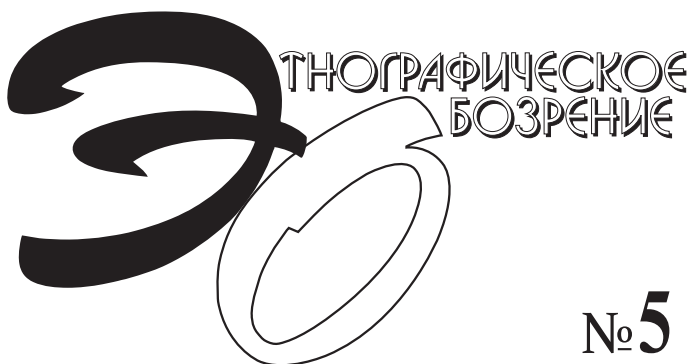




РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК

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



№5

СЕНТЯБРЬ – ОКТЯБРЬ 2020

Журнал основан в 1889 г.

Выходит 6 раз в год

Выходил под названиями: “Этнографическое обозрение” (1889–1916; 1992–н.в.);
“Этнография” (1926–1930); “Советская этнография” (1931–1991).

Журнал издается под руководством
Отделения историко-филологических наук РАН

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

С.Н. Абашин (д.и.н., Европейский ун-т, Санкт-Петербург),
С.С. Алымов (к.и.н., ИЭА РАН, Москва), **С.А. Арутюнов** (чл.-корр. РАН, ИЭА РАН),
В.О. Бобровников (к.и.н., НИУ ВШЭ, Санкт-Петербург),
М.Л. Бутовская (чл.-корр. РАН, ИЭА РАН, Москва),
М.В. Добровольская (д.и.н., Ин-т археологии РАН, Москва),
А.Л. Елфимов, зам. гл. ред. (Ph.D., к.и.н., ИЭА РАН),
С.А. Кан (Ph.D., Дартмутский колл., США), **П.С. Куприянов** (к.и.н., ИЭА РАН),
М.Ю. Мартынова (д.и.н., ИЭА РАН), **Д.В. Михель** (д.ф.н., РАНХиГС, Москва),
И.А. Морозов (д.и.н., ИЭА РАН), **Е.В. Попова** (к. полит. н., Томский гос. ун-т),
С.В. Соколовский, главный редактор (д.и.н., ИЭА РАН), **В.А. Тишков** (акад. РАН, ИЭА РАН),
В.В. Трепавлов (д.и.н., Ин-т российской истории РАН, Москва),
Е.Г. Трубина (д.ф.н., Уральский федеральный ун-т),
Е.И. Филиппова, зам. гл. ред. (д.и.н., ИЭА РАН), **Д.А. Функ** (д.и.н., ИЭА РАН),
Й.О. Хабек (д.ф.н., Гамбургский ун-т, Германия)

НАУЧНО - КОНСУЛЬТАТИВНЫЙ СОВЕТ

Ю.Е. Березкин (Кунсткамера РАН, Санкт-Петербург), **В. Вате** (CNRS, Франция),
Д.Н. Замятин (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва), **Н.М. Лебедева** (ВШЭ, Москва),
М. Могильнер (Ун-т шт. Иллинойс, США), **В.И. Мукомель** (Ин-т социологии РАН, Москва),
Б. Петрик (EHESS, Франция), **И.Ф. Попова** (Ин-т восточных рукописей, Санкт-Петербург),
М. Ривз (Манчестерский ун-т, Великобритания), **Н.В. Ссорин-Чайков** (ВШЭ, Санкт-Петербург),
Л.А. Чвырь (Ин-т востоковедения РАН, Москва), **П. Швайцер** (Венский ун-т, Австрия),
В.А. Шнирельман (ИЭА РАН, Москва)

Заведующая редакцией *И.А. Кучерова*

Адрес редакции:

119991 Москва, Ленинский пр., д. 32а, тел. (495) 938-18-67, факс (495) 938-06-00

Интернет-сайт: <http://journal.iea.ras.ru>, e-mail: ethnorev@gmail.com

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES

N.N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology
Russian Academy of Sciences



ETNOGRAFIČESKOE OBOZRENIÉ

№ 5

SEPTEMBER–OCTOBER 2020

Founded in 1889

Published as *Etnograficheskoe Obozrenie* (1889–1916, 1992–present);
Etnografia (1926–1930); *Sovetskaja Etnografia* (1931–1991)

Publication frequency: 6 issues per year

Organ of the Division of History and Philology, Russian Academy of Sciences

EDITORIAL BOARD

Sergey Abashin (European U. at St. Petersburg),
Sergey Alymov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Sergey Arutyunov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Vladimir Bobrovnikov (Higher School of Economics, St. Petersburg),
Marina Butovskaya (Inst. of Ethnology and Anthro., Moscow),
Maria Dobrovolskaya (Inst. of Archaeology, Moscow),
Alexei Elfimov, *Associate Editor* (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Elena Filippova, *Associate Editor* (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Dmitri Funk (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow), **J. Otto Habeck** (U. of Hamburg, Germany),
Sergei Kan (Dartmouth College, USA), **Pavel Kupriyanov** (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Marina Martynova (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow), **Dmitry Mikhel** (RANEPa, Moscow),
Igor Morozov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow), **Evgeniya Popova** (Tomsk State U., Tomsk),
Sergey Sokolovskiy, *Editor-in-Chief* (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Valery Tishkov (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Vadim Trepavlov (Inst. of Russian History, Moscow), **Elena Trubina** (Ural Federal U., Ekaterinburg)

ADVISORY BOARD

Yuri Berezkin (Kunstkamera, St. Petersburg), **Liudmila Chvyr** (Inst. of Oriental Studies, Moscow),
Nadezhda Lebedeva (Higher School of Economics, Moscow),
Marina Mogilner (U. of Illinois at Chicago, USA), **Vladimir Mukomel** (Inst. of Sociology, Moscow),
Boris Pétric (EHESS, France), **Irina Popova** (Inst. of Oriental Studies, St. Petersburg),
Madeleine Reeves (U. of Manchester, UK), **Peter Schweitzer** (U. of Vienna, Austria),
Viktor Shnirelman (Inst. of Ethnology & Anthro., Moscow),
Nikolai Ssorin-Chaikov (Higher School of Economics, St. Petersburg),
Virginie Vaté (CNRS, France), **Dmitry Zamiatin** (Moscow State University)

Irina Kucherova Editorial Office Manager

Editorial Office Address:

Rm 1807, Leninsky prospect 32-a, Moscow, 119991, Russia; phone +7 (495) 938-1867;
fax +7 (495) 938-0600

Website: <http://journal.iea.ras.ru>; e-mail: ethnorev@gmail.com

История науки

<i>А.А. Сирина, В.Н. Давыдов.</i> Этнограф Борис Александрович Васильев и его очерк “Пять дней среди орочей”: стратегии письма в советской этнографии	5
<i>Б.А. Васильев.</i> Пять дней среди орочей.....	23
<i>Е.Б. Толмачева.</i> Коллекция И.С. Полякова как первый опыт комплексного фотоисследования Западной Сибири.....	35
<i>Е.О. Кузина, К.М. Корчагин.</i> Октавио Пас и индийский авангард: об одном эпизоде рецепции работ Клода Леви-Строса в 1960-е годы	54

Этнография народных верований

<i>К.Ж. Турекеев.</i> Магические представления каракалпаков, связанные с детской обрядностью	76
<i>Б.Ц. Гомбоев.</i> Баргутские <i>обоо</i> в Восточной Монголии	95

Статьи и материалы

<i>А.Г. Агабабян, М.Э. Сысоева.</i> Между шапсугами и абхазами: актуализация идентичностей убыхской фамилии Чёрен	110
<i>У.В. Окимбеков.</i> Население Афганистана в XIX в.: некоторые демографические тенденции ...	130
<i>Е.Э. Носенко-Штейн.</i> “Роковой” диагноз как начало обряда перехода: статус инвалида и отношение к нему в современной России.....	149
<i>В.В. Ростовцева, М.Л. Бутовская, А.А. Мезенцева, Н.Б. Дашиева.</i> Влияние числа сиблингов и очередности рождения на индивидуальную кооперативность во взрослом возрасте: экспериментальное исследование среди бурят.....	162

Рецензии

<i>В.А. Лебедев.</i> Рец. на: Ершова Г.Г. Последний гений XX века: Юрий Кнорозов: судьба ученого. М., 2019	185
<i>М.Б. Башкиров.</i> Рец. на: Gagnon D. Le statut de Métis au Canada. Histoire, identité et enjeux sociaux. Québec, 2019	188
<i>Ю.Н. Сушкова.</i> Рец. на: Загребин А.Е. Очерки истории финно-угорских этнографических исследований в России (вторая половина XIX — начало XX в.). Ижевск, 2019.....	192
<i>Ю.Ю. Антонян.</i> Рец. на: Кормина Ж.В. Паломники. Этнографические очерки православного нomaдизма. М., 2019.....	196

History of the Discipline

<i>Sirina, A.A., and V.N. Davydov.</i> The Ethnographer Boris Aleksandrovich Vasiliev and his Essay “Five Days among Orochis”: Writing Strategies in Soviet Ethnography [Etnograf Boris Aleksandrovich Vasiliev i ego ocherk “Piat’ dnei sredi orochei”: strategii pis’ma v sovetskoj etnografii]	5
<i>Vasiliev, B.A.</i> Piat’ dnei sredi orochei [Five Days among Orochis]	23
<i>Tolmacheva, E.B.</i> Ivan Poliakov’s Collection as the First Experience of an Integrated Photo Research of Western Siberia [Kollektsiia I.S. Poliakova kak pervyi opyt kompleksnogo fotoissledovaniia Zapadnoi Sibiri]	35
<i>Kuzina, E.O., and K.M. Korchagin.</i> Octavio Paz and Indian Avant-Garde: On an Episode of Reception of Claude Lévi-Strauss’ Work in the 1960s [Oktavio Pas i indiiskii avangard: ob odnom epizode retseptsii rabot Kloda Levi-Strosa v 1960-e gody]	54

Ethnographic Studies of Folk Beliefs

<i>Turekeyev, K.Z.</i> Karakalpaks’ Magical Beliefs Associated with Children’s Rituals [Magicheskie predstavleniia karakalpakov, svyazannye s detskoj obriadnost’iu]	76
<i>Gomboev, B.Ts.</i> Bargut <i>Oboo</i> in Eastern Mongolia [Bargutskie <i>oboo</i> v Vostochnoi Mongolii]	95

Research Articles

<i>Agababyan, A.G., and M.E. Syssoeva.</i> Between the Shapsug and the Abkhaz: Actualization of Identities of the Ubykh Clan Chéren [Mezhdu shapsugami i abkhazami: aktualizatsiia identichnosti ubykhskoi familii Chéren]	110
<i>Okimbekov, U.V.</i> Population of Afghanistan in the 19th Century: Some Demographic Trends [Naseleenie Afganistana v XIX v.: nekotorye demograficheskie tendentsii]	130
<i>Nosenko-Stein, E.E.</i> “Fatal” Diagnosis and Rites of Passage: Self-Representation of Disabled People and Their Statuses in Contemporary Russia [“Rokovoi” diagnoz kak nachalo obriada perekhoda: status invalida i otnoshenie k nemu v sovremennoi Rossii]	149
<i>Rostovtseva, V.V., M.L. Butovskaya, A.A. Mezentseva, and N.B. Dashieva.</i> Number of Siblings, Birth Order and Their Impacts on Individual Cooperativeness in Adulthood: An Experimental Study among Buryats of Eastern Siberia [Vliianie chisla siblingov i ocherednosti rozhdeniia na individual’nuiu kooperativnost’ vo vzrosлом vozraste: eksperimental’noe issledovanie sredi buriat]	162

Book Reviews

<i>Lebedev, V.A.</i> Review of <i>Poslednii genii XX veka: Yurii Knorozov: sud’ba uchenogo</i> [The Last Genius of the 20 th Century: Yuri Knorozov: The Fate of a Scholar], by G.G. Ershova	185
<i>Bashkirov, M.B.</i> Review of <i>Le statut de Métis au Canada. Histoire, identité et enjeux sociaux</i> , by D. Gagnon	188
<i>Sushkova, Iu.N.</i> Review of <i>Ocherki istorii finno-ugorskikh etnograficheskikh issledovaniy v Rossii (vtoraia polovina XIX – nachalo XX v.)</i> [Essays in the History of Finno-Ugric Ethnographic Research in Russia (the Second Half of the 19 th – Early 20 th Centuries)], by A.E. Zagrebin	192
<i>Antonyan, Yu.Yu.</i> Review of <i>Palomniki. Etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma</i> [Pilgrims: Ethnographic Sketches of the Orthodox Nomadism], by J.V. Kormina	196

© А.А. Сирина, В.Н. Давыдов

ЭТНОГРАФ БОРИС АЛЕКСАНДРОВИЧ ВАСИЛЬЕВ И ЕГО ОЧЕРК “ПЯТЬ ДНЕЙ СРЕДИ ОРОЧЕЙ”: СТРАТЕГИИ ПИСЬМА В СОВЕТСКОЙ ЭТНОГРАФИИ

Ключевые слова: Б.А. Васильев, Тунгусская экспедиция, орочи, этнографический текст, московская этнографическая школа

В данной статье на примере текста, написанного московским этнографом Б.А. Васильевым по результатам полевой работы среди орочей в 1927 г., рассматривается один из интереснейших и малоисследованных в рамках истории науки жанров письма советской этнографии — очерк. Авторы анализируют процесс создания научных текстов, имея в виду широкий спектр обстоятельств: господствующую теоретическую матрицу; идеологический климат; особенности биографии, взаимодействия с коллегами и информантами. Публикуемый этнографический очерк Б.А. Васильева дает возможность по-новому посмотреть на исследовательские стратегии и методологию представителей московской этнографической школы. Текст интересен в первую очередь как важный этнографический источник, содержащий детальные описания погребального обряда у орочей; кроме того, он знакомит современного читателя со стратегией письма, наполненного рефлексивностью и субъективными переживаниями. Авторы переопределяют вклад Б.А. Васильева в отечественную науку, в частности в подготовку статей коллективной монографии 1956 г. “Народы Сибири”. В статье сделан вывод о различной степени “фильтрации” или “дистилляции” результатов научного знания в работах советских этнографов, что позволяет поразмышлять о роли исследователя и его полевого опыта, а также о значении научных школ, научных традиций и дискуссий в производстве текстов различных жанров.

