiment.

The theoretical level the nature of ethnographic experiment developed R. F. Its and V.A. Kozmin. The experiment is an important mechanism for verification of verbal information, the basis for the reconstruction of the individual attributes of material and spiritual culture. The specific role of the ethnographic experiment considered in terms of production in modern conditions the traditional boats. Udege hunters made wood boat and nanai hunters - birch-bark. The first experiment was recognized as ethnographers failed due to the large number of inaccuracy's. The second experiment such inaccuracy's had little. One of the most important results of the experiments, became, according to the ethnographical group significantly increased interest in the observed ethnic groups to their traditional culture, technology of manufacturing of water means of transport used and refined over hundreds of years.

Zimina T.A.

Indirect Intercourse (field-work of an ethnographer among Sri Lankan Veddas through a correspondent)

Methods of ethnographic research include work with representatives of the traditional society through correspondent – voluntary helper. This is undoubtedly effective in studying of the ethnic groups that live in the remote and difficult of access areas, such as Veddas, the autochthonous inhabitants of Sri Lanka. In February of 2012 Juliya Ivantsova was working in the main Veddas' settlement as a voluntary helper of this article's author. Several questionnaires were especially made for correspondent's survey among the autochthonous inhabitants of the island. The theme of the questionnaire was connected with the self-consciousness and present-day socioeconomic conditions of Veddas, situation, correlation between the idea of the nation's existence and preservation of the traditional way of life, worldview, some forms of social organization. As the result there were made about 300 photos of Dambana and it's inhabitants, local museum, recipes of traditional food, pages of the dissertation of Dajananda Binaragama, Singhalese Veddas' culture researcher; also talks with Veddas and Singhalese were noted down. According to collected ethnographic materials Juliya Ivantsova's trip can be regarded as the reconnaissance expedition; they helped the author to prepare her own trip to Veddas of Sri Lanka.

Key words: Methods of ethnographic research, questionnaire, photofixation, correspondent, self-consciousness, preservation of traditional culture

Tadina N.A.

“Plus” and “minus” of ethnophors in the “field” (from autoethnographic experience)

The article discusses the advantages and limitations of the researcher’s “field” belonging to an ethnic group studied by him. Under the guidance of professors R.F. Its and L.P. Potapov I began to study the traditional wedding of the Altai with the collection of field data. The Altai take ethnophors in many ways involved in the ethnic culture, where the mother tongue remains the main. Communication between the researcher-carrier and the informant is in the Altai language, the deviation from this norm does not allow the correct information. During the 25-year-old autoethnographic research I developed a method to collect field data in the language of the ethnic group studied.

One of the objectives of article is to highlight the features available in the “field”. When meeting with the informant ethnophors - seek calls his race, place of birth, where he works or studies. Such information speaks for itself: if a guest in the places of compact residence of the Altai, he or she is a “real” Altaian, with whom you can talk about many of the problems of the people and ask about your relatives and friends. For each river valley its own cultural traditions are characteristic, which can be understood through the language, knowledge of which is to determine the differences and common ethnic traits.

Researcher-carrier is in constant interaction with the studied ethnic group - he is a part of it and is more susceptible to the “field”. It is in the “field” that areas of family, science, ethnic culture densely overlay. Becoming an older relative, I am taking part in the rituals of marriage, thereby, adding to its ethnographic field baggage. “Pros” of ethnophors are in the understanding of the “closed” in the study of ethnic culture. The so-called “cons” are so that he cannot see “the other” and watch from the sidelines. Conducting the field research, ethnophors experience considerable stress, trying to capture and analyze what is happening.

Keywords: autoethnographic experience, field research, Altaians, an informant, language, method, interview, ethnic identification

Sadovoy A.N.

Ethnic entrepreneurship as a research subject: mechanism of adaptation and demographic aspects

Traditional economic specialization and modern forms of ethnic entrepreneurship considered as one of the most significant components of ethnological expertise in the article.

We present an argument, according to which a network of protected areas proposed as the most promising areas of research, both in Russia and in the world. Two aspects of the analysis can be traced. According to the first, ethnic entrepreneurship is analyzed in the context of the interaction between the leadership of environmental organizations, municipal governments, ethnic enclaves, private businessmen. The second is to identify the mechanism of adaptation of rural enclaves to permanently change the course of national and environmental policy of the federal center. Ethno-demographic parameters (population change and social institutions) are considered as an indicator of the effectiveness of federal policy for the XX- XXI centuries. Comparative analysis of Russian and international experience is proposed to increase the representativeness of the results of the study.

Key words: traditional economic specialization, modern forms of ethnic entrepreneurship, ethnological expertise, nature protected areas, ethno-demographic parameters, indicators of federal policy effectiveness.

Krasnodembskaya N. G.

Field work traditions for Sri Lankan studies in Saint-Petersburg

Ivan P. Minaev, the founder of Russian Indological School, was the first who proclaimed the necessity to study not only ancient (languages, religion, and philosophy) but also modern traditions of the societies in South Asia and their peoples. And he entered the main rules for such studies. They included field work

based on the learning native languages, complex common view and duly discussion with the native scholars and other experienced persons (monks, priests, other native authorities etc.). We may call that approach as monographic. This principle of view and description of Sri Lanka (former Ceylon) was accepted by Alexander and Ludmila Meerwart, who were participants of the first ethnographical expedition to South Asia (beginning from Ceylon) organized (1914 – 1918) by the Museum of Anthropology and Ethnography in Saint-Petersburg. The ethnological studies on Sri Lanka were then interrupted up to the second half of the XX c. But the monographic approach was conserved by the modern scholars of Saint-Petersburg, because it is the most productive for the modern period, too. Although the monographic studies on the separate Sri Lankan ethnic groups is also actual.

Prishchepova V.A.

Academician Vasilii Radlov's program of Kazakh collections formation (1895)

The article deals with «Instructions on how to collect ethnographic objects relating to life of Kirghizes of Steppe General Government» composed by academician Vasilii Radlov in 1895. It contained a brief sketch on Kazakhs' everyday life. Collectors attention also was paid to the most interesting and important aspects of their culture's studies. V.Radlov, who headed the Museum of Anthropology and Ethnography, started up a big job on registering of the museum's collections as well as on systematic formation of collections including via expeditions. Thanks to Radlov's «Instructions» and future collectors preliminary training the Museum of Anthropology and Ethnography obtained competent assistants at the local level who began to enrich its collections more regularly. Radlov's «Instructions» consisted of 15 sections with a brief preface. It explained why Steppe General Government which territorially formed part of the Middle Horde mainly populated by Kazakhs of Argyn and Naiman tribes «is extremely advantageous for collect ethnographic objects». On Radlov's observations, just in this region of Kazakhstan in this region of Kazakhstan «both the public and private spheres of everyday life» of nomadic herdsmen continually impacted all aspects of life, while the influence brought by the Russian population, by the time of «Instructions» was written, was observed only on its outlying Northern regions. V. Radlov emphasized the importance of acquiring, as well as conserving, of rare and vanishing objects of traditional Kazakh culture.

Belozerova M.V.

Archives of national non-government organization as a source of ethnographic

The paper dwells about perspectives of working with documents of associations for problems of socio-economic development of national minorities and some questions about forming state's course of national policy and how it's realizing on regional level.