Борис Александрович Васильев (17.02.1899—17.11.1976) — этнограф, антрополог, литературовед, один из наиболее глубоких знатоков медвежьего праздника (*Васильев*

Анна Анатольевна Сирина | <https://orcid.org/0000-0002-9268-9807> | annas@ica.ras.ru | д. и. н., главный научный сотрудник | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Владимир Николаевич Давыдов | <https://orcid.org/0000-0003-2738-4609> | davydov.kunstkamera@gmail.com | к. соц. н., Ph.D., заместитель директора по научной работе | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия) | научный сотрудник | Чукотский филиал ФГАОУ ВО “Северо-Восточный федеральный университет им. М.К. Аммосова” (ул. Студенческая 3, Анадырь, 689000, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: РФФИ, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [проект № 18-09-00537]

1929, 1940, 1946, 1948), оставил яркий и неповторимый след в истории этнографических и антропологических исследований Дальнего Востока. Васильев был человеком удивительной и очень непростой судьбы¹. Родился Борис Александрович в семье врача, проживавшей в Староконюшенном переулке старой Москвы. Молодой человек окончил частную мужскую гимназию А.В. Адольфа, где давали хорошее образование и много внимания уделяли изучению языков. Юность и студенческие годы Бориса Васильева пришлись на непростое послереволюционное время — время ломки привычных устоев жизни, смены экономической и идеологической систем. Одновременно это были годы мощного развития краеведческого движения и внимания государства к своим “национальным окраинам”. В 1919 г. молодой человек поступил на основанное профессором Д.Н. Анучиным отделение антропологии физико-математического факультета Московского университета. Тогда же он увлекся русской религиозной философией, посещал семинар И.А. Ильина, на котором познакомился со священником о. Сергием Мечевым и стал прихожанином храма Николы в Кленниках, где собиралась московская интеллигенция.

Из-за своих религиозных убеждений Б.А. Васильев был репрессирован, что не позволило ему полностью реализовать свой творческий потенциал, обработать все собранные им материалы, хранящиеся сегодня в архивах и музеях в Санкт-Петербурге и Москве. В нашей статье речь пойдет как раз о таком, до настоящего времени неостребованном очерке из архива Музея антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН, а также об особенностях этого жанра и применяемых в нем стратегиях письма, т.е. способах производства информации и ее изложения в тексте.

Обращаясь к изучению судьбы и творческого наследия Б.А. Васильева, восстанавливая особенности биографии почти забытого ученого и вводя в научный оборот подготовленный им неопубликованный очерк, мы попытаемся показать разнообразие этнографий в СССР до известного Совещания этнографов Москвы и Ленинграда 1929 г., разнообразия, заключавшегося в различных мировоззренческих и методологических установках, целях, методах, этических аспектах полевой работы и способах презентации собранного материала. Рассматриваемая в данной статье проблема соотношения поля и текста выводит на вопросы использования различных жанров и стилей в научном письме и о путях производства научного знания.

Московская полевая этнография: исследования в Сибири и на Дальнем Востоке России (1927–1928)

Еще студентом Борис Васильев начал работать в открывшемся в Москве в 1924 г. Центральном музее народоведения (бывший Румянцевский музей; далее — ЦМН) (Ипполитова 2001). На волне советской национальной политики и развития краеведения ЦМН получил финансирование и обрел, правда ненадолго, новые выставочные площади — он расположился на территории Мамоновой дачи на Воробьевых горах и в здании Александринского дворца. Директором музея в те годы был фольклорист, этнограф, литературовед Б.М. Соколов, а заведующим отделом Сибири, в котором с 1924 по октябрь 1929 г. работал Б.А. Васильев, — профессор Московского университета Б.А. Куфтин. Так случилось, что в Москве не было (и, по существу, до сих пор нет) этнографического музея (Там же). В формирующиеся фонды ЦМН были переданы экспонаты из различных московских музеев и с выставок. Перед работниками Центрального музея народоведения стояла задача срочно собрать этнографические коллекции, поскольку предполагалось создать новые экспозиции и обустроить шесть “обстановочных” залов. Специальный зал должен был быть посвящен одному из малых народов Сибири. Планировалось также проводить тематические выставки (Там же).

За время службы в музее Б.А. Васильев принял участие в двух экспедициях — Восточно-финской (1925) и Тунгусской (1927—1928); последняя была организована Центральным музеем народоведения совместно с Антропологическим научно-исследовательским институтом I-го МГУ. Полевая работа в практически неизвестной в истории сибиреведения Тунгусской экспедиции сыграла в судьбе Васильева значительную роль.

Летом 1927 г. к работе приступили два отряда: первый, в составе начальника экспедиции Б.А. Куфтина, аспирантов МГУ М.Г. Левина и Я.Я. Рогинского, в течение полутора месяцев вел исследования на севере Байкала среди эвенков, второй, в составе сотрудника ЦМН Б.А. Васильева и аспиранта-антрополога А.Н. Покровского, два месяца работал на Дальнем Востоке среди южных групп тунгусов (ороков, орочей, удэгейцев, нанайцев), а также среди нивхов. В конце августа — начале сентября ко второму отряду присоединился Б.А. Куфтин. В 1928 г. все члены экспедиции выехали на Дальний Восток, где разделились на две группы: сахалинскую (Б.А. Васильев, А.Н. Покровский, студент МГУ А.М. Пришвин) и амуро-приморскую (Б.А. Куфтин, В.А. Ватагин, В.К. Стешенко) (Ипполитова 2001).

Б.А. Куфтин был учеником Д.Н. Анучина и являлся представителем культурно-исторической школы в этнографии. Его методику отличали широкие сравнительные исследования, особое внимание к материальной культуре (жилище, орудия труда, одежда) и шаманству, к генезису явлений культуры. Ученые собирали комплексные полевые материалы по разным группам тунгусо-маньчжурских народов. Сравнительное исследование восточных и западных групп позволяло выявить “общетунгусские основы этнографических характеристик тунгусо-маньчжурских народов в смешанной среде Дальнего Востока” (АМАЭ 1. Д. 129), изучить взаимоотношения тунгусских и палеоазиатских “племен”. Фактически в рамках экспедиции был апробирован метод полевой работы в различных локальностях, который напоминает получивший теоретическое обоснование в работах Дж. Маркуса принцип “полилокальной этнографии” (*multi-sited ethnography*), предполагающий, например, следование за изучаемой группой, материальным объектом, сюжетом или биографией (Marcus 1995). Участники Тунгусской экспедиции не просто механически объединяли полученные в различных регионах данные, а, сравнивая их, пытались найти ответы на вопросы о происхождении, родстве и культурных контактах тунгусо-маньчжурских народов.

Б.А. Куфтин выезжал в поле вместе со своими аспирантами, что способствовало методичности и целенаправленности их обучения. Несмотря на то что экспедиция 1927 г. работала в двух разных регионах, ее руководителю удалось посетить оба, что давало возможность, опираясь на собственный опыт, проводить сравнительный анализ всех собранных материалов. Таким образом, несколько профессионалов работали по единой программе, адаптированной под интересы каждого из них. Они использовали комплексный метод, проводя этнографические, антропологические, фольклорные и археологические исследования в конкретных регионах и этнических сообществах. В условиях относительно непродолжительных сроков проведения экспедиции работа по четко составленному плану позволяла специалистам более эффективно собирать материалы, которые должны были составить базу дальнейших сравнительных исследований и одновременно служили музейному строительству. В сборе материала для сопоставления и состояла одна из основных задач данного проекта ранней советской этнографии.

Важной составляющей полевой работы был сбор вещевых, антропологических и археологических коллекций и фотографий для ЦМН. Участники экспедиции не отделяли научную работу от музейной, как это зачастую происходит в современных музеях. Собираение коллекций было для исследователей частью научного проекта, они стремились получить наиболее полное представление об исследуемых группах, узнать и показать все этнографические нюансы. Именно научный подход лежал в основе музейно-выставочной и просветительской деятельности представи-

телей московской этнографической школы, целями которой были развитие музейного дела в Москве и показ многообразия культур народов СССР.

Б.А. Васильев два месяца, с 15 июля по 20 сентября, работал у приморских орочей, небольшого тунгусоязычного народа, проживающего на современной территории Хабаровского края. Эта поездка была чрезвычайно насыщенной и плодотворной. Молодой человек передвигался между несколькими орочскими поселениями на р. Тумнин и ее притоках, присутствовал на шаманских камланиях, медвежьих праздниках и похоронах, участвовал в повседневной жизни орочей, связанной с рыболовством и охотой, собирал этнографические коллекции. Только у орочей ему удалось приобрести 283 этнографических предмета (одежду, орудия рыболовства, средства передвижения, жилища, предметы, относящиеся к воспитанию детей, охоте, обрядовым празднествам, включая медвежий культ, и шаманству) на сумму 718 руб. 70 коп. (ОНД РЭМ 2 Д. 298). Среди этих предметов были и очень редкие. Момент сбора коллекций отражен в неопубликованном очерке:

“Савелка, продай мне на память свой бубен”. Я боялся сильных возражений. “Хорошо, — сказал он, — тебе можно. Сколько ты дашь?” “25 рублей”. “Хорошо, бери, только, знаешь, это очень дешево. А потом наш закон такой, что ты мне должен дать в придачу котел и собаку, потому что бубен нельзя за деньги продавать”. “Но ведь у меня нет ни котла, ни собаки”. “Ну ладно, ты не ороч, тебе можно так отдать”. Итак, у меня бубен в чехле с колотушкой, шаманский крючок, а Чечко в подарок музею дарит мне деревянную резную ложку для еды (АМАЭ 1 Д. 125. Л. 14–15).

С точки зрения современных подходов можно критиковать сбор подобных вещей исследователем, но события и действия прошлого необходимо рассматривать и оценивать в контексте своего времени. В 1920-е годы была развернута широкая антирелигиозная пропаганда, и люди зачастую стремились скрыть шаманские практики и предметы от приезжих этнографов (*Сирина* 2019), а иногда, наоборот, продать или отдать эти предметы в музей. Будучи человеком религиозным, Васильев, по всей вероятности, понимал ценность подобных вещей для информантов.

Отметим один из важных этических моментов работы Тунгусской экспедиции: ее участники не использовали алкоголь как средство привлечения населения, хотя данная стратегия была довольно распространена в то время и местные жители ожидали “угощения”. Это даже нашло отражение в импровизированной песне шаманки Натальи Утулинки, адресованной Б.А. Куфтину: “Водки нет, было нужно, не дал / Я не хотела, *севоки* [духи; курсив наш. — А.С., В.Д.] хотели” (АМАЭ 1. Д. 49. Л. 18об), а также в эпизоде первой встречи Б.А. Васильева с шаманом Савелкой (см. очерк).

К сожалению, довольно часто уникальные музейные коллекции, собранные в прошлом, оставались без полноценного описания, сделанного собирателями, вследствие чего безвозвратно терялась важная научная информация. В связи с этим подчеркнем, что Борис Александрович Васильев оставил образцовые описания предметов (ОНД РЭМ 1. Д. 63–69). В дополнение к этому он активно фотографировал тумнинских орочей, сцены их жизни и быта: фотоколлекция Б.А. Васильева, с 1954 г. зарегистрированная в Музее антропологии и этнографии РАН, состоит из 189 единиц хранения (*Березницкий* 2018).

По сделанным нами подсчетам, общее количество привезенных экспедицией этнографических предметов составило не менее 1200. Коллекции отражают особенности материальной и духовной культуры коренных народов Дальнего Востока того времени — орочей, ороков (уйльта), удэгэ (удэгейцев), эвенков, гольдов (нанайцев), нивхов (ОНД РЭМ 1. Д. 68). Вещи собирались в разных этнических группах по единой программе (*Давыдов, Сирина* 2017) и сопровождалась подробными научными описаниями с целью дальнейшего историко-культурного и сравнительного анализа. Это были орудия хозяйства, предметы утвари (сумки, ковры, берестяные сосуды),

одежда (верхняя одежда, обувь, головные уборы, нагрудники), средства передвижения (седла, лыжи), предметы шаманского культа (одежда, бубны, колотушки, амулеты и маски). Все собранные материалы предназначались для экспонирования, хранения и научно-исследовательской работы в ЦМН. Многие предметы из этих коллекций и сегодня активно задействованы в различных выставках и экспозициях, служа интересам просвещения.

Несмотря на сравнительно непродолжительный период работы экспедиции, ее участниками было собрано большое количество материалов благодаря методу интенсивного погружения в среду. Активное поведение исследователя, направленное на сбор большого массива данных за ограниченный срок, нередко нарушало естественный ход жизни людей, а этого желательно избегать при включенном наблюдении. Важными инструментами работы были последующее “погружение” в собранный материал, а также его первичная обработка, которая состояла в переписывании полевых материалов, классифицированных по отдельным группам населения и конкретным темам. Полученные участниками экспедиции результаты обрабатывались и переосмысливались ее руководителем, они классифицировались по темам, о чем свидетельствуют многочисленные записи Б.А. Куфтина из Архива МАЭ РАН. Полевые материалы по орочам, например, сгруппированы следующим образом: самоназвания и названия соседей; жилище; одежда; рукоделие; орнамент; средства передвижения; охота и рыболовство; пища и утварь; обработка кожи; воспитание детей; семья, род; природа; верования; охотничий язык; предания; культ покойников; культ двойней; культ медведя; легенды о тигре; шаманские божества — идолы (Сирина 2019). Экспедиция изначально была ориентирована на пополнение коллекций и организацию последующей выставки в ЦМН. Этим объясняется группировка сюжетов в дневниках, в соответствии с которой по мере обработки материалов вносилась информация (Давыдов 2019).

Стратегия интенсивного сбора и последующего детального анализа данных позволяла компенсировать отсутствие длительного включения в среду и производить “глубокое, культурное знание” об исследуемых группах, качественно отличающееся от поверхностного знания путешественников (Clifford 1997: 187). Этому способствовало и активное использование визуальных методов — участники не только проводили фотосъемку, но и зарисовывали бытовые и ритуальные предметы, людей (шаманов), жилища и пейзажи.

Возвращаясь к итогам Тунгусской экспедиции, отметим, что по ее результатам в период с 1928 по 1936 г. Б.А. Васильев, М.Г. Левин и Я.Я. Рогинский успели опубликовать лишь незначительное количество небольших статей. Завершить обработку всех собранных материалов не позволили аресты и высылки, ставшие следствием провозглашенного партией курса на усиление классовой борьбы в период завершения перехода к социализму. Карательные меры затронули “буржуазных” ученых, священников, людей, имевших непростое происхождение, просто инакомыслящих, а также тех, кого в этом подозревали. После известных совещаний конца 1920-х — начала 1930-х годов и последовавших репрессий этнография потеряла многих своих представителей как физически, так и в результате смены ими рода занятий; вынужденно сузилась проблематика, сократилась численность специалистов, снизилось качество их подготовки. На следующий год после завершения Тунгусской экспедиции Б.А. Васильев был выслан на северную р. Вага, а в 1930 г. похожая участь постигла Б.А. Куфтина. Предупрежденный судьбой своих старших коллег бывший аспирант и участник экспедиции М.Г. Левин уехал на два года в Северное Приохотье на строящуюся эвенскую культбазу, Я.Я. Рогинский был командирован Московским университетом для чтения курса лекций на биологическом факультете Воронежского университета (Рогинский 1990: 42). Разумеется, основной массив материалов экспедиции остался необработанным. После возвращения из ссылки Б.А. Куфтин сменил

поле своей научной деятельности, сфокусировавшись на археологии Кавказа, и к своим тунгусским и другим этнографическим материалам не возвращался. Б.А. Покровский увлекся психиатрией, а М.Г. Левин и Я.Я. Рогинский занялись физической антропологией. Результаты полевых исследований и приобретенный опыт были использованы ими для осмысления и постановки проблем глобального характера на стыке физической антропологии, этнографии и этнической истории.