Author analyses the documents of associations of Teleuts and Shors. They are autochthone ethnic minorities and live in South Siberia. In 1980 – 2000 they took part in political process of Russia and represented interests of national minorities. In this period they formed «political platforms» in several ways: conservation of «ethnic territory», priority of use of natural resources for rural enclaves, right of administrative and territorial forms of autonomy, forming of particular legal status for autochthone nations and «national» self-government. For the first time the documents of national associations of Shors and Teleuts were introduced in scientific literature.

The documents were grouped according to common classification. It allows using united methods of data handling and analyzing. The program documents and current correspondence of national associations with government bodies are the most interesting and data-intensive.

Key words: national Association, archival documents, socio-economic and cultural development of national minorities

Tolmacheva E.B.

Peculiarities of scientific work with family photoalbums

Study of Family Photo Albums is one of main line of research in the field of visual anthropology nowadays. This interest is explained not only by a popularity of visual-semiotic studies, but also by accessibility

of such archives for researchers. Usually, however, scientists use collections of urban dwellers, and don't take ones from rural areas.

In villages family photograph albums are very rarity. But, existence of albums as books—with-photographs cannot be denied. In most cases we can see plastic compilations with new, modern, colored pictures and albums from army service. However, paying attention to old snapshots, which were made up to 1990, they hold in canvas or polyethylene bags, in boxes, wrapped in paper. In pasteboard albums have many empty places, most of pictures were moved to general unstructured heap.

We must understand, how researchers can work with such type of information, how we can collect it, use resulting data, and make interview based on image narration.

Usually, in the beginning of work with family archive, we looking through all pictures and selecting most interesting photos. After this, researcher can begin interview with operative video recording. Without video registration it will be difficult to attribute prints later. Photographs are digitized by camera or scanner.

In the beginning of reconstruction of the story of print it is necessary to define time and place it was made and who and that was photographed. It is complicate task to found out a time and date of picture when we work with pictures from countryside.

Often interviewee cannot compose text about content and case of photographs which would be informative enough. Comments about prints are usually very fragmentary and require numerous additional questions and definitions.

Creating the collection of digital copies of countryside photographs which reflect culture and life of rural people we acquire additional sources for further retrospective analysis of village ethnical history.

Key words: Visual anthropology, family photo archive /photo album, photography, family history, visual source.

Vernyaev I.I., Novogilov A.G.

Results of the project to create a joint digital archive of ethnographic field materials of Moscow State University and St. Petersburg State University

The digital archive has created as a result of the joint project of MSU and SPbSU. The archive is working as information system for storing, processing and access to the field materials of ethnographic expeditions. The information system extends a source basis of ethnographic studies and provides easy and convenient access to the primary data. The information system is also going to provide the basis for joint research projects of different research groups.

Keywords: ethnography, information systems, digital archive, field ethnographic sources

Ushakov N.V.

Introduction of new digital ethnographic field data: the main questions

In this paper introduction of new digital ethnographic field data of different types including texts, illustrations, photo, audio, video files, digital photos of objects and copies of scanned photos, pictures and texts of informants.

19th-early 20th century ethnologists followed the trend for collection and introduction of field data. They collected and archived analogue field data including texts, drawings, photographs, original objects. These text data was mostly published in the Proceedings of the Russian Geographical Society. A century later the rest, unpublished data (drawings, photos, objects) is introduced in modern digital way.

The analogue field material of the 20th century is less explored because the main trend of the time was to publish the articles only with examples of field data.

Technical quality of digital field data gives us perfect possibilities for immediate introduction of this data for scientific analysis. But this requires solution of following technical and ethodological questions on modern level of digital field data accounting, archivingand publication.

Cases of Field digital data archiving are based on the free classification of materials based on different principles, be these names of collectors or names of ethnic groups. There is a need of new digital archival system based on unified classification: collection number – file number.

Analogue form of publications does not give a possibility of introduction of all types of digital materials, i. g. video materials. Thus for solution of these problem digital form of publications is needed. All this is possible with the introduction of field material sources.

Sleptsova (Kyzlasova) I.S.

Presentation of local culture type: etnodialekt dictionary

This paper presents a comprehensive description of the local culture in the Middle Volga region. The author examines the concepts of the local culture, local traditions, local community, etnodialekt.

Keywords: Russian Ethnography and Folklore, Middle Volga, local types of culture, etnodialekt dictionary

Lebedeva V. V.

The problem of the formation of the collection and cataloging of negidal Grodekovskogo museum Far Eastern city of Khabarovsk ethnographers (second half of the nineteenth century - the beginning of the twenty-first century)

The author raises the problem of the history of collecting, cataloging and scientific attribution items Negidal traditional culture Grodekovskogo research staff of the museum, in different historical periods. This article was prepared on the basis of literature Letter of ethnographers, field data's collected during the expedition and field research in the period 2006-2010. Results forwarding collections presented in the film - the presentation to which reference is an Internet resource.

Key words: negidals, catalog, negidal collection, arts and crafts, self-awareness, traditional culture, ethnic and cultural peculiarities, expedition and field training, scientific attribution.

Kimeev V.M.

Options of reconstruction of ethnographic objects and traditions in museums open-air Kuzbass

In the article «Options of reconstruction of ethnographic objects and traditions in museums open-air Kuzbass» experience of creation and use in the 1990 - 2000 years of ethnographic expositions open-air in the memorial estate “Tomskay Pisanitsa” and national ecomuseums - Shoriya “Tazgol” and “Trehrechie”, Teleut “Shokhoi”, Tatar “Kalmaki” and “The Tulberian village “, russian “The Bryukhanovo” and “Ishim” is analyzed. Formation of thematic structure these museums was affected by their arrangement of rather tourist routes and readiness of local authorities for implementation of design offers.

Key words: Ecomuseum, etnic and cultural heritage, Altai, the area of River Tom.

Finchenko F.E.

Museum of Veps Culture and Way of Life «Veps House» (« Vepsoiden Pert »)

The exhibition was opened in 2003 and in 2008 it was relocated in the Vadim A. Kiprushkin house, renewed and supplemented with several partitions. In 2009-2010 the interior exhibition placed in a village house was complemented with the open air exhibition and several buildings located around the house. Exposition complex “Veps House” is located next to the only one chapel in the area, and today they are a complete open air eco-museum.

The museum is formed on the basis of the private collection of Alexandr E. Finchenko, PH.D., Senior Researcher at the Department of Slavonic and European Studies of Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography(Kunstkamera), Russian Academy of Sciences. Main activities on collecting were conducted in the late 1980 – early 2000-ies. The basis of the collection consists of more than 3000 exhibits, collected from the Oyat Visits are arranged by appointment.

Annually, the museum is visited by more than 500 people, among whom are the local residents of neighboring villages and townships as well as tourists; tours for schoolchildren of the Podporozhsky District are organized regularly. Visiting the exhibition was approved as a part of the school program for

students of the Podporozhsky District. Local residents are always trying to bring their guests and visiting relatives to the museum. Veps in Podporozhsky District of Leningrad Region. Today the collection is updated both through targeted collecting and with gifts of local residents.

Key words: Village Ladva, Podporozhsky District, Leningrad Region – the most remote settlement in the east of the Leningrad Region.

Dmitriev V. A.

The potential of museum object in the ethnographic reconstruction

The report examines the incorporation of ethnographic objects in the museum collection. Such stages of this process as the transformation of an object in the museum object and the object in the ethnographic museum exhibit are interpretations as reconstruction technique.

Keywords: Field ethnography, a museum, an ethnographic museum, reconstruction, museum object, museum exhibition.

Belkov P.L.

On the subject of some motifs in Australian mythology (within the framework of a model “field and armchair”)

The main purpose of the paper is to study the process of formation of the folklore motifs in terms of formulation and solution of problems in the field (experimental) ethnography. Sample analysis is the narrative from the R.Piddington’s collection named “Myth of Pananggu and the Old Women” (Karadjeri people, north-western Australia). Application of the three motifeme sequence method helps to allocate the “primary moves” to form particular motifs right along. From the other hand, the «squeezing» of a motif into one phrase allows in a very clear way (i.e. objectively) to separate motifs, or motif groups, from each other.

Key words: ethnography, myth, motif, Australia

II. Results of field work in recent seasons

Kolchina E.V.

Head, Department of the Ethnography of the Volga and Ural Peoples The Russian Museum of Ethnography St. Petersburg, Russia

In article describes the basic science program and expeditionary routes of staff of the Department of Ethnography Volga and Ural region of The Russian Museum of Ethnography in 2000-2012.

After the reconstruction of the independent Volga and Urals Department in 2007, it elaborated a collecting policy of its own, based on a long-term programme aimed at filling up a number of thematic gaps in its displays. Since the 2000s the staff of the Department of ethnography Volga and the Ural regions conducted a large number of ethnographic expeditions and acquired a wide range of materials from different ethnic groups inhabited the contact zones (Perm region and Nizhny Novgorod region) and Republic of Komi, Republic of Mordovia, Republic of Mari El, Republic of Udmurtia, Republic of Tatarstan. In the 2000-2012 s the staff gave special attention to acquiring the materials, which reflected complicated ethnic processes of mutual interaction and interpenetration of the cultures of different ethnic groups living in that region.

Key words: The Russian Museum of Ethnography, Volga and Ural region, Finno-Ugric and Turkic peoples, monuments of culture of the peoples of the Volga and the Ural regions

Nikitina G.A.

Extinct villages as a stable social phenomenon in contemporary life (a case study of the Udmurt Republic)

The study addresses the issue of extinct villages in the Udmurt Republic as a stable social phenomenon. It originated in the 1950s in consequence of the consolidation of collective farms, in the 1960s it gradually

turned to the so-called policy of “unpromising villages”, and nowadays it continues to exist as optimization of budgetary expenditure. The research presents statistics, gives specific examples, identifies the causes and consequences of the phenomenon, assesses the impact of the one-sided approach on the agrarian sector, rural community, its culture and way of life.

Keywords: village, consolidation of collective farms in the 1950s, policy of “unpromising villages” in the 1960s, optimization of budgetary expenditure in the post-Soviet time, the extinction of villages, ethno-cultural (including language), social, and psychological consequences.

Baranova O.G.

Funeral-and-Wake Rites in the Orlov Uyezd of the Vyatka Province (by the materials of the Prince Tenishev’s Ethnographic bureau and the field materials of 2012)

This report aims at a detailed description of funeral-and-wake rites of the Russian population in the Orlov Uyezd of the Vyatka Province (nowadays the Orichy and Orlov districts of the Kirov region). The main sources for the report are the materials of the Prince Tenishev’s Ethnographic bureau collected in the end of the 19th and the beginning of the 20th centuries held at the archives of the Russian Museum of Ethnography, and also the field materials recorded by the author during the expedition to the Kirov region in 2012.

Key words: funeral-and-wake rites, funeral clothes, life beyond the grave, funeral repast, cemetery, mourning.

Shangina I.I.

Orthodox holidays Southern Urals: Patronal Feast (According expeditions 2002-2013 biennium)

The report gives the information on the current state of patronal feasts in the Russian villages of the Southern Urals. It was obtained by staff of the Russian Museum of Ethnography during the expeditions 2002-2013 in Bashkortostan, Orenburg and Chelyabinsk regions. The report shows the evolution of the decay of this feast in the second half of XX century and attitude to this process of the local population.

Galieva F.G.

The results of the field ethnography of Russians of Bashkortostan (2009-2013)

The article presents some results of a comprehensive study of Russian population north-eastern districts of Bashkortostan. The dynamics of traditional culture as a result of the modernization of society, in terms of the national republics. It is shown that the preservation of certain traditions to the present day and the formation of ethno-cultural community of immigrants from Kungurskoye district of the Perm province has become possible due to the compact arrangement of settlements, the relative numbers, the remoteness of cities, villages isolated from the Bashkirs and other nations.

Keywords: Russian immigrants, Russian villages, traditional culture, expedition, north-east of Bashkiria.

Kolyaskina E.

Women and Men in the Russian Village of Altai in the second half of the XX century (gender stereotypes and social experiences): final results of field season 2012-2013

The article represents the main results of the ethnographic collection of 2012-2013 on the scientific project “Women and Men in the Russian Village: gender stereotypes of the old residents and new Altai settlers in the second half of the XIX century - the first half of the XX century”, which was carried out with the financial support of the Russian Humanities Research Foundation. The author has recorded about one hundred interviews in fourteen villages of the Altai Region and the Republic of Altai, digitized family photo records of the informants, letters, intimate diaries, genealogic trees, memories, made photos of household items and clothes, made video recordings of everyday scenes and folklore. In the studied villages there were the representatives of different ethnographic groups of the Russians of Altai: old residents - the Siberians, Cossacks, Old Believers, new settlers - the Russian new settlers - from Voronezh, Kursk, Tambov, etc. Collected materials give the opportunity to reconstruct gender stereotypes and social

experiences of the Altai Russians. These stereotypes and experiences are connected with child-bearing and parenthood, wedlock and marriage, corporal experiences, economical activity. The following aspects were studied: views on fertility and child-bearing, monthly and maternity impurity, the relationships between children and parents, upbringing traditions, views on marriage choice, changing to a wife and husband status, mutual relations between husband and wife, love and stereotypes of a sexual life, views on extramarital affairs, perception of a human body, beauty and attraction, sex status in the common law, gender division of labour, beliefs connected with household activities, gender semantics of space. The sources acquired during field seasons of 2012-2013 make it possible to draw some conclusions on the topic under investigation.

Keywords: gender stereotypes, gender roles, motherhood, fatherhood, matrimony, host, hostess, Russian peasants, long-standing inhabitants, incomers, Altay

Egorov S.B.

Field researches on the East of the Leningrad region in the early 2000's

In the early 2000's. during field practice of students of the Department of Ethnography and Anthropology, Faculty of History of St. Petersburg State University carried out research Baltic-Finnish and Russian populations in the eastern part of the Leningrad region. Participants of the expedition were assembled the traditional culture, Ethnic and interreligious interaction groups living here, identified some trends in their modern ethnocultural development.

Keywords: Ethnographic field research, east of Leningrad region, the Baltic-Finnish population, Russian, traditional culture, interethnic interaction.

Romanova E.N.

Arctic horse breeders : “ The horse world “ in permafrost (2012-2013 field season in the Arctic Yakutia)

This article is devoted to the preservation and development of traditional forms of existence, adaptation mechanisms of horse-breeding culture in the extreme conditions of the natural environment of the North and its transformation in the modernization of the social and economic structure of society. At the present, article analyzes a unique phenomenon of the Arctic horse breeding people of Sakha (Yakutia), with its rich heritage and association with the early culture of the nomads of Central Asia. Field studies were conducted in the Arctic zone Oymyakonsky, Abyisky and Srednekolymsky encampments and the Republic of Sakha (Yakutia). The main object of the study were private horse breeding farms involved in tabun breeding of Yakut horse.