Между тем Центральный музей народоведения и его коллекции ждала непростая судьба. В конце 1932 – начале 1933 г. из ЦМН в Центральный антирелигиозный музей (ЦАМ) в Москве² были переданы, видимо, во временное пользование, не менее 23 предметов, 17 из которых относятся к коллекциям Тунгусской экспедиции. Т.И. Щербакова отмечает, что часть сделанных в 1932–1933 гг. выборков ритуальных предметов из этих коллекций в связи с музейными реорганизациями не была возвращена своим прежним владельцам и попала в Государственный музей истории религии (ГМИР). Среди них были “шаманские женские погремушки орочей” и ложка для кормления медведя (Щербакова 2010: 118–119).

В соответствии с Постановлением Совета министров РСФСР от 15 июля 1948 г. Музей народов СССР (бывший ЦМН) в Москве был закрыт, а его коллекции были переданы в музейные и научно-образовательные учреждения Москвы и Ленинграда (Ипполитова 2001: 156). Материалы Тунгусской экспедиции оказались разделены между Музеем антропологии и этнографии РАН, Российским этнографическим музеем, Музеем истории религии и Институтом восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге. В Москве остались по преимуществу антропологические коллекции и некоторые архивные материалы, хранящиеся в НИИ и Музее антропологии МГУ и в архиве Института этнологии и антропологии РАН. Таким образом, коллекции и документы Тунгусской экспедиции разделили судьбу своих собирателей и тоже оказались “высланными” из Москвы. И хотя к ним обращались исследователи народов Сибири и Дальнего Востока, использовавшие эти уникальные материалы в своих научных работах, сама экспедиция и судьбы ее участников, за редким исключением (Ипполитова 2001; Алымов, Решетов 2003), оставались вне научных интересов этнографического сообщества.

Б.А. Васильеву пришлось работать в различных городах Центральной России и Приуралья как педагогу и музейному работнику. Несмотря на запрет жить в Москве, М.С. Плисецкий, директор антропологического музея МГУ, в 1936 г. принял его на должность заведующего отделом научных фондов, где Борис Александрович проработал до начала Великой Отечественной войны. Затем новая высылка, разрешение на проживание в Москве для завершения кандидатской диссертации на тему “Медвежий праздник у орочей”. Б.А. Васильев защитил диссертацию в 1946 г. в Институте этнографии АН СССР в Москве. В ее основу легли полевые материалы, собранные им в 1927–1928 гг.

В те же годы Б.А. Васильев был тайно рукоположен в сан священника Русской православной церкви. Александр Мень вспоминал:

Хорошо помню его высокую фигуру, внушительные интонации, спокойную логику его рассуждений. Трудно было поверить, что над ним постоянно висит дамоклов меч ареста. Это был не только человек глубокой веры, но и подлинный ученый. Все интересующие его проблемы он исследовал обстоятельно, неторопливо, придерживаясь строго выверенных методов и фактов. Он не изменял своим установкам, о чем бы ни шла речь: о Древнем Востоке, этнографии или литературоведении (Васильев Б.А. б.г.).

Поле и текст: очерк Б.А. Васильева “Пять дней среди орочей”

Из большого объема архивных материалов Тунгусской экспедиции, хранящихся в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН

в Санкт-Петербурге, наше внимание привлёк очерк Б.А. Васильева “Пять дней среди орочей”. В его основе лежит описание поиска и похорон утонувшей девочки, свидетелем которых этнограф стал в 1927 г. на ороческом стойбище Хуту-Датта. На обложке папки от руки сделана надпись: «Васильев Б.А. “5 дней среди орочей” (Очерк) без начала. Автограф. (1928–1929). Количество листов – 15. Примечание: Правка, дополнения авт. Куфтина Б.А.»³.

Казалось бы, авторство текста очевидно. Но при подготовке рукописи к публикации выяснилось, что краткие извлечения из нее были напечатаны в статье известной исследовательницы народов Нижнего Амура А.В. Смоляк как выдержки “из полевого дневника Б.А. Куфтина 1928 г.” (Смоляк 2002: 221–225). А.В. Смоляк авторитетно заявила: “Аналогичные уникальные описания обряда погребения утонувших у народов Нижнего Амура нам не известны. Видимо, полевые исследователи нечасто попадали в ситуацию, в которой оказался Б.А. Куфтин” (Там же: 224). Перед нами возник вопрос, без разрешения которого нельзя было публиковать рукопись: кто был свидетелем похорон утонувшей девочки и, соответственно, автором текста – Б.А. Куфтин или Б.А. Васильев? Для выяснения этого пришлось провести дополнительное “расследование”, в процессе которого стала очевидной многослойность, многогранность смыслов и значений документов и вещей, связанных с создававшими и имевшими с ними дело людьми⁴. В результате авторство Бориса Александровича Васильева было полностью подтверждено. Именно он стал свидетелем и участником описываемых событий.

В очерке определенное место занимает рефлексия исследователя, вкрапленная в текст описания. Это позволяет увидеть фигуру ученого, оказавшегося в столь необычной обстановке, как бы со стороны. Заметно, что он испытывает смешанные чувства: сопереживание событию, смущение от своего присутствия как постороннего человека в такой неподходящий момент и одновременно понимание этнографической уникальности ситуации. Неподдельный интерес к происходящему поддерживает потрясающую работоспособность и настойчивость и вызывает ответную позитивную реакцию окружающих: “Женщины, видя мой искренний интерес, сами протягивали мне напоказ разные вещи, называя их имена. Я зарисовывал, и записывал термины <...> Все было для меня ново, все необычно. День был насыщен этнографическим материалом чрезмерно. Техника, феномен культа и социальной культуры слились в непрерывный клубок”, – признается Б.А. Васильев. Такие моменты провоцируют на нестандартные описания, заставляют забыть или поставить под сомнение ранее воспринятые методики, что мы видим в предлагаемом читателю очерке. Человек и ученый присутствуют в тексте одновременно, и это придает повествованию созвучность с более поздними социально-антропологическими текстами. Собственно, используемая автором стратегия письма имеет некоторые сходства с “насыщенным описанием”, которое предлагал К. Гирц во второй половине прошлого века (Geertz 1973). Но прежде всего это изложение событий, выполненное в русле феноменологического подхода: Б.А. Васильев в основном фиксировал увиденное и услышанное (именно звук, музыкальность присутствуют как в рефлексии автора, так и в расставляемых им запятых и построении фраз), что позволило ему реализовать предложенную современными антропологами стратегию поддержания баланса между превалирующей репрезентацией визуального материала и недостаточно представленным материалом звуковым (Samuels et al. 2010; Fox 2004). Например, Васильев сделал следующий, впоследствии им перечеркнутый комментарий в тексте: “Отец стал помогать женщинам одевать девочку. Одели сначала один халат, (тут вероятно не нужна запятая, но нужна пауза. Мои знаки препинания имеют значение только музыкальных значков. Они должны помочь чтению) попроще” (АМАЭ 1. Д. 124. Л. 10).

Б.А. Васильев опирался в основном на свои наблюдения и краткие пояснения переводчика и представителей местного сообщества, говоривших по-русски. Невладение языком и сама ситуация обострили наблюдательность ученого, который не мог получить полноценного вербального объяснения увиденному. Не зная в деталях культурных особенностей орочей, он невольно совершает провокационное действие с хранилищем души ребенка. Васильев очень чутко реагирует на поведение участников погребального обряда, прислушивается к необычным звукам (и описывает их); рискует, в одиночку, с тяжелым рюкзаком и фотоаппаратом, догоняя главных действующих лиц этой драмы на верткой ороческой лодке *отонго*, чтобы попасть на шаманское действо, связанное с поиском души утонувшей девочки.

Публикуемый текст является важным источником, позволяющим поразмышлять об “археологии” письма ранних советских этнографов. Избранный формат изложения — очерк, основанный на личном полевом опыте и полевых дневниках, написанный в свободной манере, позволяет Васильеву полноценно “присутствовать” в ткани повествования. Автору удалось зафиксировать чрезвычайную этнографическую насыщенность короткого промежутка времени, проведенного на ороческом стойбище. Применяемая им рефлексивная стратегия письма позволяет сравнить ее со способом представления результатов наблюдений в “Московском дневнике” В. Бенямина, написанном почти в то же самое время (1926—1927 гг.) (Бенямин 2014). Подобные стратегии письма активно обсуждались в ходе современных дискуссий в области методологии и эпистемологии антропологических исследований (Clifford 1986).

Борис Александрович Васильев не был первым ученым, обратившимся к жанру этнографического очерка, который весьма часто встречался в научной литературе конца XIX — начала XX в. Вероятно, его популярность была связана с традициями высокой художественной литературы и публицистики, а в 1920-е годы еще и с развитием краеведения и национальных движений. Особенности очерка являются соединением художественной и аналитической составляющих и свободный, в форме рассказа, стиль изложения. Обозначение жанра сразу дает читателю представление о произведении, ориентирует его в отношении смысла и содержания текста. Обращение к жанру очерка говорит о поиске автором нестандартных способов презентации научного материала и о его литературных способностях. Васильеву, видимо, было тесно в рамках описания традиционной материальной и духовной культуры, когда при классификации и стандартизации полевого материала не оставалось места ни эмоциям, ни нюансам поведения человека.

У очерка Васильева нет ярко выраженного начала, т.к. он являлся составной частью более крупного текста. Возможно, автор не успел его доработать или по каким-то причинам не стал этого делать. Неизвестно, для какого издания предназначался очерк, но заметно, что в нем присутствовали и рефлексия, и насыщенное описание. Вероятно, Васильев готовил его для периодического издания, планируя опубликовать по частям. Этим и объясняются пометки “Продолжение” в начале документа и “Продолжение следует” в конце. Публикуемый в этом номере журнала текст представляет собой рабочий рукописный авторский вариант очерка с правками, подготовленный для набора на печатной машинке (об этом свидетельствует, напр., указание к одной из вставок — “не перепечатывать”) и последующего прочтения коллегами или редактором. Очерк содержит ряд обращений, адресованных конкретному человеку, выполняющему роль редактора, советника. Автор размышлял о том, чтобы что-то поменять или добавить в текст в будущем. В рукописи имеются также примечания, которые были обращены не просто к коллеге, а к духовно близкому человеку. Данный вариант, вероятно, был передан Б.А. Куфтину, т.к. поступил в музей с другими его документами. Все это говорит о серьезной работе по презентации полевых материалов посредством очерка.

Коллективный текст: особенности производства

В 1953–1970-е годы Б.А. Васильев заведовал антропологическим музеем МГУ. Вероятно, М.Г. Левин, знавший Бориса Александровича по Тунгусской экспедиции, пригласил его к работе над томом “Народы Сибири” фундаментального серийного издания “Народы мира” Института этнографии АН СССР. Этот том стал результатом почти 30 лет научных дискуссий и выработки коллективного стиля письма. Том был высоко оценен сибиреоведами, переведен на английский язык; был создан своеобразный стиль дисциплины, до сих пор оказывающий влияние на российскую этнографию (*Anderson, Arzyutov* 2016).

Мало кто обращал внимание на то, что тома серии, включая и “Народы Сибири”, имеют подзаголовок “Этнографические очерки”. Возможно, таким обозначением авторы пытались привлечь “широкие круги читателей”, а также сообщали о некоторой краткости и схематичности текстов, выводя себя из поля критики. Что касается художественно-публицистической составляющей, то она здесь отсутствовала, а стиль письма, как мы увидим, приобрел коллективный характер.

Среди авторов текстов тома упомянут и Б.А. Васильев: вместе с М.Г. Левиным он подготовил статью “Эвены” (*Левин, Васильев* 1956). В предисловии указано, что статьи “Ороки” и “Орочи” написаны С.В. Ивановым, М.Г. Левиным и А.В. Смоляк, но при этом в скобках сделана существенная оговорка: «[В] основу описания дореволюционного быта положены статьи... (неопубликованные. — А.С., В.Д.) “Ороки” и “Орочи” Б.А. Васильева» (*Левин, Потанов* 1956: 8). Речь идет о статьях «“Ороки” острова Сахалина» (АМАЭ 2. Д. 14) и “Орочи” (АМАЭ 2. Д. 13). Это позволяет считать Б.А. Васильева соавтором данных статей (*Иванов и др.* 1956а, 1956б).

Остановимся на истории одного из упомянутых текстов более подробно. Статья Б.А. Васильева “Ороки” была написана в конце 1930-х годов, и изначально ее издание планировалось в “Сибирском томе” четырехтомника “Народы СССР”. Обычно каждая подобная публикация, прежде чем быть рекомендованной к печати, обсуждалась на заседаниях профильных отделов научных институтов и, как правило, авторам предлагалось серьезно доработать текст. Пройти данный профессиональный “фильтр” было непросто.

Первое обсуждение статьи Б.А. Васильева “Ороки” на заседании Кабинета Сибири МАЭ состоялось 28 июня 1939 г. в отсутствие автора. В нем приняли участие Г.Н. Прокофьев, С.В. Иванов, А.А. Попов, Г.Д. Вербов, В.П. Антропова, В.Н. Чернецов, В.В. Храмова и Н.П. Никульшин. Н.А. Липская не присутствовала лично, но предоставила рецензию в письменном виде. Участники обсуждения хорошо отзывались о качестве положенных в основу статьи материалов и языке Васильева (за исключением Г.Д. Вербова, отметившего, что “в речи автора много недостатков”, “слишком много сравнений и причастий”), но рекомендовали ему “статью переработать на основе сделанных при обсуждении статьи в Кабинете Сибири замечаний, положив данную статью за основу”. По мнению коллег, в тексте было “много лишнего” и его следовало сократить. В.В. Антропова обратила внимание на то, что в работе “говорится не о динамике, а о последних самых [событиях]”. При этом она отметила, что “статья эта выделяется от прежде обсуждавшихся статей”. Комментарии коллег касались не только стиля, в них прослеживалась рефлексия по поводу предмета этнографического исследования и научной методологии. Так, Н.П. Никульшин заявил, что “статья содержит богатый этнографический материал. Но этнография занимается не только описанием одежды, жилища и пищи и т.д., но и выясняет закономерности развития первобытно-общинного строя” (АМАЭ 3. Протокол № 15).

8 декабря 1939 г., также в отсутствие автора, на заседании Кабинета Сибири МАЭ состоялось повторное обсуждение статьи, в котором участвовали Г.Н. Прокофьев, С.В. Иванов, Н.А. Липская, Г.Д. Вербов, А.А. Попов и Н.П. Никульшин.