The study of the everyday life of herdsmen-breeders at the level of landscape researches, the traditional economy and mental characteristics showed that the organizing core of the whole culture of life-support systems of the northern Turks Sakha is horse breeding as a structure element of ethnic identity of the Yakuts.

Keywords: Arctic horse breeders, the culture of life support, adaptation, historic legacy, cultural memory, mythology and rituals, tradition, transformation, climate change, global warning, ethnography stability.

Yabyshyaev T.S.

On the field research on Tribal Potestarian of Altaians

In the Altai Republic in 2013 there was conducted a field study of the phenomenon of labor Potestarian in the traditional culture of the Altai. Collecting evidence was conducted by direct observation and interviews with tribal assembly of informants in the language of the ethnic group studied. The Institution of Zaysanat is a public organization that regulates tribal relations and minor offenses ,and it could become the prototype of the Public Chamber of the Russian Federation in the region. We drew attention to the importance of seok-kind community as a social unit with the Altai, serving a single integrated system with all authority. Zaysanat remains southaltaian phenomenon and its revival can be explained by the specific nature of ethnic consciousness, built on the generic structure , serving as a mechanism of innerethnic life.

The results of the field study on Zaysan court and tribal meetings are of practical importance for management and social structures of the republic. The way Russian people as the living nearby ethnic majority, the Kazakhs as a large diaspora in the region, the indigenous peoples (northern Altai people) perceive the symbols of Potestarian Altai (southern ethnic groups) should be taken into account, evaluation of factors and conditions of zaysanat organizations, conventions, kurultays, continuity of customs Potestarian performing the function of social control in the ethno-social environment is important.

The methodological basis of field work is the primordialist approach to the understanding of ethnic and cultural phenomena as a social reality, their relative stability and sustainable development (in the tradition of Russian Ethnography). As a theoretical framework scientific development of the Russian and foreign researchers in the field of cultural genesis and ethno-cultural heritage of ethnic policy is used on the example of the phenomenon of Potestarian.

Keywords: field research, Tribal Potestarian, Altaians, seok-kind, Zaysanat, a method, an informant, interview

Golbceva V.V., Yartzutkina A.A.

Culture markers and terminology of woman pubertal period among coastal chukchi

The report based on field anthropological materials describes markers of woman pubertal period which were important in the culture of coastal chukchi and the terminology concerning physiological changes in woman's organism during the period of pubescence. Analyses the concept of beginning of girl's menstruations and allegorical terms, used by chukchi for their designation.

Key words: anthropology, traditional culture, pubertal period, coastal chukchi

Mazurina V.N.

About originality festive complex in Nepal

The article by Valentina Mazurina is based on her original field research experience in many parts of Nepal. The major holidays of a calendar cycle she had witnessed (Maghe Sankranti, Bisket Djatra, Dashain, etc.) are characterized/ as well as some family ceremonies. Local, regional and national festivals in this multinational and polyconfessional country represents the "unusual wealth" (I.P. Minaev) of Nepalese cultures.

Keywords: Nepal, festival, calendar, god.

Ryzhakova S.I.

Fieldwork in North Bengal region (Uttar Banga), 2002-2013: Ethnographical notes on Rajbansis' folk believes and rites

The paper is dedicated to little known and analyzed border cultural region of South Asia, North Bengal. It's ethnic and social set-up shows similarities with neighbor regions and states. Many local tribal groups faces challenge because of strong and rapid migration of other tribal as well as caste communities of various origin and level. Rajbansis plays very special role in forming of the society here, combining and amalgamating different elements. Their religious culture signifies process of Sanscritization and modernization of the whole region.

Keywords: Historical and cultural zones and regions of South Asia, North Bengal, Rajbansis, religious culture, fieldwork.

Ethnographic studies of contemporary

Shchepanskaia T.B.

Traditional material culture in a context of social changes of the modern village: functioning and redefinition

On the basis of biennial supervision in the Moshensky district of the Novgorod region the phenomenon of change of semantics of subjects of traditional material culture in modern rural areas is considered. Tendencies of their redefinition as markers of the social status (marginalization and, on the contrary,

an elitization) come to light. Phenomena of their commercial redefinition, change of their semiotics functions (shift towards an estetization, a memorilization, a brendization, etc.) are discussed. Change of their utilitarian role and functions in the organization of an everyday life is considered. The phenomenon of delocalization of production and restoration of traditional things and of transfer of the corresponding knowledge and skills demands an explanation.

The author considers social contexts (such as an urbanization and a local dezurbanization, migrations, social stratification, commercial and hierarchical aspects of daily life, etc.) of the changes of rural material culture. The separate attention is paid to the processes going to areas of material culture in connection with migration. The phenomenology of movements of things in the rural environment (in a context of houses transportation, the practices of an exchange, loan, mutual aid, repair, crafts, concealments of things from undesirable loan, seasonal migrations of the population and so forth) is considered.

Keywords: material culture, tradition, migrations, urbanization, ethnography of Russians, rural culture, semiotics of things, social memory, estetization, elitization, marginalization, exchange practices, social changes

Bokhan L.V.

Eating traditions of the Belarusian family rites (on the material field ethnographic expedition)

In the article on the author's material field ethnographic expedition present traditions of eating in the family rites of native people of some regions of Belarus on the material field ethnographic expedition are considered.

Keywords: Belarusian family rites, ceremonial eating, ceremonial dish, funeral dish, babina kasha, wedding loaf.

Bunkevich N.S.

Some features of traditions of a food in culture of ethnic groups of Belarus

The article covers the problem of ethno-cultural adaptation of migrants. The state of traditional dietary habits of Armenians, Azeris, Georgians and Tatars living in Belarus is characterized.

Keywords: traditions of a food, dishes, Armenians, Azeris, Georgians, Tatars, Belarus.

Matsulko O.

“Features of traditional of festive headdresses of Belarusians (based on field research) end of XIX – the beginning of XX centuries”

On the basis of analysis and systematization of literary and archival sources, as well as the field of ethnographic materials discusses the features of the traditional festive headdresses Belarusians end of 19th the early 20th century. The author is also considered the question of the use of traditional headdresses in calendar holidays and family rituals.

Keywords: Festival headdresses, men's headdresses, women's headdresses, symbol, amulet, tradition.

Vasilev M.I.

Traditional folk holidays and ways of recreation in modern culture

This article analyzes the theoretical developments and practices used to recreate the traditional folk festivals in modern society. Based on a true thesis of the need to preserve cultural heritage, researchers and practitioners in different ways understand and implement this principle. In the matter of recreating traditional folk festivals typical of science today is the concept of N.F. Maksyutin, releasing two models of the holiday: 1 – “theatrical performances on a national holiday,” or “museumification holiday traditions“, and 2 – a modern holiday with some elements of tradition.

The author considers this erroneous concept, resulting in the loss of national traditions and forgotten countrymen. He proposes a different classification of the forms recreating national holidays, including four models of the traditional folk festivals in contemporary society: 1. complete retention (including

small parts) of the traditional holiday intact, 2. re-creation of the full model (all structural parts) of a national holiday, 3. reconstruction of certain traditional holiday items, 4. psevdotraditsionnaya holiday model (based on a new mythology, derived from folk traditions). The analysis of current practices of national holidays shows that dominates the third model, as well as increasingly popular psevdotraditsionnaya holiday model.

Thus, the modern theory and practice of traditional folk festivals today are focused primarily on the performance of recreational and commercial functions, which makes full use of the rich and the integration of culture and creative potential of these holidays. Modifications made by the organizers of a national holiday should not be cut back or distort traditional in their understanding of its structural parts and components, turning into a kind of feast of contemporary spectacle show.

Keywords: modern culture, traditional folk festivals, folk forms of recreation holidays, traditions and innovations, psevdotraditsionny approach, the national holiday as a spectacle show

Tiron E.L.

Folklore of Tuva-Toju: collecting and publication history

The article provides information about the history of collecting and publishing of samples of folklore of Tuva-Tojus.

Keywords: Tuva-Toju; folklore; collectors; publications

Survo V., Survo A.

Cultural Memory and the Transmission of Traditional Heritage

Although ritual gift exchange figures prominently in Karelian traditions, certain ancestral objects (icons, cloths, etc), which would be categorized as inalienable because of their distinct sacred significance, are kept out of the giving process. Nowadays, traditions as such have a corresponding significance in the transmission of cultural memory.

Keywords: traditional heritage, ancestral object, transmission of cultural memory

Fedorova E.G.

“Points on the Map”: Traditions in the Ob-Ugric People’s Culture at the Turn of XX and XXI centuries

The article examines the elements of the traditional cultures of Ob-Ugric peoples (Khanty and Mansi) surviving until the turn of the millennium. Author explains reasons of the conservation and the forms of existence in different conditions such as rural and urban areas, different ethnographic and territorial groups of the Khanty and Mansi. This analysis allocates a kind of “points on the map”. The definition is used in two ways. Firstly we are talking about the different Ob-Ugric groups’ distribution in the North-Western Siberia by their size. They preserve their traditional culture in various degrees. The traditions operation is examined to local geographical conditions, the level of the settlements infrastructure, and taking into account the interaction with outside cultural population. Secondly a “map” refers to the traditional culture of the Ob-Ugric peoples as well as “points” on it are typical objects of local cultures which are still in use.

Keywords: North-Western Siberia, Ob-Ugric peoples, Khanty, Mansi, territorial groups, traditional culture, economy, settlements, dwellings, clothes, ornament.

Popova L.F., Stasevicy I.V.

Cause of traditionalism in rural society in Kyrgyzstan

Authors following S. Polyakov’s understanding the traditionalism as a qualitative state of Central Asian society, consider that this society has the potential for resistance to modernization. Fieldwork materials in Kyrgyzstan in 2011-2012 lead to the conclusion that in the rural society remains traditional system of social and cultural relations. This system is based on the conduct of semi-nomadic transhumance pas-

toralism, conservation village as a social institution, the traditional model of family relations, complex synthesis of customary law and Sharia law. State ideology that supports the system of traditional values, is a special support traditionalism.

Keywords: Kyrgyzstan, tradition, distant-pasture cattlebreeding, yurt, patronymic.

Lebedeva A.A.

Yap Traditional Navigation Society. To the problem of estimation: reconstruction of traditional knowledge in contemporary culture

The text is about Yap Traditional Navigation Society (Caroline islands, Federated States of Micronesia). All data mostly based on the author's field materials, collected in 2012.

The TNS is the second organization of such type in Oceania after the Polynesian Voyaging Society. It was founded in 2006 by native people, which were interested in revival and preservation the unique knowledge of their ancestors.

The main directions of activities of TNS are reconstruction of traditional Micronesian canoes and studying methods of non-instrumental navigation. The fleet of canoes consists of about 10 small paddle boats and 5 sailing boats of bigger size. New canoes are periodically built for museum purposes as well. To check the ability of canoes and possibilities of traditional navigation three voyages to Mariana Islands were undertaken. Also, it is considered very important to involve the native youth to the activity of Society. It is a honor for everyone to pass the qualification test and obtain status «master builder».

In spite of fact, that traditional navigation in Micronesia lost its practical significance in modern world, the activity of TNS have a great importance. It helps to keep the unique ancient knowledge, make people proud for their history and culture.

Key words: Micronesia, traditional navigation, reconstruction.

Soboleva E.S.

Portuguese Culture in Asian City

Dr. Elena S. Soboleva discusses the theme of the Portuguese cultural heritage in Asia. Architectural complexes of the Portuguese time in Goa, Macau, Malacca, Sri Lanka are added to the list of UNESCO World Heritage Cites. Intangible cultural heritage of lusophonous peoples in Asia is better shown in the cities and is treated as a component of the original culture of autochthonous population. Actually it becomes the object of ethnographic research.

Keywords: Portugal, Asia, city, intangible heritage, Eurasians.

Wiener B.E., Divisenko K.S., Safonova M.A.

Place of Traditional Culture in Cognitive Structure of Russian Ethnology

British sociologist of science Richard Whitley states that a scientific specialty consists of several research areas which form a cognitive structure of this specialty. Nevertheless for many disciplines and specialties to define such a structure is a difficult task. This is true also for Russian ethnology. Several well known Russian ethnologists offered their own schemes in order to describe subdisciplines and more narrow divisions within their discipline. These attempts are very interesting, but at the same time very personal. This paper deals with the cognitive structure of Russian ethnology employing three methods for co-citation analysis: divisive cluster analysis, van-Dongen's algorithm of social network analysis, and a dense network sub-grouping algorithm for co-citation analysis. The data for the analyses are paper references, cited four and more times, from all the main Russian scholastic journals that published ethnological articles published in 2005-2009.

In the course of the analyses the authors find that twenty-three research areas form nine large areas within Russian ethnology: 1) East-Slavic ethnology and folklore; 2) Ethnology of Central Asia and Islamic Studies; 3) Ethnology of the Caucasus; 4) Siberian Ethnology; 5) Ethnology of Mongolian peoples; 6) Ethnology of Uralic peoples; 7) Pre-class societies and pre-monotheistic forms of religion; 8) Ethnicity, nation, nationalism, ethno-national politics; and 9) The other ethnological groupings.

It is important to note that there certain differences in results produced by the employed methods. The authors plan to specify the causes of these differences in the course of their further work.

Key words: cognitive structure of ethnology; co-citation analysis

Chystyakov A. Yu.

Symbols of ethnic and local identities in modern coat of arms of Russian Federation

The report researches heraldic symbols of several regions of the Russian Federation. The cases show that creators of the modern regional and municipal coats of arms try to find the visual symbols reflecting special qualities of territories. Subsequently the chosen symbols can become an element of collective identity.

Key words: regional coat of arms, municipal coat of arms, symbol, ethnic identity, local identity.

Oral history

Subbotina E.S.

Oral history and preservation of historical memory of the Soviet past (on materials of Perm Krai)

In article justification is given to application of oral history for preservation of memory of people about the Soviet past. The Soviet past is understood as the period in the history of Russia from 1917 to 1991 (an era of great victories and great shocks). Besides the theory the author pays attention to practical interaction of two directions in research projects of the Perm scientists studying the Soviet history.

Keywords: historical memory, oral history, interview, Soviet past.

Selyaninova G.

Oral memories of the inhabitants of Perm Krai maintaining religious traditions in the conditions of state atheism

The article is devoted to oral testimonies about saving of the religious traditions by population of the Perm region in the conditions of state atheism at Soviet era. Interviews were recorded by the Center for Oral History and Visual Anthropology of the Perm State Humanitarian-Pedagogical University in 2005-2012. The respondents in the interviews reported about the destruction of temples and mosques, about the persecution of the clergy and about ban to follow to religious traditions.

Key words: Oral History, religious traditions, confession, Islam, Christianity, repressions, atheism

Klueva V.P.