В этот раз замечания касались описания Васильевым технологий охоты, необходимости указания различий между ороками и сахалинскими эвенками, сахалинскими ороками и “ороками, живущими в Японии”, а также употребления терминов. Г.Д. Вербов заметил, что не следует писать “[в] отличие от нивхов в жилище ороков нет блох”. Н.П. Никульшин покритиковал автора за отсутствие в работе информации о “классовом расслоении и элементах эксплуататорских отношений в экономике ороков прошлого”. По итогам обсуждения статья была рекомендована к печати с учетом предложенных коллегами замечаний. На этом же заседании заведующим Кабинетом Сибири Г.Н. Прокофьевым было принято решение командировать в Москву Н.А. Липскую для переговоров с авторами “Сибирского тома” М.Г. Левиным, Б.А. Васильевым и А.М. Золотаревым. Ей было также поручено договориться с Б.А. Васильевым о написании статьи “Эвены” к 25 декабря 1939 г., поскольку М.Г. Левин не справился с данной задачей (АМАЭ 3. Протокол № 29). 22 декабря 1939 г. на заседании Кабинета Сибири состоялось обсуждение также подготовленной для “Сибирского тома” статьи Б.А. Васильева “Удэ” (АМАЭ 2. Д. 15), которая была рекомендована к печати с учетом замечаний (АМАЭ 3. Протокол № 31); ее, возможно, использовали С.В. Иванов, М.Г. Левин и А.В. Смоляк при написании статьи “Удэгейцы” (Иванов и др. 1956в).

Нас интересует факт соавторства, за которым просматривается преемственность традиции московской сибиреведческой этнографической школы от Д.Н. Анучина к Б.А. Куфтину, Б.А. Васильеву, М.Г. Левину и к А.В. Смоляк. Но история антропологии — это не только и не столько генеалогическая преемственность, но и клубок взаимодействий (Арзютов, Кан 2013). Причем эти взаимодействия одновременно являются следствием и причиной постоянных трансформаций систем производства научного знания. Как было показано на примере статей Васильева, тексты проходили многочисленные уровни “фильтрации” и “дистилляции”, значительно изменялись в рамках многократных дискуссий, а представленные в итоговых текстах взгляды отражали результат работы не только их авторов, но и участников обсуждений. Таким образом, публикуемые тексты приобретали коллективный и отчужденный характер, не спасала и попытка установить диалог с читателем через отсылку к жанру очерка.

Меняющиеся поле, авторы и тексты

Конечно, понятия “научная школа” и “поле” во многом условны и меняют свое содержательное наполнение в разные временные и исторические периоды (Gupta, Ferguson 1997). Это можно увидеть на примере сравнения стратегий работы двух представителей московской школы — Б.А. Васильева и А.В. Смоляк.

Как и Б.А. Васильев в свое время, А.В. Смоляк провела свое первое полевое исследование на Дальнем Востоке России, работая в составе комплексной антрополого-этнографической экспедиции 1947 г. под руководством М.Г. Левина и Г.Ф. Дебеца. Через два месяца вся группа вернулась в Москву, а А.В. Смоляк осталась еще на четыре месяца для сбора этнографических материалов среди ульчей, нивхов и орочей. Интересно отметить, что с 1952 по 1955 г. исследовательница работала в секторе Сибири Ленинградской части Института этнографии АН СССР и в этот период приняла участие в написании статей о народах Нижнего Амура для тома “Народы Сибири” вместе с Б.А. Васильевым (Батьянова 2004).

Этнографические полевые материалы, собранные Б.А. Васильевым и А.В. Смоляк, отличаются высокое качество. Многие культурные явления, в т.ч. шаманские и иные обряды, исследователи наблюдали лично (АМАЭ 1. Д. 124, 125; Смоляк 1990). Однако стиль выполненных ими описаний различается, что мы связываем не только с личностью этнографа, но и с идеологической матрицей, и с господствующими

теоретическими подходами. Тем не менее методика работы осталась во многом прежней. А.В. Смоляк более 20 лет своей активной экспедиционной жизни практически ежегодно выезжала на Дальний Восток, проводя в поле от нескольких недель до шести месяцев. Но музейная составляющая постепенно стала исчезать из арсенала второго поколения московских этнографов советского периода, а это значит кроме прочего, что перестал использоваться и один из эффективных методов сбора научных данных о культуре (ср.: *Алексеев* 2010).

Еще одним отличием видится изменение соотношения методов непосредственного наблюдения этнографического явления и записи о нем со слов информантов. Отчасти смещение в сторону последнего было вызвано уходом в прошлое многих культурных практик. Так, описание погребения близнецов (*Смоляк* 2002) сделано А.В. Смоляк по воспоминаниям информантов и не несет, как у Б.А. Васильева, личностно-эмоциональной окраски. Скорее всего, исчезновение старой традиции, уникальность подобных случаев, уход обряда в сферу, недоступную посторонним, могли быть препятствием для наблюдения. Что касается транскрипции фольклорных текстов, то она выполнялась и в 1920-е, и в 1950–1970-е годы, выполняется и в настоящее время.

Этнографические и антропологические экспедиции, снаряженные в 1920-е годы из Москвы, по сравнению с организованными ленинградской этнографической школой были по преимуществу научными — Б.А. Куфтин не приветствовал прикладные исследования и тем более сочетание научной и административной деятельности (*Алымов, Решетов* 2003). Московские этнографы, включая А.В. Смоляк, в 1950–1980-х годах освоили официально-деловой жанр — докладные записки по итогам полевых работ о современном социально-экономическом положении народов Севера, предназначенные органам власти (см., напр.: *Соколова, Пивнева* 2004, 2005). Приходится признать, что анализ социальных процессов и искусство прогнозирования социальных явлений учеными, сфокусированными на этноисторической и этнографической проблематике, далеко не всегда были на соответствующем уровне.

Дальнейшее сравнение статьи А.В. Смоляк и рукописи Б.А. Васильева, двух московских этнографов разных поколений, работавших в одном поле, позволяет увидеть значительные изменения, которые произошли с изучаемыми группами в советское время, особенно во второй половине XX в. А.В. Смоляк в 1958 г. беседует с нивхами, орочами и представителями других народов Нижнего Амура о скрытых особенностях мировоззрения и психологических аспектах переходных обрядов преимущественно на русском языке или, как и Васильев и Куфтин, через переводчиков и проводников из числа местных жителей, среди которых уже было немало прекрасно говорящих по-русски. Процесс перехода на русский язык и унификации культуры шел неуклонно, хотя “традиционные” представления и практики у народов Дальнего Востока сохранялись еще в середине XX в. Однако к настоящему времени жизнь орочей кардинально изменилась, и в первую очередь это касается языка (*Березницкий* 2014). Изменилось и гендерное поведение. Так, во времена Васильева “[т] ратить время на разговор с женщиной не стоило труда, все попытки были бы безусловно обречены на неудачу. Они не понимают ни одного слова, а если и понимают кое-что, не могут ответить” (АМАЭ 1. Д. 125. Л. 7–8). Во второй половине XX в. среди информантов А.В. Смоляк было уже много женщин, в т.ч. шаманок, все они, как правило, хорошо говорили по-русски (*Смоляк* 1990).

В очерке “2-ой шаманский сеанс”, также основанном на полевой работе автора среди орочей, Б.А. Васильев писал:

Этот плавучий кусок европейской арийской культуры (пароход, на котором должен был уехать Васильев. — *А.С., В.Д.*) говорил мне множеством языков о пропасти, разделявшей культурный мир этого советского парохода от культурного мира

орочей — этого осколка маньчжурских племен, затерявшегося за Сихотэ-Алинским хребтом в тайге Татарского пролива. Я чувствовал себя счастливым оттого, что, отдавая себе может быть более ясный отчет об этой пропасти, нежели непосвященные в тайны этнографии, я все-таки чувствовал себя своим среди орочей, среди “инокультурных” (см.: *Преображенский П.Ф.* Курс этнологии. ГИЗ. 1929. — *Прим. Б.А.Васильева*). Я их понимал, мне кажется, они понимали меня, и из их *ульмагды* (курсив наш. — *А.С., В.Д.*) — из бревна долбленного тополя — я смотрел на жизнь парохода тоже как на иной мир, но... глазами этнографа (АМАЭ I. Д. 125. Л. 16).

Здесь Борис Александрович отметил важнейший момент в становлении профессионального этнографа, когда исследователь начинает видеть свою культуру как иную, словно бы со стороны, новыми глазами (ср.: *Широкоротов* 2015: 166). Эта же метафора независимо была использована в названии сборника “Глазами этнографов”, объединившего статьи видных ученых позднего советского периода (*Бромлей, Тумаркин* 1982). Большая часть статей ранее была опубликована в журнале “Советская этнография” под рубрикой “Поиски, факты, гипотезы”, которая появилась в структуре журнала в 1967 г. Теоретики и полевики популярно и увлекательно рассказывали о проблемах этнографии и о путешествиях к разным народам мира. Советские сибиреведы, преимущественно москвичи, активно пробовали различные стили и формы письма, предлагая очерки, этюды, новеллы и даже историко-этнографические романы (см., напр.: *Гурвич* 1975; *Итс* 1986; *Туголуков* 1969; *Симченко* 1975, 1993). Те же процессы происходили в США в 1960–1970-е годы, когда “[а]нтропология столкнулась с необходимостью воображения иных целостностей, потенциально более богатых, чем элементы классической классификационной сетки” (*Сokolовский* 2003: 29). Более свободный стиль позволял отойти от традиционной матрицы научного этнографического текста, что отражало запрос как отдельных ученых, так и научного сообщества и социальной среды на жанровое разнообразие презентации научного материала. Что касается Б.А. Васильева, то в последние годы жизни он занялся литературной критикой, что свидетельствует о его несомненном писательском таланте в дополнение к высокому профессионализму этнографа (*Васильев* 1994).

* * *

Тексты советских этнографов, прежде чем быть опубликованными, проходили каскадное, многоступенчатое обсуждение и существенно дорабатывались. Иначе говоря, происходила своеобразная “дистилляция” знания. Предлагаемый очерк Б.А. Васильева — образец “нефильтрованного” текста, который, возможно, не прошел бы первоначальный отбор для того, чтобы быть изданным в свое время, поскольку в нем представлено довольно много личного, эмоционального, рефлексивного. Да и создавался он, видимо, для литературного или научно-популярного издания. Очерк сильно отличается от опубликованных с участием Б.А. Васильева статей тома “Народы Сибири”, которые, как ни странно, тоже обозначены как “этнографические очерки”. Таким образом, мы можем говорить о разных смысловых прочтениях и понимании этнографических очерков в зависимости от целей их авторов и/или редакторов.

Очерк Б.А. Васильева демонстрирует темпоральность письма и является важным документом, отражающим субъективные переживания автора, не подвергшиеся “шлифовке” в рамках дискуссий. В этом смысле он является ценнейшим источником, позволяющим реконструировать особенности рефлексивного процесса, характерного для ранней советской этнографии. Этот текст представляет исключительный интерес, поскольку не только содержит ценную информацию о культуре орочей, но и позволяет поразмышлять о методике и этике полевой работы ученых

разных этнографических традиций в советский период, а также о стилях/жанрах этнографического письма. Проведенная нами научная работа с архивными и музейными материалами дает возможность дополнить и переосмыслить вклад Б.А. Васильева в этнографическое сибиреведение: вместе с М.Г. Левиным он является преемником и продолжателем заложенных Д.Н. Анучиным и Б.А. Куфтиным традиций московской школы. Эти традиции унаследовала исследовательница народов Дальнего Востока России А.В. Смоляк. Вместе с тем судьба коллекций и материалов, собранных московскими этнографами в Тунгусской экспедиции и переданных в фонды ленинградских музеев, факты обновления и пополнения московской и ленинградской/санкт-петербургской сибиреведческих школ учеными с разным образованием и опытом жизни, совместные проекты и сотрудничество — все это говорит о том, что научное знание развивается по значительно более сложным путям и сценариям, чем нам представлялось ранее.

Примечания

¹ Информацию о Б.А. Васильеве биографического характера можно найти на сайтах религиозных православных организаций: церковь хранит память о своем прихожанине и священнике (<http://www.klenniki.ru/mechev-obchin/mechevskay-kliriki/177-boris-vasiliev/>; Васильев Б.А. б.г.).

² В 1946 г. было принято решение о ликвидации ЦАМ и передаче его коллекций вместе с учетной документацией Музею истории религии АН СССР в Ленинграде.

³ На Л. 1 сверху слева имеется подзаголовок, сделанный синим карандашом: «Продолжение “5 дней среди орочей”», а сверху справа подписано простым карандашом: «Архив Куфтина № 52» (АМАЭ 1. Д. 48. Л. 1—18 и титул). В конце рукописи на Л. 14 автор оставил пометку простым карандашом: «Продолжение следует», а далее идет перечеркнутая строка: «План: 2ой шаманский сеанс. Мое возвращение в Сов. Гавань». В архиве МАЭ РАН зарегистрирован еще один очерк Васильева, который имеет название «2-ой шаманский сеанс» (АМАЭ 1. Д. 125) и является логическим продолжением публикуемого в данном номере журнала.

⁴ В процессе поиска в архиве МАЭ РАН «полевого дневника Б.А. Куфтина 1928 г.», на который А.В. Смоляк сослалась как на хранящийся в Архиве НИИ МАЭ (Ф. 12. Оп. 2. Д. 14), выяснилось, что после перерегистрации номер документа изменился (АМАЭ 1. Д. 48), а сам документ является очерком Б.А. Васильева. Дневник Б.А. Куфтина за 1928 г. в архиве не числится. Согласно записям в эпизодическом дневнике Б.А. Куфтина за 1927 г., он работал у орочей две недели в сентябре 1927 г., ему помогал шаман Купса (Борис) Уланка. Однако упоминаний о похоронах ороческой девочки в этом дневнике нет (АМАЭ 1. Д. 51).

Сравнительный текстовый анализ архивного документа и статьи А.В. Смоляк (Смоляк 2002) подтвердил, что исследовательница работала с рукописью «5 дней среди орочей», но обозначила ее как дневник Б.А. Куфтина. Скорее всего, это произошло из-за того, что рукопись хранится в фонде Б.А. Куфтина. Очевидно, что А.В. Смоляк делала выписки из рукописи до ее перерегистрации, исследовательницу интересовали конкретные этнографические факты, а не рефлексия автора. Вероятно, работая над статьей и просматривая свои ранее сделанные архивные выписки, она решила использовать их. Через два года после выхода статьи А.В. Смоляк не стало (1920—2003).