Soviet believers: private memoirs and construction of the official history

Annotation: The article is dedicated to the problem of correlation of the official (public) and private memories of Soviet believers. The sources for the analysis are the interview with evangelical believers – Pentecostals and Baptists. Memories allow them to feel a sense of involvement to the history of the community and affect the behavior of contemporary believers. The main issue in the official memories are stories about religious persecutions in the Soviet Union. Most of the plots in private memories describe the daily routine. Believers talk about joining the pioneers and Komsomol, service in the Soviet army, resistance to the authorities. Currently, the most popular official memoirs tell about religious persecutions in the Soviet Union. For the post-Soviet generation of believers these memoirs impose certain behavioral strategies, which are activated when the believers are faced with any negative message from the state or society. Private memories rarely go beyond the religious community, even though they contain information about daily life and make corrections to the officially-confessional concept of the lives of believers in the Soviet period.

Key words: memories, freedom of worship, religious community, everyday life, Baptists, Pentecostals, oral history

Jenina L.V.

Education as an image of the past in oral texts of the Tatar population of the Perm region (based on field studies of the Centre for Oral History, Perm State Humanitarian-Pedagogical University)

This article analyzes the oral texts of the Tatar population with the aim of identification different “archaeological layers” of the image of the past. The attention was focused on the images of the past that were connected with education, which is seen as a condition that allows to deploy the idea of the respondent and as a status characteristic, and as value too. One of the criteria for identifying reservoirs of “information immersion” were interviewing practices. Four formats of “information diving” to create an image of the past were analysed. The complexity of studying texts of interviews to identify multi-layer image of the past were demonstrated.

Keywords: text, interviews, “archaeological layers” of the image of the past, the respondent, education.

Lozhkina V.M.

Soviet childhood based on field research

The article is devoted to the using of oral history methods for the research of soviet childhood. The article is based at the results of oral history expeditions (2008-2013) . The article emphasizes features of the Soviet childhood in village, a specific character of the organization of children’s free time and theirs education during Great Patriotic War.

Keywords: field researches, oral history, Soviet childhood, children, interview.

Karachkova E.Y.

Oral Traditions about the Past: an Experience of Field Studies in Rajasthan (India)

In this paper I summarize some results of a field study which aimed to explore the phenomenon of collective historical memory in lecto-oral communities, i.e. communities with partial literacy. I formulate methodological approach towards the interpretation of oral traditions about the past, which continue to serve as the main vehicle of communication of mytho-historical knowledge. I describe the “field” – a former capital of a medieval Rajput kingdom situated within the borders of the Indian state of Rajasthan – and offer brief characteristics of four ethno-confessional communities, whose oral traditions about the past were the main focus of my research.

Keywords: India; Rajasthan; ethnohistory; collective memory; oral traditions about the past

Сведения об авторах

Баранова Ольга Геннадьевна, научный сотрудник высшей категории отдела этнографии русского народа. Российский этнографический музей (Санкт-Петербург). BOG2866@narod.ru.

Белозёрова Марина Витальевна, главный научный сотрудник лаборатории этносоциальных проблем. Сочинский научно-исследовательский центра РАН. Доктор исторических наук, доцент. mbelozerowa@mail.ru.

Белков Павел Людвигович, старший научный сотрудник. Музей антропологии и этнографии им.Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Кандидат исторических наук. PavelL.Belkov@kunstkamera.ru

Березницкий Сергей Васильевич, старший научный сотрудник Отдела истории Кунсткамеры и отечественной науки XVIII века (Музей М.В. Ломоносова). Музей Антропологии и Этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. доктор исторических наук, профессор. svbereznitsky@yandex.ru

Бохан Лидия Валентиновна, аспирант. Институт искусствоведения, этнографии и фольклора имени Кондрата Крапивы Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси (Минск). folk_13@inbox.ru

Бункевич Наталья Станиславовна, младший научный сотрудник. Институт искусствоведения, этнографии и фольклора имени Кондрата Крапивы Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси (Минск). laima77@mail.ru

Васильев Михаил Иванович профессор. Санкт-Петербургский государственный университет сервиса и экономики. Доктор исторических наук. mvas1957@mail.ru

Верняев Игорь Иванович, доцент кафедры этнографии и антропологии. Санкт-Петербургский государственный университет. Кандидат исторических наук vigoriv@mail.ru

Винер Борис Ефимович, старший научный сотрудник. Социологический институт РАН. Кандидат социологических наук. wienerras@yandex.ru

Винокурова Ирина Юрьевна, зав. сектором этнологии. Институт языка, литературы и истории Карельский научный центр РАН (г. Петрозаводск). Доктор исторических наук. irvin@sampo.ru.

Галиева Фарида Габдулхаевна, главный научный сотрудник. Институт этнологических исследований Уфимского научного центра РАН. Доктор филологических наук, кандидат исторических наук, доцент. afg18@mail.ru.

Голбцева Виктория Викторовна, младший научный сотрудник. Северо-Восточный комплексного научно-исследовательского института им. Н.А. Шило Дальневосточного отделения РАН; vgolbceva@mail.ru

Дивисенко Константин Сергеевич, научный сотрудник. Социологический институт РАН. divis@inbox.ru

Дмитриев Владимир Александрович, научный сотрудник главной категории отдела этнографии народов Кавказа и Средней Азии. Российский этнографический музей. Доктор исторических наук. dmitriev_home@mail.ru

Егоров Сергей Борисович, старший преподаватель кафедры этнографии и антропологии. Санкт-Петербургский государственный университет. arskaht@mail.ru

Женина Лариса Викторовна, доцент кафедры новой и новейшей истории России. Пермский государственный Гуманитарно-педагогический университет. Кандидат исторических наук. lazhe@rambler.ru

Зими́на Татьяна Александровна, научный сотрудник отдела этнографии русского народа. Российский этнографический музей (Санкт-Петербург). ziminat@mail.ru

Карачкова Елена Юрьевна, старший научный сотрудник Центра индийских исследований. Институт востоковедения РАН. Кандидат филологических наук.

Кимеев Валерий Макарович, профессор кафедры археологии. Кемеровский государственный университет. Доктор исторических наук. Kimeev@mail.ru.

Клюева Вера Павловна, старший научный сотрудник лаборатории антропологии и этнологии. ИПОС СО РАН, Кандидат исторических наук. vorgmpk@gmail.com

Колчина Елена Викторовна, заведующая отделом этнографии народов Поволжья и Приуралья. Российский этнографический музей (Санкт-Петербург). kolchina-e@mail.ru

Козьмин Валериан Александрович, доцент кафедры этнографии и антропологии. Санкт-Петербургский государственный университет. Кандидат исторических наук

Коляскина Елена Александровна, старший преподаватель кафедры всеобщей истории и права. Алтайская государственная академия образования. Кандидат исторических наук. istorik8881@mail.ru

Краснодембская Нина Георгиевна, ведущий научный сотрудник отдела этнографии Южной и Юго-Западной Азии. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Доктор исторических наук

Лебедева Арина Александровна, научный сотрудник отдела Австралии, Океании и Индокитая Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН. Кандидат исторических наук Sheremet@kunstkamera.ru

Лебедева Валентина Владимировна, доцент кафедры социологии, политологии и истории. Санкт-Петербургский государственный аграрный университет. Кандидат исторических наук. vallebedeva@yandex.ru

Ложкина Валентина Михайловна, магистрант. Пермский государственный гуманитарно-педагогического университет. loskina_Tina@mail.ru

Мазурина Валентина Николаевна, Старший научный сотрудник, хранитель фонда «Религии Востока». Государственный музей истории религии. kima25@yandex.ru

Мацулько Ольга Андреевна, аспирантка. Институт искусствоведения, этнографии и фольклора имени Кондрата Крапивы Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси (Минск). olga.matsulko@yandex.by

Никитина Галина Аркадьевна, ведущий научный сотрудник. Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения РАН. Доктор исторических наук. nikitina@udnii.ru

Новожилов Алексей Геннадьевич, доцент, заведующий кафедрой этнографии и антропологии. Санкт-Петербургский государственный университет. Кандидат исторических наук. novogilov@mail.ru

Попова Лариса Федоровна, заведующая отделом этнографии народов Кавказа и Средней Азии. Российский этнографический музей (Санкт-Петербург). gem_larisa@mail.ru

Прищепова Валерия Александровна, старший научный сотрудник. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Кандидат исторических наук.

Романова Екатерина Назаровна, заведующая сектором этнографии Северо-Востока России. Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН (г. Якутск). e_romanova@mail.ru

Рыжакова Светлана Игоревна, ведущий научный сотрудник Центра азиатских и тихоокеанских исследований. Институт этнологии и антропологии РАН. Доктор исторических наук lana@mega.ru, SRyzhakova@gmail.com

Садовой Александр Николаевич, заведующий лабораторией этносоциальных проблем. Сочинский научно-исследовательский центр РАН. Доктор исторических наук. sadovoy.a.n@gmail.com

Сафонова Мария Андреевна. Доцент. Санкт-Петербургский филиал НИУ Высшая школа экономики. Кандидат социологических наук. safonovam@yandex.ru

Селянинова Гульсина Дагирьяновна, доцент кафедры Новой и новейшей истории России. Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет. Кандидат исторических наук. gsina@mail.ru

Субботина Елена Сергеевна, старший лаборант кафедры новой и новейшей истории России, заместитель декана по научно-исследовательской работе студентов. Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет. Frolein@yandex.ru

Слепцова (Кызласова) Ирина Семёновна, старший научный сотрудник отдела русского народа. Институт этнологии и антропологии РАН

Соболева Елена Станиславовна, старший научный сотрудник. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Кандидат исторических наук. soboleva@kunstkamera.ru

Стасевич Инга Владимировна, старший научный сотрудник отдела этнографии народов Центральной Азии. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН. Кандидат исторических наук

Тадина Надежда Алексеевна, доцент кафедры археологии и всеобщей истории. Горно-Алтайский государственный университет. Кандидат исторических наук. ntadina@yandex.ru

Сурво Арнольд Абрамович, доцент кафедры фольклористики. Хельсинкский университет. Доктор философских наук. arno.survo@suomi24.fi

Сурво Вера Викторовна, докторант кафедры этнографии. Хельсинкский университет. Лицензиат философских наук. vera.survo@suomi24.fi

Тирон Екатерина Леонидовна, младший научный сотрудник Сектора фольклора народов Сибири. Институт филологии СО РАН. krupich_katja@mail.ru

Толмачева Екатерина Борисовна, старший специалист. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. timtmo@gmail.com

Ушаков Никита Вадимович, заведующий лабораторией аудиовизуальной антропологии. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Кандидат исторических наук. nikush@kunstkamera.ru

Федорова Елена Геннадьевна, старший научный сотрудник отдела этнографии Сибири. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН. Кандидат исторических наук. elenfed@kunstkamera.ru

Финченко Александр Евгеньевич, старший научный сотрудник отдела этнографии восточных славян и народов Европейской России. Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Кандидат исторических наук. alex_fincher@mail.ru, fincher@kunstkamera.ru

Чистяков Антон Юрьевич, доцент. Санкт-Петербургский государственный университет. Кандидат исторических наук, chustyakov@mail.ru

Шангина Изабелла Иосифовна, главный научный сотрудник отдела этнографии русского народа. Российский этнографический музей (Санкт-Петербург). Доктор исторических наук, профессор.

Щепанская Татьяна Борисовна, ведущий научный сотрудник. Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Кандидат исторических наук. poehaly@yandex.ru. Сайт: www.poehaly.narod.ru

Ябыштаев Теннис Степанович, аспирант кафедры археологии и всеобщей истории. Горно-Алтайский государственный университет. teng7891@mail.ru

Ярзуткина Анастасия Алексеевна, научный сотрудник. Северо-Восточный комплексного научно-исследовательского института им. Н.А. Шило Дальневосточного отделения РАН. Кандидат исторических наук. jarzut@mail.ru

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Козьмин Валериан Александрович (СПбГУ, Санкт-Петербург).</i> Р. Ф. Итс во главе кафедры этнографии и антропологии Ленинградского государственного университета	3
--	---

МЕТОДИКИ ПОЛЕВЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ И ПРЕЗЕНТАЦИИ ПОЛЕВЫХ МАТЕРИАЛОВ

<i>Винокурова Ирина Юрьевна (ИЯЛИ КарНЦ РАН, Петрозаводск).</i> Биографическое интервью в современной полевой этнографии (по материалам вепского поселения Ленинградской области)	10
<i>Березницкий Сергей Васильевич (МАЭ РАН, Санкт-Петербург).</i> О допустимых погрешностях этнографического эксперимента	16
<i>Зимина Татьяна Александровна (РЭМ, Санкт-Петербург).</i> Опосредованное общение (полевая работа среди веддов Шри Ланки через корреспондента)	20
<i>Тадина Надежда Алексеевна (Г-АГУ, Горно-Алтайск). «Плюсь» и «минусь»</i> этнофора в «поле» (из автоэтнографического опыта)	25
<i>Садовой Александр Николаевич (СНЦ РАН, Сочи).</i> Этническое предпринимательство как объект исследования: механизм адаптации и демографические аспекты	29
<i>Краснодембская Нина Георгиевна (МАЭ РАН, Санкт-Петербург).</i> Шри Ланка: петербургские традиции полевой этнографии	34
<i>Прищепова Валерия Александровна (МАЭ РАН, Санкт-Петербург).</i> Программа собирания казахских коллекций академика В. В. Радлова 1895 г.	38
<i>Белозёрова Марина Витальевна (СНЦ РАН, Сочи). Текущие архивы</i> национальных общественных организаций как этнографический источник	43
<i>Толмачева Екатерина Борисовна (МАЭ РАН, Санкт-Петербург).</i> Особенности работы с семейными фотоархивами	49
<i>Верняев Игорь Иванович, Новожилев Алексей Геннадьевич (СПбГУ, Санкт-Петербург).</i> Создание электронного архива полевых этнографических материалов МГУ и СПбГУ: итоги реализации проекта	54
<i>Ушаков Никита Вадимович (МАЭ РАН, Санкт-Петербург). Основные вопросы</i> ввода в научный оборот цифровых полевых этнографических материалов	59
<i>Слепцова (Кызласова) И.С. (ИЭ РАН) Презентация локального типа культуры:</i> этнодиалектный словарь	63
<i>Лебедева Валентина Владимировна (СПбГАУ, Санкт-Петербург).</i> К проблеме формирования и каталогизации негидальской коллекции Гродековского музея г. Хабаровска дальневосточными этнографами (вторая половина XIX – начало XXI в.)	68