Поиск ответа на вопрос об авторстве рукописи был продолжен в отделе научной документации Российского этнографического музея в Санкт-Петербурге. Здесь хранятся коллекционные описи и другие документы, переданные вместе с собранными в Тунгусской экспедиции предметами (ОНД РЭМ 1, 2). Мы обратились к машинописным описаниям коллекций, собранных Б.А. Васильевым у орочей. Описания представляют собой научные мини-очерки о каждом предмете с включением материалов из полевых дневников и литературы. Описывая вещи из коллекции, относящиеся к погребальному обряду, Борис Александрович отмечает: «В наблюдавшемся мною случае погребения девочки-утопленницы (курсив наш. — А.С., В.Д.) глаза девочки были все время завязаны, пока женщины шили для нее смертную одежду, а также и позднее, во время обряда угощения покойницы чаем». И проставлены место и год сбора коллекций: «Хуту-Дата, 1927» (ОНД РЭМ 1. Д. 68. Л. 18). В другом описании вещей, относящихся к шаманству у орочей, Б.А. Васильев упоминает: «...шаман Савелка с р. Копи во время шаманского обряда, совершавшегося для нахождения души усопшей девочки (курсив наш. — А.С., В.Д.), велел себе лицо густо намазать сажей, что... соответствовало одеванию маски» (ОНД

РЭМ 1. Д. 69. Л. 3). Упоминание об этой важной детали шаманского обряда встречается и в другой рукописи Б.А. Васильева (АМАЭ 1. Д. 125).

Наконец, еще одним элементом определения авторства рукописи было сличение копий документов с почерками Б.А. Куфтина и Б.А. Васильева, образцы которых были получены в архивах МАЭ РАН, РЭМ и отделе рукописей Исторического музея в Москве. Вывод экспертов подтвердил, что документ с рукописными вставками принадлежит Б.А. Васильеву.

Благодарности

Благодарим за содействие в работе заведующую архивом МАЭ РАН К.В. Радецкую, заместителя директора РЭМ по учету и хранению Н.Н. Прокопьеву, заведующую отделом научной документации РЭМ Л.Г. Черенкову, заведующего отделом этнографии Сибири МАЭ РАН С.В. Березницкого, ведущего научного сотрудника РЭМ Т.Ю. Сем и научного сотрудника РЭМ А.Н. Копаневу. Мы признательны С.А. и М.В. Рагулиным за проведение графологического анализа. Выражаем благодарность анонимным рецензентам за комментарии к тексту.

Источники и материалы

- АМАЭ 1 — Архив Музея антропологии и этнографии РАН. Ф. 12. Оп. 1.
АМАЭ 2 — Архив Музея антропологии и этнографии РАН. Ф. К-V. Оп. 1.
АМАЭ 3 — Архив Музея антропологии и этнографии РАН. Заседания Кабинета Сибири 1938–1940 гг. Протоколы. Протокол № 15 от 28/VI-1939 г.; Протокол № 28 от 8/XII-1939 г.; Протокол № 31 от 22 XII-1939 г. (Документы находятся в научно-технической обработке.)
ОНД РЭМ 1 — Отдел научной документации Российского этнографического музея. Ф. 5. Оп. 2.
ОНД РЭМ 2 — Отдел научной документации Российского этнографического музея. Ф. 5. Оп. 4. Д. 298.
Васильев Б.А. б.г. — Новомученики и исповедники Вятской земли. Васильев Борис Александрович, иерей. http://martirologyatka.ortox.ru/vjatskij_sinodik_-dukhovenstvo/view/id/1107942

Научная литература

- Алексеев Е.А. “...И можно сказать, что счастлив”. Интервью с Евгенией Алексеевной Алексеевской. Беседа, запись, редакция и комментарии А.А. Сириной // Сибирский сборник-2. К юбилею Евгении Алексеевны Алексеевской. СПб.: МАЭ РАН, 2010. С. 6–21.
Альмов С.С., Решетов А.М. Борис Алексеевич Куфтин: изломы жизненного пути // Репрессированные этнографы. Вып. 2 / Ред. Д.Д. Тумаркин. М.: Восточная литература, 2003. С. 227–268.
Арзютов Д.В., Кан С.А. Концепция поля и полевой работы в ранней советской этнографии // Этнографическое обозрение. 2013. № 6. С. 45–68.
Батянова Е.П. In Мемогіам. Анна Васильевна Смоляк (28 декабря 1920 г. — 4 июня 2003 г.) // Этнографическое обозрение. 2004. № 2. С. 165–169.
Беньямин В. Московский дневник. М.: Ad Marginem, 2014.
Березницкий С.В. Полевые исследования культуры тумнинских орочей в июле 2006 года // Материалы полевых исследований МАЭ РАН. Вып. 14 / Отв. ред. Е.Г. Федорова. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 130–148.
Березницкий С.В. Фотоколлекция Тунгусской экспедиции в фондах Музея антропологии и этнографии РАН // Вопросы музеологии. 2018. Т. 9. Вып. 1. С. 111–119.
Васильев Б.А. Основные черты этнографии ороков. Предварительный очерк по материалам экспедиции 1928 г. // Этнография. 1929. № 1. С. 3–22.
Васильев Б.А. Старинные способы охоты у приморских орочей // Советская этнография. 1940. № 3. С. 161–171.
Васильев Б.А. Медвежий праздник орочей: опыт этнографического анализа обряда и мифологии. Дис. ... канд. ист. наук. Институт этнографии АН СССР, Москва, 1946.
Васильев Б.А. Медвежий праздник // Советская этнография. 1948. № 4. С. 78–104.

- Васильев Б.А. Духовный путь Пушкина. М.: Sam & Sam, 1994 (1995).
- Бромлей Ю.В., Тумаркин Д.Д. (ред.) Глазами этнографов. М.: Наука, 1982.
- Гурвич И.С. Таинственный Чучуна. М.: Мысль, 1975.
- Давыдов В.Н. Северобайкальский отряд тунгусской экспедиции 1927–1928 гг.: участники, методы, материалы // Эхо арктической Одиссеи: судьбы этнических культур в исследованиях ученых-североведов / Отв. ред. Е.Н. Романова. Якутск: Электронное издательство НБ РС(Я), 2019. С. 217–223.
- Давыдов В.Н., Сирина А.А. Тунгусская экспедиция 1927–1928 гг. и ее место в истории московской этнографической школы // Поле как жизнь / Отв. ред. Е.А. Пивнева. М.: Нестор-история, 2017. С. 39–49.
- Иванов С.В., Левин М.Г., Смоляк А.В. Орочи // Народы Сибири / Отв. ред. М.Г. Левин, Л.П. Потапов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956а. С. 844–854.
- Иванов С.В., Левин М.Г., Смоляк А.В. Ороки // Народы Сибири / Отв. ред. М.Г. Левин, Л.П. Потапов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956б. С. 855–860.
- Иванов С.В., Левин М.Г., Смоляк А.В. Удэгейцы // Народы Сибири / Отв. ред. М.Г. Левин, Л.П. Потапов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956в. С. 831–843.
- Ипполитова А.Б. История Музея народов СССР в Москве // Этнографическое обозрение. 2001. № 2. С. 144–160.
- Итс Р.Ф. Века и поколения. Этнографические этюды. Л.: Лениздат, 1986.
- Левин М.Г., Потапов Л.П. (ред.) Народы Сибири. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956.
- Левин М.Г., Васильев Б.А. Эвены // Народы Сибири / Ред. М.Г. Левин, Л.П. Потапов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 760–775.
- Рогинский Я. Встречи в Воронеже // Жизнь и творчество О.Э. Мандельштама / Публ. С.М. Марголиной. Воронеж: Изд-во Воронежского ун-та, 1990. С. 43–45.
- Симченко Ю.Б. Зимний маршрут по Гыдану. М.: Мысль, 1975.
- Симченко Ю.Б. Обычная шаманская жизнь. Этнографические очерки. М.: ИЭА РАН, 1993.
- Сирина А.А. Орочи в полевых дневниках Б.А. Куфтина (по материалам Тунгусской экспедиции 1927–1928 гг.) // Труды Третьей международной междисциплинарной Тунгусской конференции “Социальные взаимодействия, языки и ландшафты в Сибири и в Китае (эвенки, эвены, орочны и другие группы)” / Гл. ред. С.В. Андросова. Благовещенск: Одеон, 2019. С. 205–212.
- Смоляк А.В. Шаман: личность, функции, мировоззрение. М.: Наука, 1990.
- Смоляк А.В. Элементы верований и культов нивхов и орочей, связанные с погребением утонувших и близнецов // Расы и народы. Вып. 28 / Отв. ред. З.П. Соколова, Д.А. Функ. М.: Наука, 2002. С. 214–225.
- Соколова З.П., Пивнева Е.А. (ред.) Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1956–1958. М.: ИЭА РАН, 2004.
- Соколова З.П., Пивнева Е.А. (ред.) Этнологическая экспертиза. Народы Севера России. 1959–1962. М.: ИЭА РАН, 2005.
- Соколовский С.В. Этнография: стиль, жанр и метод (о статье С.Н. Абашина “Свой среди чужих, чужой среди своих”) // Этнографическое обозрение. 2003. № 2. С. 26–34.
- Туголуков В.А. Следопыты верхом на оленях. М.: Наука, 1969.
- Широкогоров С.М. Письма к Л.Я. Штернбергу // Этнографическое обозрение. 2015. № 6. С. 155–172.
- Щербакова Т.И. О некоторых сибирских материалах в собрании ГМИР // Вопросы религии и религиоведения. Вып. 4, Антология отечественного религиоведения: Петербургская религиоведческая школа. Кн. 2, Государственный музей истории религии. Ч. 1 / Сост. и общ. ред. Т.А. Терюковой, М.М. Шахнович, В.В. Шмидта. М.: МедиаПром, 2010. С. 116–126.
- Anderson D., Arzyutov D. The Construction of Soviet Ethnography and “The Peoples of Siberia” // History and Anthropology. 2016. Vol. 27. No. 2. P. 183–209. <http://dx.doi.org/10.1080/02757206.2016.1140159>
- Clifford J. Introduction: Partial Truths // Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography / Eds. G.E. Marcus, J. Clifford. Berkeley: University of California Press, 1986. P. 1–26.
- Clifford J. Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology // Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science / Eds. A. Gupta, J. Ferguson. Berkeley: University of California Press, 1997. P. 185–222.

- Geertz C. *Thick Descriptions: Toward an Interpretive Theory of Culture* // *The Interpretation of Cultures: Selected Essays by Clifford Geertz*. N.Y.: Basic Books, 1973. С. 3–30.
- Fox A. *Real Country: Music, Language, Emotion and Sociability in Texas Working-Class Culture*. Durham: Duke University Press, 2004.
- Gupta A., Ferguson J. “The Field” as Site, Method, and Location in Anthropology // *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science* / Eds. A. Gupta, J. Ferguson. Berkeley: University of California Press, 1997. P. 1–46.
- Marcus G.E. *Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography* // *Annual Review of Anthropology*. 1995. Vol. 24. P. 95–117.
- Samuels D.W., Meintjes L., Ochoa A.M., Porcello T. *Soundscapes: Toward a Sounded Anthropology* // *Annual Review of Anthropology*. 2010. Vol. 39. P. 329–345.

Editor's Introduction

Sirina, A.A., and V.N. Davydov. *The Ethnographer Boris Aleksandrovich Vasiliev and his Essay “Five Days among Orochis”: Writing Strategies in Soviet Ethnography [Etnograf Boris Aleksandrovich Vasiliev i ego ocherk “Piat’ dnei sredi orochei”: strategii pis’ma v sovetskoi etnografii]*. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 5, pp. 5–22. <https://doi.org/10.31857/S086954150012346-0> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Anna Sirina | <https://orcid.org/0000-0002-9268-9807> | annas@iea.ras.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Vladimir Davydov | <https://orcid.org/0000-0003-2738-4609> | davydov.kunstkamera@gmail.com | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Keywords

Boris Vasiliev, Tungus expedition, Orochis, ethnographic text, Moscow ethnographic school

Abstract

The article introduces and examines a text written by a Moscow ethnographer Boris Vasiliev. In order to present the results of fieldwork conducted among the Orochis in 1927, he employed the genre of essay — one of the most interesting genres in the history of early Soviet ethnography, which has received little attention to date. We inquire into the process of writing academic texts, considering a wide range of circumstances: the prevailing theoretical matrix, ideological climate, biographical context, and interactions with colleagues or informants. The publication of Vasiliev’s essay provides an opportunity to review and rethink research strategies and methodologies used by representatives of the Moscow ethnographic school. The essay is of substantial interest as an important ethnographic source containing detailed descriptions of the Orochi funeral rite; it further acquaints the present-day scholar with a particular strategy of writing based on reflexivity and personal experience. We reconsider the contributions of Boris Vasiliev to Russian scholarship, particularly to the preparation of chapters of the well-known collective work on “Peoples of Siberia” (1956). We argue that the works of early Soviet ethnographers demonstrate varying degrees of “filtration” or “distillation” of scholarly knowledge, which helps us to reflect both on the role of the researcher and his field experience and the role of academic schools, traditions, and discussions in the production of texts of various genres.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:
Russian Foundation for Basic Research, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [grant no. 18-09-00537]

References

- Alekseenko, E.A. 2010. "...I možno skazat', chto schastliv". Interv'iu s Evgeniei Alekseevnoi Alekseenko. Beseda, zapis', redaktura i kommentarii A.A. Sirinoi [And You Can Say, "I'm Happy": Interview with Evgenia Alekseevna Alekseenko; Conversation, Recordings, Editing and Comments by A.A. Sirina]. *Sibirskii sbornik-2. K yubileiu Evgenii Alekseevny Alekseenko* [Siberian. Vol. 2, Dedicated to the Anniversary of Evgenia Alekseevna Alekseenko], 6–21. St. Petersburg: MAE RAN.
- Alymov, S.S., and A.M. Reshetov. 2003. Boris Alekseevich Kuftin: izlomy zhiznennogo puti [Boris Alekseevich Kuftin: Breaks in Life Path]. In *Repressirovannye etnografy* [Repressed Ethnographers], edited by D.D. Tumarkin, 1: 227–268. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Anderson, D., and D. Arzyutov. 2016. The Construction of Soviet Ethnography and "The Peoples of Siberia". *History and Anthropology* 27 (2): 183–209. <http://dx.doi.org/10.1080/02757206.2016.1140159>
- Arzyutov, D.V., and S.A. Kan. 2013. Kontseptsiiia polia i polevoi raboty v rannei sovetskoii etnografii [The Concept of the "Field" in Early Soviet Ethnography]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 46–68.
- Batianova, E.P. 2004. In Memoriam: Anna Vasil'evna Smoliak. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 165–169.
- Benjamin, W. 2014. *Moskovskii dnevnik* [Moscow Dairy]. Moscow: Ad Marginem.
- Bereznitsky, S.V. 2014. Polevye issledovaniia kul'tury tumninskikh orochei v iiule 2006 goda [Field Studies of the Tumnin Orochi Culture in the July 2006]. *Materialy polevykh issledovanii MAE RAN 14* [Field Research Materials of MAE RAS], edited by E.G. Fedorova, 14: 130–148. St. Petersburg: MAE RAN.
- Bereznitsky, S.V. 2018. Fotokollektzii Tungusskoi ekspeditsii v fondakh Museia Antropologii i Etnografii RAN [Photo Collections of the Tungus Expedition in the Funds of the Museum of Anthropology and Ethnography of RAS]. *Voprosy muzeologii* 9 (1): 111–119.
- Bromlei, Yu.V., and D.D. Tumarkin, eds. 1982. *Glazami etnografov* [Through the Eyes of Ethnographers]. Moscow: Nauka.
- Clifford, J. 1986. Introduction: Partial Truths. In *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, edited by G.E. Marcus and J. Clifford, 1–26. Berkeley: University of California Press.
- Clifford, J. 1997. Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology. In *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, edited by A. Gupta and J. Ferguson, 185–222. Berkeley: University of California Press.
- Davydov, V.N. 2019. Severobaikal'skii otriad tungusskoi ekspeditsii 1927–1928 gg.: uchastniki, metody, materialy [Northern Baikal Party of the Tungus Expedition of 1927–1928: Participants, Methods, Materials]. In *Ekho arkticheskoi Odisei: sud'by etnicheskikh kul'tur v issledovaniialh uchenykh-severovedov* [Echoes of the Arctic Odyssey: The Fate of Ethnic Cultures in the Research of Northern Scholars], edited by E.N. Romanova, 217–223. Yakutsk: Elektronnoe izdatel'stvo NB TS(Ya).
- Davydov, V.N., and A.A. Sirina. 2017. Tungusskaia ekspeditsiia 1927–1928 godov i ee mesto v istorii moskovskoi etnograficheskoi shkoly [The Tungus Expedition of 1927–1928 in the History of the Moscow Ethnographic School]. In *Pole kak zhizn'* [Field as Life], edited by E.A. Pivneva, 39–49. Moscow: Nestor-Istoriia.
- Fox, A. 2004. *Real Country: Music, Language, Emotion and Sociability in Texas Working-Class Culture*. Durham: Duke University Press.
- Geertz, C. 1973. Thick Descriptions: Toward an Interpretive Theory of Culture. In *The Interpretation of Cultures: Selected Essays by Clifford Geertz*, by C. Geertz, 3–30. New York: Basic Books.
- Gupta, A., and J. Ferguson. 1997. "The Field" as Site, Method, and Location in Anthropology. In *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, edited by A. Gupta and J. Ferguson, 1–46. Berkeley: University of California Press.
- Gurvich, I.S. 1975. *Tainstvennyi Chuchuna* [Mysterious Chuchuna]. Moscow: Mysl'.
- Ippolitova, A.B. 2001. Istoriia Muzeia narodov SSSR v Moskve [History of the Museum of the Peoples of the USSR in Moscow]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 144–160.
- Its, R.F. 1986. *Veka i pokoleniia. Etnograficheskie etudy* [Centuries and Generations: Ethnographical Etudes]. Leningrad: Lenizdat.
- Ivanov, S.V., M.G. Levin, and A.V. Smoliak. 1956. Orochi [Orochis]. In *Narody Sibiri* [The Peoples of Siberia], edited by M.G. Levin and L.P. Potapov, 844–854. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR.

- Ivanov, S.V., M.G. Levin, and A.V. Smoliak. 1956. Oroki [Oroki]. In *Narody Sibiri* [The Peoples of Siberia], edited by M.G. Levin and L.P. Potapov, 855–860. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Ivanov, S.V., M.G. Levin, and A.V. Smoliak. 1956. Udegeitsy [Udegeitsy]. In *Narody Sibiri* [The Peoples of Siberia], edited by M.G. Levin and L.P. Potapov, 831–843. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Levin, M.G., and L.P. Potapov, eds. 1956. *Narody Sibiri* [The Peoples of Siberia]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Levin, M.G., and B.A. Vasiliev. 1956. Eveny [The Evens]. In *Narody Sibiri* [The Peoples of Siberia], edited by M.G. Levin and L.P. Potapov, 760–775. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Marcus, G.E. 1995. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology* 24: 95–117.
- Roginskii, Ya. 1990. Vstrechi v Voronezhe [Meetings in Voronezh]. In *Zhizn' i tvorchestvo O.E. Mandel'shtama* [Life and work of O.E. Mandelstam], edited by S.M. Margolina, 43–45. Voronezh: Izdatel'stvo Voronezhskogo universiteta.
- Samuels, D.W., L. Meintjes, A.M. Ochoa, and T. Porcello. 2010. Soundscapes: Toward a Sounded Anthropology. *Annual Review of Anthropology* 39: 329–345.
- Shcherbakova, T.I. 2010. O nekotorykh sibirskikh materialakh v sobranii GMIR [About some Siberian Materials in the Collection of the SMRH]. In *Voprosy religii i religiovedeniia. Vyp. 4* [The Issues of Religion and Religious Studies], edited by T.A. Teryukova, M.M. Shakhnovich, and V.V. Schmidt, 116–126. Moscow: MediaProm.
- Shirokogoroff, S.M. 2015. Pis'ma k L.Ya. Shternbergu (1912–1924) [Letters to L.Ya. Shternberg (1912–1924)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 155–172.
- Simchenko, Yu.B. 1975. *Zimnii marshrut po Gydanu* [Winter Route Along Gydan]. Moscow: Mysl'.
- Simchenko, Yu.B. 1993. *Obychnaia shamanskaia zhizn'*. *Etnograficheskie ocherki* [Ordinary Shamanic Life: Ethnographical Essays]. Moscow: IEA RAS.
- Sirina, A.A. 2019. Orochi v polevykh dnevnikhakh B.A. Kuftina (po materialam Tungusskoi ekspeditsii 1927–1928s) [Orochi in the Field Diaries of B.A. Kuftin (Based on the Materials from the Tungus Expedition of 1927–1928)] In *Trudy Tretiei mezhdunarodnoi mezhdistitsiplinarnoi Tungusskoi konferentsii "Sotsialnye vzaimodeistviia, yazyki i landshafty v Sibiri i Kitae (evenki, eveny, orocheny i drugie gruppy)"* [Proceedings of the Third International Interdisciplinary Tungus Studies Conference "Social Interactions, Languages and Lands in Siberia and China (Evenkis, Evens, Orochens and Other Groups)"], edited by S.V. Androsova, 205–212. Blagoveshchensk: Odeon.
- Smoliak, A.V. 1990. *Shaman: lichnost', funktsii, mirovozzrenie* [Shaman: Personality, Functions, Worldview]. Moscow: Nauka.
- Smoliak, A.V. 2002. Elementy verovaniia i kul'tov nivkhov i orochei, sviazannue s pogrebeniem utonuvshikh i bliznetsov [Elements of Beliefs and Cults of the Nivkhis and Orochis, Associated With the Burial of Drowned and Twins]. In *Rasy i Narody* [Races and Peoples], edited by Z.P. Sokolova and D.A. Funk, 28: 214–225. Moscow: Nauka.
- Sokolova, Z.P., and E.A. Pivneva, eds. 2004. *Etnologicheskaiia ekspertiza. Narody Severa Rossii; 1956–1958* [Ethnological Expertise: Peoples of the North of Russia; 1956–1958]. Moscow: IEA RAS.
- Sokolova, Z.P., and E.A. Pivneva, eds. 2005. *Etnologicheskaiia ekspertiza. Narody Severa Rossii. 1959–1962* [Ethnological Expertise: Peoples of the North of Russia; 1959–1962]. Moscow: IEA RAS.
- Sokolovski, S.V. 2003. Etnografiia: stil', zhanr i metod [Styles, Genres, and Methods (Comments to the Article by S.N. Abashin)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 2: 26–34.
- Tugolukov, V.A. 1969. *Sledopyty verkhom na oleniakh* [Reindeer Riding Pathfinders]. Moscow: Nauka.
- Vasiliev, B.A. 1929. Osnovnye cherty etnografii orokov. Predvaritel'nyi ocherk po materialam ekspeditsii 1928 g. [Main Features of the Orochi Ethnography: Preliminary Essay on the Materials of the 1928 Expedition]. *Etnografiia* 1: 3–22.
- Vasiliev, B.A. 1940. Starinnye sposoby okhoty u primorskikh orochei [Antient Ways of Hunting Among the Seaside Orochi]. *Sovetskaia etnografiia* 3: 161–171.
- Vasiliev, B.A. 1946. Medvezhii prazdnik orochei: opyt etnograficheskogo analiza obriada i mifologii [Orochi Bear Feast: Experience of Ethnographic Analysis of the Ceremony and Mythology]. PhD diss., Institute of Ethnography, USSR Academy of Sciences.
- Vasiliev, B.A. 1948. Medvezhii prazdnik [Bear Feast]. *Sovetskaia etnografiia* 4: 78–104.
- Vasiliev, B.A. 1994 (1995). *Dukhovnyi pyt' Pushkina* [The Spiritual Route of Pushkin]. Moscow: Sam & Sam.

ПЯТЬ ДНЕЙ СРЕДИ ОРОЧЕЙ

Я живо вспомнил ребенка, который вчера еще только выбежал к нам навстречу к реке. Девочка играла в *ульмагде*¹ в тихом заливе около стойбища. Бабушка изредка выходила на нее посмотреть. Никого больше из взрослых дома не было. Когда старуха еще раз вышла к воде, она увидела на ее поверхности опрокинутую вверх дном *ульмагду* в нескольких шагах от берега, а девочки и след простыл. Кто ругал старуху, кто оправдывал, но что было толку, девочка утонула. Весь вечер искал ее отец с Андреем, своим сородичем (из рода Улинка), с багром в руках, обшарили весь залив, даже на реку выходили, но найти не могли. Должно быть снесло ее в реку, теперь нужно ждать, что ее выкинет где-нибудь течением пониже.

Между тем плывем по середине реки: берега, покрытые зарослями тальника так и мелькали мимо нас. Мигом *ульмагда* стрелой проскакивает через перекат — через шумную бурлящую воду. Река несется, встретив под собой препятствие и упрямо прорывается через узкое место между камнями и обнаженным щебнем. Андрей стоит на носу с шестом в руке. Когда мы приближаемся к перекату, он весь напрягается и ждет момента, когда нужно оттолкнуться шестом и дать *ульмагде* иное направление. Мгновение... камень промелькнул и остался позади. Струйками по поверхности разбегается и успокаивается река и Александр кормовым веслом опять направляет *ульмагду* на середину.

Не больше чем через полчаса² мы уже высаживались около стойбища. Отец девочки — ороч Борис (некрещеное имя его Купса) и молодая жена его с грудным ребенком на руках встречали нас на берегу. Мне было неловко здороваться с ними. Едва ли мое присутствие было уместно. В нескольких саженях от берега под высокими толстыми ивами стоял маленький двускатный, крытый корой летник. Купса с женой, старухой и детьми жил в нем до последней зимы не только лето, но и зиму. Несмотря на то что он был молод, в нем сохранялись доблести его отцов, которые не нуждались зимой в теплых срубках. Нагнувшись, мы вошли. Вместо обычного *сърôдз*³ Александр и за ним Андрей пропели короткую печальную, какую-то замозильную музыкальную фразу. Это приветствие сразу окрасило все собрание в погребальные тона⁴. Маленький летник был битком набит народом. Тут было несколько старых женщин и несколько новых для меня мужчин. Старухи приехали обрядить покойницу, мужчины на поиски ее. В летнике было дымно, стоял тот же уже знакомый терпкий запах. Мы сели на оставшиеся места. Вернее, таких мест в летнике не было. Сидели на нарах в два ряда. Я сел кому-то в ноги, не разбираясь куда. В зеленом защитном костюме я не оглядывался и не смотрел куда сажусь, а нос мой “был выключен”. Толпо — жена Купсы — отняла ребенка от груди и стала укладывать его в люльку. Это было “сооружение” из дерева, подвешенное на <...> крюках к шести

Борис Александрович Васильев (1899–1976) — этнограф, антрополог, литературовед. Архивная публикация. Воспроизводится по тексту оригинала, хранящегося в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН: Васильев Б.А. “5 дней среди орочей”. [Очерк]. [1928–1929], 15. Ф. 12. Оп. 1. Д. 124.

Материал публикуется при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: РФФИ, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [проект № 18-09-00537]

крыши. Говорю “сооружение”, т.к. в люльке этой ребенку нельзя было лежать: он сидел в нем, накрепко прибинтованный ремешками из рыбьей кожи. Над головой ребенка висели талисманы-охранители: птица гаруа с человеческим лицом⁵, идол *калгам*⁶ и безногий и безрукий идол “...” (в кавычках в тексте остался пропуск. — А.С., В.Д.). К спинке люльки привязаны были в ряд какие-то кости, ниточки с бисером и металлические побрякушки, которые с шумом ударялись об дерево люльки, когда Толпо начинала “укачивать” ребенка. Это укачивание было еще безжалостнее, чем в семьях русских крестьян. Взявшись за ремни из нерпичьей кожи, на которых была подвешена люлька, Толпо заставляла голову ребенка описывать дугу в 90°. Кверху взлетали то ноги, то голова, ребенок таким образом быстро “успокаивался”.

Над костром висел чайник. За костром против дверей сидел ороч высокого роста с каким-то отпечатком дикой интеллигентности на лице. Он курил трубку и весело разговаривал с окружающими. За спиной его был заткнут за шест крыши бубен овальной формы в чехле из бересты. Я узнал, что это бубен, т.к. видел схожие чехлы у удэхэ. Этот ороч был Савелка⁷ с реки Копи⁸. Это он умел рассказывать целыми ночами сказки, а души покойников якобы умел провожать в *бун*⁹. Я смотрел на него с любопытством: это был первый шаман, которого мне приходилось видеть. Он был одет в старенький грязный халат, на ногах его была поношенная обувь из рыбьей кожи. Ничто в его костюме не указывало на его способности. Я попробовал было завести с ним разговор, но он очень плохо говорил по-русски, а моих познаний в языке не хватало, чтобы расспрашивать его на интересующие меня темы. Толпо стала разносить нам чай. Я достал сахар и угостил хозяев. Савелка смущенно о чем-то разговаривал с Борисом. “Савелка спрашивает, — обратился последний ко мне, — нет ли у тебя водки?” У меня было в запасе немного водки, но мне не хотелось угощать шамана. “У меня есть немного спирта только для больных”, — ответил я твердо. Оживление с лица Савелки сошло. Он очевидно сильно надеялся на спирт — физиономия его обличала падкого к вину “слабого человека”¹⁰. Когда обязанности гостеприимства хозяев были кончены и я, пробравшись сквозь переплет ног, вышел за дверь, меня приятно охватила прохлада надвигавшегося вечера. Я весь был мокрый от чаепития, жара тел и жара костра. В сумерках под тенью старых ив видны были невдалеке блестящие заливы, на берегу которого бродили силуэты собак.

Бедная девочка!

Ночевать меня повел хозяин в новый зимник неподалеку на другом берегу залива. Он шел впереди, освещая тропу моей “Летучей мышью” (лампа, которая не боится ветра). Яростный лай собак провожал нас до ночлега и долго еще не умолкал. В зимнике — небольшом бревенчатом доме с полом и железной печкой — было прохладно. Я поспешил накрепко притворить дверь, т.к. комары уже успели налететь на свет сквозь дверную щель. Наутро мы намеревались пораньше выехать на поиски девочки. Сделав краткие заметки в дневнике, я накрылся плащом и через мгновение уже спал.

Утром я проснулся раньше орочей, несмотря на то что солнце уже довольно высоко стояло над горизонтом. Из двери летника только еще показались женщины, которые выходили, потягиваясь и почесываясь, направляясь за сухими дровами и за водой к реке.