<i>Кимеев Валерий Макарович (КемГУ, Кемерово). Варианты реконструкций этнографических объектов и традиций в музеях под открытым небом Кузбасса</i>	73
<i>Финченко Александр Евгеньевич (МАЭ РАН, Санкт-Петербург). Музей вепской культуры и быта «Вепская изба» («Vepsöiden Pert'»)</i>	78
<i>Дмитриев Владимир Александрович (РЭМ, Санкт-Петербург). Потенциал музейного предмета в этнографических реконструкциях</i>	83
<i>Белков Павел Людвигович (МАЭ РАН, Санкт-Петербург). О некоторых мотивах австралийской мифологии (в рамках модели «поле и кабинет»)</i>	87

ИТОГИ ПОЛЕВЫХ РАБОТ ПОСЛЕДНИХ СЕЗОНОВ

<i>Колчина Елена Викторовна (РЭМ, Санкт-Петербург). Стратегия экспедиционно-собирательской деятельности отдела этнографии народов Поволжья и Приуралья (Российский этнографический музей) 2000–2012 гг.</i>	96
<i>Никитина Галина Аркадьевна (УИИЯЛ УрО РАН, Ижевск). Вымершие деревни как устойчивый социальный феномен современности (на примере Удмуртии)</i>	102
<i>Баранова Ольга Геннадьевна (РЭМ, Санкт-Петербург). Похоронно-поминальная обрядность в Орловском уезде Вятской губернии (по материалам «Этнографического бюро» князя В. Н. Тенишева и полевым материалам 2012 г.)</i>	107
<i>Шангина Изабелла Иосифовна (РЭМ, Санкт-Петербург). Православные праздники Южного Урала: престольный праздник (по материалам экспедиций 2002–2013 гг.)</i>	115
<i>Галиева Фарид Габдулхаевна (ИЭИ УНЦ РАН, Уфа). Итоги полевой этнографии русских Башкортостана (2009–2013 гг.)</i>	119
<i>Коляскина Елена Александровна (АГАО, Бийск). Женщина и мужчина в русской деревне Алтай во второй половине XX в. (гендерные стереотипы и социальные практики): итоги полевого сезона 2012–2013 гг.</i>	123
<i>Егоров Сергей Борисович (СПбГУ, Санкт-Петербург). Полевые исследования на востоке Ленинградской области в начале 2000-х гг.</i>	128
<i>Романова Екатерина Назаровна (ИГИиПМНС СО РАН, Якутск). Коневоды Арктики: «конный» мир на вечной мерзлоте (полевой сезон 2012–2013 гг. в арктических районах Якутии)</i>	133
<i>Ябыштаев Теннис Степанович (Г-АГУ, Горно-Алтайск). О полевом исследовании родовой потестарности алтайцев</i>	137
<i>Голбцева Виктория Викторовна, Ярзуткина Анастасия Алексеевна (СВКНИИ ДВО РАН, Анадырь). Культурные маркеры и терминология пубертатного периода женщины у прибрежных чукчей</i>	141
<i>Мазурина Валентина Николаевна (ГМИР, Санкт-Петербург). О своеобразии праздничного комплекса непальцев (по полевым наблюдениям)</i>	146

<i>Рыжакова Светлана Игоревна (ИЭА РАН, Москва)</i> Полевые сезоны в Северной Бенгалии (Uttar Banga), 2002-2013: этнографические заметки об обрядах и верованиях раджбанси	152
--	-----

ЭТНОГРАФИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ СОВРЕМЕННОСТИ

<i>Щепанская Татьяна Борисовна (МАЭ РАН, Санкт-Петербург).</i> Традиционная материальная культура в контексте социальных изменений современного села: функционирование и переопределение	158
<i>Бохан Лидия Валентиновна (ЦИБКЯЛ НАН Беларуси, Минск).</i> Традиции питания в циклах семейной обрядовой практики белорусов (по материалам полевых исследований)	162
<i>Бункевич Наталья Станиславовна (ЦИБКЯЛ НАН Беларуси, Минск).</i> Некоторые особенности традиций питания в культуре этнических групп Беларуси . . .	137
<i>Мацулько Ольга Андреевна (ЦИБКЯЛ, Минск).</i> Особенности праздничных традиционных головных уборов белорусов конца XIX – начала XX в. (по материалам полевых исследований)	172
<i>Васильев Михаил Иванович (СПбГУСЭ, Санкт-Петербург).</i> Традиционные народные праздники и способы их воссоздания в современной культуре	177
<i>Тирон Екатерина Леонидовна (ИФ СО РАН, Новосибирск).</i> Фольклор тувинцев-тоджинцев: история собирания и публикации	182
<i>Сурво Арно, Сурво Вера (Хельсинкский университет).</i> Память культуры и трансляция традиционного наследия (на материалах вепской, карельской и севернорусской традиций)	186
<i>Федорова Елена Геннадьевна (МАЭ РАН, Санкт-Петербург).</i> «Точки на карте»: традиции в культуре обских угров на рубеже XX–XXI вв.	193
<i>Попова Лариса Федоровна (РЭМ, Санкт-Петербург), Стасевич Инга Владимировна (МАЭ РАН, Санкт-Петербург).</i> Факторы традиционализма в сельском обществе Киргизии	198
<i>Лебедева Арина Александровна (МАЭ РАН, Санкт-Петербург).</i> Уар Traditional Navigation Society. К вопросу о месте реконструкции традиционных знаний в современной культуре	203
<i>Соболева Елена Станиславовна (МАЭ РАН, Санкт-Петербург).</i> Португальская культура в азиатском городе	207
<i>Чистяков Антон Юрьевич (СПбГУ, Санкт-Петербург).</i> Символы этнических и локальных идентичностей в современной российской геральдике	214
<i>Винер Борис Ефимович (СИ РАН, Санкт-Петербург), Дивисенко Константин Сергеевич (СИ РАН, Санкт-Петербург), Сафонова Мария Андреевна (ВШЭ, Санкт-Петербург)</i> Место традиционной культуры в когнитивной структуре российской этнологии	219

Устная история

<i>Субботина Елена Сергеевна (ПГГПУ, Пермь). Устная история как метод сохранения исторической памяти о советском прошлом</i>	224
<i>Селянинова Гульсина Дагирьяновна (ПГГПУ, Пермь). Устные исторические источники при изучении советского прошлого (по материалам Пермского края)</i>	228
<i>Клюева Вера Павловна (ИПСС СО РАН г. Тюмень). Верующие советского времени: частные воспоминания и конструирование официальной истории</i>	234
<i>Женина Лариса Викторовна (ПГГПУ, Пермь). Образование как образ прошлого в устных текстах татарского населения Пермского края» (по материалам полевых исследований центра «Устной истории» ПГГПУ)</i>	239
<i>Ложкина Валентина Михайловна (ПГГПУ, школа № 9, Пермь). Изучение советского детства на основе полевых исследований</i>	245
<i>Карачкова Елена Юрьевна (ИВ РАН, Москва). Устные традиции о прошлом: опыт полевых исследований в Раджастхане (Индия)</i>	249
Summary	254
Сведения об авторах	268
Содержание	272

Научное издание

ИСТОРИЧЕСКАЯ ЭТНОГРАФИЯ

Выпуск 5

Отв. ред. И. И. Верняев, А. Г. Новожилов

Корректор *Н. В. Бакланова*
Верстка *С. С. Смирновой*

Подписано в печать 03.06.2014.
Формат 60x84/16. Объем 13,75 п. л. Тираж 100 экз. Заказ
Отпечатано