Вернувшись к своему ночлегу за аппаратом, чтоб сделать несколько снимков, я приметил в углу два предмета, которые привлекли мое внимание. На стене висела какая-то связка мелких предметов. Когда я их рассмотрел, то увидел, что это были скорее всего детские игрушки. На веревочке были подвешены, маленький детский ковшик для воды, женский кривой нож для рыбы, сделанный из дерева, деревянная миниатюрная доска, которую женщины обычно употребляют для рукоделия, и маленький, тоже деревянный нож, употребляемый для вырезания узоров. Таким

образом, здесь были представлены в символах главные функции женского труда: пластование рыбы, приготовление одежды, и приготовление пищи. Светлый след на закопченных стропилах крыши показывал, что здесь зимой висела на ремнях детская люлька. В углу стоял загадочный предмет: ветка какого-то дерева в виде маленького деревца, на вершине которого было укреплено гнездо. В гнездышке было несколько перышков и больше ничего. Я забрал этот трофей и понес его к летнику, намереваясь спросить хозяина о назначении этого предмета. Каково же было мое изумление, когда Толпо, увидев у меня в руках это деревце, бросилась ко мне, взяла его у меня из рук и стала о чем-то горячо выговаривать мужу. Деревце было поставлено в угол летника около люльки ребенка. Когда она несколько успокоилась, я стал расспрашивать Купсу, что это за штука. Из его объяснения я только мог понять, что это гнездо принадлежало его грудному ребенку, что этот ребенок зимой был болен, приезжал шаман, а Толпо забыла это гнездо, когда они переезжали в летник. Только потом, когда мне пришлось в другом месте видеть, как старуха шаманка лечила три дня подряд больного ребенка, я узнал, что в этом гнезде помещалась *gacá*¹¹, т.е. птичка-душа ребенка. Душа этого ребенка часто отлучалась от него. В своих путешествиях она подвергалась разным опасностям, поэтому шаман поместил ее в гнездо, чтоб она всегда была дома при ребенке. Отец находил, что мне можно подарить это деревце, т.к. ребенок теперь здоров, но мать с ним не соглашалась.

Вооружившись крюками, которыми орочи ловят рыбу в мутной воде, т.е. багрят этим крюком рыбу наудачу в глубоких местах, где рыбу нельзя бить острой — первобытный способ, возможный, конечно, только при исключительном обилии рыбы — мы направились к *ульмагдам*. Я сел с Андреем и еще с каким-то незнакомым орочем в одну *ульмагду*, Купса с Александром в другую. Купса предлагал нам не исходить в залив, т.к. он его уже неоднократно обшарил, а ехать прямо на реку, но Андрей пожелал сам еще раз поискать на месте, где нашли опрокинутую лодку. Мы вышли в залив с реки и подошли к месту несчастья. Лица наши отражались в черной непроницаемой для глаза воде. Смотреть в воду было бесполезно. Вода молчала и хранила свою тайну. Испуганное воображение туземца скорее могло увидеть в черной глубине водяного “*ганинки*” — с рыбьим хвостом и длинными мокрыми волосами, который поет увлекательные песни и утаскивает в воду всякого, кто решится состязаться с ним в пении, или же самого старика *Тоому*¹² — хозяина морского подводного мира, чем хотя бы малейший след похищенной им девочки. Андрей нащупывал дно крючком. Несколько раз он вытаскивал на поверхность замокнувшие ветки, как вдруг из воды показался синий халат и черные волосы. Неожиданность была слишком велика. Все сразу замолчали. Рискуя опрокинуть собственную *ульмагду*, мы стали приближаться к берегу. Крючок крепко держал девочку за платье.

Скоро несчастный трупик лежал на траве и отец хлопотал около него. Ручки девочки были сжаты, очевидно она долго держалась за край *ульмагды*, пока не обессилела. Мать с ребенком на руках пришла и посмотрела на дочь. Она только посмотрела, но не прикоснулась к ней.

Все люди пришли в движение. Женщины вытаскивали из своих узорных мешков разные материи и вышивки, какого-то родственника отрядили на *ульмагде* куда-то в тайгу в амбар, где хранились нужные предметы для похорон. Другого отправили на низ к устью р. Хади звать на похороны сородичей, а главное, привезти какую-то древнюю *мамача*¹³ из рода Сеченко, которая знала все погребальные обычаи. Оставшиеся мужчины вооружились топорами японского производства, пилой, сверлом и другими инструментами и собирались в лес готовить гроб.

Я не успевал наблюдать за всеми приготовлениями. Мать принесла сухой халатик. Отец стал раздевать девочку. Он снял с нее мокрый халат и надел сухой. Трупик положил на подстилку — шитую из бересты постель, затем завернул его в несколько

больших кусков свежей душистой бересты, поднял на руки и понес к лодке. Он положил его в *ульмагду* и повез его на другой берег залива, где высилась невысокая сопка, покрытая крупной тайгой. Вслед за ним поехали женщины со всевозможными материями, с досками для рукоделия, маленьким чайным столиком, чайником, берестяным ковшом, двумя оцинкованными ведрами и другими предметами. Я упустил все *ульмагды*; на берегу оставалась лишь маленькая однодревка с двусторонним веслом. Я спустил ее на воду, ступил в нее ногой и с ужасом увидел, что чуть было не проломил ей дно сапогом. Через трещинку под дощечки, которые лежали на дне, засочилась вода. Хрупкая посуда не была приспособлена к высоким сапогам с каблуками. Я подложил под себя травы, сел на дно и ударил веслом. Мне пришлось ездить в байдарке на Балтийском море, поэтому я смело пускался в путь, но езда на байдарке в море даже в волну все-таки не сравнится с ездой по глади залива в *отонго*¹⁴ (орочская речная однодревка). С аппаратом и тяжелой сумкой на шее я чуть было не нырнул на повороте в глубину, неосторожно зацепив веслом за поверхность воды.

На другом берегу в тени деревьев неподалеку от воды Купса соорудил импровизированную палатку из полотна и положил под ее прикрытие девочку. Около нее лежали большие “полотна” из бересты, свернутые в ролик. Неподалеку от девочки женщины развели костер от комаров и мошки и устроились около него со своими досками для рукоделия и шитьем. Всем хватало работы. Одна шила халат, другая ноговицы¹⁵, третья обувь. Другие приготавливали узорный костяной игольник, сшивали из вышитых шелком кусочков ровдуги ножны для ножей, готовили вышитый шелками мешочек для стружек, и ряд других мешочков для провизии в дорогу покойнице. Многие узоры были приготовлены уже заранее и хранились в амбаре. В амбарах орочен хранится всегда *ханя*¹⁶ — т.е. душа — обряд для покойника. О смертной своей одежде они заботятся всю жизнь, собирая все драгоценное из ткани, вышивок и отдельных частей погребального костюма. Совсем кончить костюм до смерти человека не разрешается — суеверие внушает им боязнь, что в таком случае человек умрет раньше времени — разрешается обычаем заготавливать лишь части костюма, которые сшиваются в целое уже после смерти. Человек умрет: тогда и едут в амбар и на свет появляются всевозможные диковинные вещи, которые хранились в тайге, недоступные чужому взору. Лишь изредка, до захода солнца, хозяин бережно, с любовью, перебирал их в своих руках, вынимая из больших узорных берестяных коробов. Конечно, бедная мать не готовила этих чудных шелковых китайских халатов, расшитых драконами и цветами, золотом, серебром и шелками на погребение своей дочери, скорее это было ее *джяка*¹⁷ — приданое, теперь из них приготавливалось погребальное платье. Длиннейший китайский халат, рассчитанный на рост взрослой китаянки, был безжалостно снизу обрезан; метра на полтора обрезаны были модные китайские рукава, которыми в китайском национальном театре так драматично размахивают артисты. Часть обрезков были использованы, другие остались так. Материя кроилась на досках для рукоделия, украшенных с одного конца резным спиральным орнаментом, причем все резалось кривым ножом без помощи ножниц.

Готовился также чудный капор с оторочкой из меха выдры, крытый сверху китайским шелком с вышивками, и рукавицы из красивого гладкого собачьего меха. Все это я видел впервые. Женщины, видя мой искренний интерес, сами протягивали мне на показ разные вещи называя их имена. Я зарисовывал, и записывал термины. В нескольких шагах от нас мужчины расчищали лес и готовились рыть могилу. Я пошел посмотреть: на берегу стояла *ульмагда*, в которой утонула девочка. От нее кверху, к высокому берегу, к месту могилы была уже прорублена просека. Я застал тот момент, когда Купса делал на деревьях белые засечки, чтобы по этим засечкам душе покойницы легче было находить по пути из воды свое тело. Приступая рыть

могилу, Купса затруднился, как ее ориентировать в пространстве. С добродушным смехом он спорил об этом с другими мужчинами. Наконец он обратился ко мне за авторитетной справкой. Как рыть могилу? “Я не знаю вашего закона”, — ответил я. “А русский закон какой?” Я ответил. Правильно, обратился он к орочам, нужно рыть с запада на восток, ороченский закон тоже такой. Часть осталась рыть могилу, другие пошли в тайгу, откуда уже доносился звон топоров. Я отправился с ними.

В тайге на небольшой поляне повален был грандиозный кедр, от которого уже отпиливали нужное бревно. Отпилив бревно, его стали раскалывать деревянными клиньями на толстые доски. Когда шесть тяжелых досок были готовы, орочи взвалили их на плечи и потащили к месту могилы. Я тем временем успел осмотреть окрестности. Несколько выше на сопке расположено было кладбище. Очевидно, девочку решили похоронить вне его. На кладбище могилы пропадали в высокой траве, которая достигала мне до плеча. Много могил было с крестами, я нашел по надписи на одном кресте могилу отца Купсы. Но много могил было и без крестов. Большинство могил было покрыто рыболовной сетью, как я узнал впоследствии, для того чтобы какой-нибудь *амба*¹⁸ или злой шаман не съел покойника. У большинства могил лежали рядом *ульмагды* или *отонго* с пробитым дном, около других стояли прислоненные к дереву сломанные, по-видимому, намеренно, собачьи нарты. Кое-где на дереве виднелась детская люлька, зацепленная за сук, у многих могил еще сохранились в большом количестве узорные берестяные коробки и всевозможная берестяная посуда. На сучках деревьев были надеты бутылки из-под водки. Я возвратился к могиле. Мужчины приступали к изготовлению гроба, женщины по-прежнему хлопотали около девочки. Их количество еще увеличилось. Приехала, наконец, *мамача*, которая еще помнила, как затонул в Константиновской бухте фрегат Паллада¹⁹. Она видела первых русских. Сколько ей было лет она, конечно, не знала. Совсем седая, с бронзовым цветом лица, с носом с горбинкой, с еще острыми потухшими глазами, с серьгой в перегородке носа, в невероятно грязном старом халате, величественная, несмотря на примитивную простоту обхождения, она напоминала мне женщину из совета старейшин одного из племен Северной Америки. С китайской трубкой в зубах она поминутно сплевывала и высохшими своими уже слегка дрожащими руками делала указания куда что пришивать, как и что приладить. Мать девочки стояла тут же. В шитье она участия не принимала, но по требованию женщин отыскивала иногда нужное им в мешочках для рукоделия. Коллективным трудом приготовление погребального костюма приближалось к концу. Подошел Купса с неизменной трубкой во рту и внимательно все осмотрел. *Мамача* попросила его приподнять девочку, чтоб подстелить под нее кусок синей материи, после чего она приступила к одеванию покойницы. Прежде всего ей крепко завязали жгутом из материи глаза, после чего мать подала старухе намоченные стружки, которыми девочке обтерли нижнюю часть лица. После этого ее стали обряжать. Сначала одели штанишки-трусики, вроде тех, что носят мужчины-орочи, только с передником, который закрывал грудь. Купса приподнял девочку за спину, и тесемки передника *мамача* завязала у ней за спиной в два узла и кроме того зашила узел нитками. Живот, не знаю для какой цели, на высоте пупка по голому телу перетянули лоскутом материи, завязали его узлом, а узел опять зашили. Потом надели простой халатик, который должен был служить, так сказать, рубашкой, поверх одели китайский синего шелка, расшитый шелками гладью и золотыми нитками. На грудь надели роскошный нагрудник, расшитый бисером, оловянными и медными украшениями с несколькими рядами китайских медных блях внизу. Я широко открыл глаза от неожиданности: такие нагрудники *лёллу* носят тунгусы-оленьеводы, закрывая ими грудь, т.к. открытые кафтаны их не сходятся на груди по средней линии. На ноги одели две пары ноговиц. Нижние попроще, верхние шелковые с узором. Нижние плотно пришили друг к другу, а также к трусикам. Для прикрепления верхних шелковых к поясу понадобилось два кольца,

которых не было у женщин под рукой. Купса взял напильник и надрезал ножки ножниц у самых колец. Кольца ножниц были отломаны и тут же пришиты к поясу. Оставшиеся лезвия Купса пренебрежительно через плечо закинул в кусты. Эта расточительность меня поразила. Засучив внизу ноговицы, приступили к обуванию девочки. Одна из старых женщин отрезала себе ножницами седые жидкие косички и засунула их вместе с сухой травой в приготовленную покойнице обувь из рыбьей кожи. Ноговицы спустили и завязали внизу крепко тесемками поверх головок унтов. Так одевают *унта*, когда отправляются зимой на охоту в лес, чтоб снег не попадал за голенище. По-видимому, девочке предстоял дальний путь. К красному шелковому поясу поверх халата привесили еще две маленьких связочки травы, чтобы девочка могла сменить по дороге в *буни* траву, положенную в обувь. В другие два мешочка положили риса, юколы, сушеного оленьего мяса, кусочки сахара, клубней *госигды*, тех самых, что я видел в летнике Александра над очагом. Кроме того, к поясу подвесили два ножа в расшитых разноцветными шелками ножнах, железное огниво, мешочек со стружками и костяной игольник. Лицо девочки было покрыто все время особым нагрудником из китайского шелка, откинутым ей на лицо. Когда девочке одели капор с стеклянным шариком на макушке и рукавицы, начали ей собирать мешочек для рукоделия. В него положили медный браслет, разных лоскутков, пуговиц, бус, китайских бляшек, пришиваемых к подолу халатов, наперсток, сухожилие для приготовления ниток, образцы орнамента, ровдуги, рыбьих шкур, гребенку, палочки для еды, серебряный двугривенный и другую мелочь. *Мамача* приказала Купсе сделать доску для рукоделия и посох. Скоро то и другое было готово. Посох с копытом оленя на одном конце, с крючком на другом опять порастил меня своим сходством с оленными посохами, употребляемыми тунгусами при посадке на северного оленя и при езде на нем.

Девочка была обряжена и приготовлена в далекий путь. У нее на поясе была трава, провизия, огниво, в руках посох; модель покрывки на чум из рыбьей кожи ей положили на грудь. Она построит себе по дороге чум и в нем отдохнет. Древняя *мамача* дрожащими руками подняла к голове своей ножницы и обрезала себе седые косички. Она обернула каждую из них лоскутком и засунула их под повязку, которой были завязаны глаза девочки, по бокам головы к ушам. На левую руку девочки одела золотое колечко.

Приехала мать девочки с того берега. Она привезла с собой разных кушаний на поминки. Помню здесь была китайская *будда*²⁰ и раскатанное белое тесто, нарезанное ножом вроде лапши. Чтобы быть в курсе кулинарного искусства я попробовал этого теста: холодные ремни без крупинки соли, политые рыбьим жиром, представляли незавидное кушанье даже для покойника.

Купса кончил копать могилу. *Мамача* попросила его перенести девочку на полянку, которая была расчищена около могилы. Не выпуская изо рта трубки, Купса поднял как драгоценную куклу одетую утопленницу и перенес ее на полянку к столу, который мать уставляла кушаньями. Вскипятили чайник и мать поставила девочке в чашке чаю, положила рядом несколько кусочков сахара, накрошила в тарелку юколы. Время от времени она выливали чай на землю и ставила на столик свежего. Трудно описать чувство, с которым я смотрел на эти последние материнские заботы. Она привезла с собой коробку спичек, редкий предмет в обиходе орочей, и положила ее в мешочек с вещами девочки, т.к. огниво, привешенное у нее на поясе, плохо работало. Молчаливое чаепитие продолжалось около часа. Время от времени *мамача* запевала монотонную музыкальную фразу, которую я уже слышал от Александра, когда мы входили в летник к Борису. Становилось как-то жутко и тоскливо.

Гроб был готов. Своеобразную форму его трудно описать словами. Он был сделан без единого гвоздя. Мужчины из старых рваных сетей при помощи специальных

вертушек, употребляемых туземцами Амура и Сахалина для приготовления веревок, скручивали толстую веревку. Все было для меня ново, все необычно. День был насыщен этнографическим материалом чрезмерно. Техника, феномены культа и социальной культуры слились в непрерывный клубок.

Все было готово к погребению. Отец приступил, если позволено будет так выразиться, к упаковке покойницы. Гроб был выложен изнутри в несколько рядов безукоризненно крепкой берестой. Тщательно были закрыты все места скрепа досок. На дно гроба постелили берестяную постель девочки и зачем-то сделали на ней ровно в середине разрез в вершок длины. Отец поднял девочку и уложил ее в гроб. *Мамача* опять заунывно запела. Матери не было видно. Я давно наблюдал за Купсой. Трудно было увидеть в нем отца, убитого горем. Лицо его скорей выражало испуг. Он исполнял все деловито, во всех работах был первым. Сам наблюдал за всеми подробностями ритуала, спрашивал старую *мамача*, иногда сердился, иногда смеялся. Трубка не покидала его ни на минуту. Под голову дочери он положил мешочек для рукоделия. С правой стороны положил посох и топор, с другой — крюк для очага и дощечку для кройки, а в ноги девочке — большую железную ложку. Затем появились откуда-то куски китайских шелковых тканей. Он отрывал от каждой штуки длинные куски шелка и покрывал ими девочку с ног до головы. Когда он рвал эту материю, вид его был торжественен и серьезен. Один кусок, второй, третий, она была покрыта в несколько рядов.

Теперь пора было открыть глаза покойнице, чтоб она могла видеть дорогу: он отодвинул с глаз повязку. Лицо покрыл фабричным ситцевым платком. Поверх кусков шелковой материи положил сложенный пополам длинный китайский халат с меховой оторочкой на рукавах. Поверх халата еще кусок шелка, конец которого выпустили в головы за стенку гроба. В руках Купсы белая китайская фарфоровая посуда — китайские миски и чашки с искусными лиловыми рисунками. Он разбивает чашки друг о друга и со звоном летят осколки фарфора в могилу. Разбитые чашки, блюда, тарелки укладываются по длинным стенкам гроба. Гроб полон. За битую посуду к стенкам его засовывается с двух сторон по куску бересты. Оба куска сходятся посередине: покойница со всем имуществом лежит теперь в берестяном футляре. Опускают тяжелую крышку гроба. Этот кедр не сгниет несколько сотен лет. Потерялись затычки, которыми укрепляется крышка. Их ищут кругом в траве, в кустах, отошли на несколько саженей от могилы. Затычек нет. Наконец Купса догадался посмотреть под гробом. Они там. Он поднял их кверху в своих руках и весело подетски во весь рот засмеялся. Ему также ответил взрыв общего смеха. Просунули затычки. Крышку гроба покрыли еще тремя слоями бересты. Поверх положили несколько жердей и начали их накрепко в трех местах прикручивать веревками к гробу. Работа мужчин больше всего напоминала упаковку ценного багажа, который увязывают “на совесть”, т.к. знают, что ему предстоит проехать тысяч пятнадцать километров с многими перегрузками в дороге. Наконец гроб увязан. Нет... Из него не выбраться покойнице!

На дно могилы кладут толстый кусок коры, снятой с кедра, из которого сделан гроб. Кору покрывают полотнищем палатки, в которой лежала девочка. Гроб опускают в могилу на веревках. *Мамача* опять повторяет свою жуткую фразу. Отец на краю могилы. Ему дают новые вещи. Эмалированный таз, которому никак не удастся пробить дно, чугунный котел, дно которого вылетает ударом топора, новый чайник, эмалированная миска, цинковое ведро. Халат, в котором утонула девочка, он рвет на части и бросает в могилу, за ним следует одеяло, еще халат, мосельпоровский ящик из-под печеня, собачья шкура, всякое мелкое тряпье, берестяная посуда, ковш берестяной, маленькие унты покойницы. Могила полна доверху. Отец доказал, что он любил свою дочь. Все видели, что он ничего для нее не пожалел. До уровня земли остается не более четверти метра. Все вещи застилают сверху куском

бересты, покрывают вторым полотнищем палатки и, наконец, сверху придавливают широкой полосой кедровой коры.

В две минуты неглубокая могила была засыпана землей. Меня ждала новая неожиданность. Купса, вооружившись кривым ножом, начал готовить те белые кудрявые стружки, которые я уже видел в тайге на домике с идолами. Вьющимися закручивающимися языками они вырывались у него из-под ножа. “Что это такое?” — спросил я. “*Илау*”²¹, — ответили мне. Вот она, перекличка древних культур! Невидимые нити, связывающие человечество в единую семью! Айнские *инау* не только материально, но и лингвистически жили в этой тайге Татарского побережья. *Илау* приготовлены. Они привязываются к очищенным почти до самой макушки елочкам и ставятся по четырем углам могилы. Другой ряд елочек ставится на просеке по направлению к реке. У самой воды ставится последняя: своими белыми языками *илау* свисают над поверхностью реки, зовут душу, показывают ей дорогу — из подводного мира *Тоому* к своему старому вместилищу, лежащему теперь в гробу. Дно опрокинутой на берегу *ульмагды* Купса пробивает шестом. Больше в ней никто уже не будет ездить. Рядом с могилой вырывают неглубокую ямку, куда ссыпают все кушанья, оставшиеся от девочки. От могилы к ямке указателем дороги ставится наклонно елочка с *илау*.

Погребение кончено. Мы, мужчины, идем всей компанией искать черемшу. Поиски недолги. Черемша найдена. Гуськом один за другим идут орочи за Купсой вокруг могилы и вниз по просеке к реке, бросая направо и налево листочки черемши. Собираем инструмент, направляемся домой. Купса подрубают большую березу и заваливает за нами тропу. За ветвями ее могила утопленницы пропадает из виду. Утопленница нас не догонит и дороги за нами не найдет. Разводим костер и один за другим подходим и окуриваем себя и свою одежду в ароматном дыму синих еловых веток. Мы очищены. Садимся в *ульмагды* и пересекаем залив. Все бросают в воду жертву *Тоому* — листочки черемши. “*Тоому бааха*”²². Над местом, где утонула девочка, проезжаем нарочно и там также бросаем черемшу. Солнце стоит уже низко. Вся кожа лица и рук воспалена: мошка и комары весь день не забывали своей работы. Скорее, скорее домой, в летник. Каким приятным кажется дым костра! Как приятно до слез он режет глаза! Толпо “укачивает” ребенка. Савелка с трубкой в зубах сплевывает на обкладку очага. Когда я вошел, Толпо встала, собрала в охапку какую-то одежду и вынесла ее из летника. Как ни приятно было наконец успокоиться от мошки у костра, я встал и пошел за ней. Оказывается, мало было “гонять *амба*” тем, что мы прокоптились в дыму елок и багульника, нельзя было войти домой не переодевшись. Переодевались Купса, Александр, Андрей, старухи. *Мамача* растирала в своих руках старые съезжившиеся ноговицы из рыбьих шкур. Переодевшись, Александр выстирал платок, которым завязана была у него голова. Жена его поливала ему воду из ковша. Одежду после похорон можно не бросать, достаточно ее выстирать. Когда все переоделись, летник также окурили изнутри елкой. Купса начал раздавать остатки материи, оставшиеся от погребения девочки, женщинам, помогавшим ее обрядить. *Мамача* получает обрезанный рукав китайского халата, другая старуха другой, остальные женщины обрывки кусков шелка. Иду к себе в зимник немного отдохнуть от людей и впечатлений, пока Толпо напоит гостей чаем. Сегодня надо ожидать шаманства, не все еще обязанности по отношению к покойнице исполнены.

Я только отложил в сторону тетрадь с дневниковыми записями, т.к. надвинувшиеся сумерки уже не позволяли читать, как услышал со стороны летника таинственные незнакомые звуки, похожие на удары в медную кастрюлю. Некоторое время я прислушивался в недоумении. Удары затихли, через некоторое время они опять возобновились. Своеобразный приглушенный, но сильный, и, как я теперь ясно слышал, не металлический звук плыл по поверхности залива. ... Опоздал. Он начал.

Мелькнуло в голове. Перекидываю через плечо ремень сумки и стремглав бегу к летнику. Пустят ли?

Дверь закрыта. Отдвигаю заслон из коры — просовываю голову. Полно народа. На колене перед костром стоит Андрей и греет над костром бубен. Повернули ко мне головы, но ничего не сказали. Я прошел и сел на свободное место Андрея. Андрей быстро вертел над огнем обод бубна. Время от времени он отводил его от огня и ударял по натянувшейся коже деревянной крытой мехом колотушкой. Савелка сидел на старом своем месте и по-прежнему курил. Андрей, ударив несколько раз в бубен, который стал издавать полный, хочется сказать сочный, и более высокий звук, передал его своему младшему брату, а сам начал греть поданный ему второй. Двенадцатилетний Инок деловито надевал на себя шаманский, увешанный погремушками пояс, который в руках его лязгал железом. Старшие помогали ему завязать впереди на животе тяжелый предмет. Одев пояс, он взял в левую руку бубен за перекрест ремней, в правую колотушку и двигая задом, крадущейся походкой начал ритуальный обход очага по узкому проходу между его обкладкой и нарами. Железные позвонцы, в виде конических трубочек, прикрепленные на колечках к широкому ремennому поясу, с шумом лязгали у него за спиной. Звонком железного пояса он старался аккомпанировать ударам в бубен. На каждом повороте очага он останавливался и, далеко отводя руку, с силой несколько раз ударял в бубен, затем опять пускался в путь, гремя поясом. Сделав три обхода, он встал на нары, снял пояс и поглядывал по сторонам — каков, мол, я! — передал пояс сыну Александра. Тот в свою очередь тем же порядком прошел три раза кругом очага, видимо, нехотя и стесняясь от направленных на него взглядов. Третьим пошел Андрей. В движениях и в ударах его было больше уверенности. Лицо его воодушевилось, глаза загорелись, на третьем круге он вошел в азарт и на поворотах очага с силой бил в бубен, причем из горла его вырывались какие-то звуки. С видимым сожалением он расстался с бубном и передал его следующему по старшинству орочу. Я уловил носом какой-то сильный ароматичный запах. Над костром к дверям тянуло синеватым дымком. Перед Савелкой на край очага поставили деревянную в виде птицы жаровню с красными углями, на которых горела какая-то трава. Я присмотрелся к листьям — это был багульник — шаманский кустарник. Савелка поднялся с подстеленного ему меха и встал на ноги. Потягиваясь и нервно позевывая, он достал с нар из-за своей спины свернутую шаманскую юбочку. Вывернул ее лицевой стороной наружу — она была сшита из лосиной замши — и через голову одел на себя. На юбочке были красной и черной краской нарисованы всевозможные звери. Я узнал среди них полосатых тигров, лягушек и больших китайских драконов, которые были вырезаны из кожи и наклеены на юбочку кругом подола. Между тем Андрей нагрел над огнем пригоршню багульника и начал им натирать шамана. Сначала ноги, щиколотки, колени, потом поясницу, руки, локти, шею. Обтерев его багульником, он начал привязывать к нему белые стружки *илау*, которые, как оказалось, были уже заранее приготовлены. К ногам (голеням), к рукам (плечу и предплечью), вокруг поясницы, вокруг шеи, вокруг головы. На голову Савелка надел круглую зимнюю шапочку, сам завязал на себе пояс с позвонками, выпил несколько глотков воды из маленького берестяного ведерочка, в которое положено было изрядное количество багульника, и взял из рук Андрея подогретый бубен. Савелка стоял на противоположной от входа стороне очага, обратясь к нему лицом. Он закрыл глаза, лицо сделалось серьезным и сосредоточенным. Он тихо запел, едва слышно аккомпанируя себе на бубне. В затерявшемся в глуши тайги и в темноте ночи в летнике началась первобытная мистерия. При неровном свете костра, под низкой блестящей от сажи крышей, на ничтожной площади не более двух десятков метров, на которой помещалось 15 человек зрителей, в атмосфере жаркой, наполненной дыханием и испарениями множества человеческих тел, в дыму багульника, от которого слегка дурела голова, раздавался

один лишь просящий, всхлипывающий, жалобный голос шамана. Он пел, закрыв глаза. После каждой короткой музыкальной фразы, сказанной голосом, следовали легкие удары кистью руки в край бубна, затем опять фраза голосом, опять аккомпанемент. Он подносил бубен к лицу и почти касался к нему ртом. Получался своеобразный резонанс, усиливающий звук, производивший впечатление пения нескольких голосов — отдаленного хора. Красивые, наполненные унылой, безотчетно то-скливой мелодией, звуки отражались от поверхности бубна, ударяясь об наклонные плоскости крыши, наполняя весь летник, так что временами казалось, что звук исходит вовсе не от шамана, а откуда-то из другого места. Он пел все время не открывая глаз. Интродукция, во время которой шаман обращался сначала к своим духам-покровителям, а затем стал излагать все обстоятельства имевшего места скорбного события, продолжалась минут 10. Железо пояса еще молчало. Постепенно голос Савелки становился громче, темп его плача и пения более быстрым. Дрожанием одной ноги он привел в движение за спиной свое железо, с силой ударяет несколько раз в бубен и идет вокруг очага, прекратив пение и удары колотушкой в бубен. Я обратил внимание на направление его движения. Он шел против часовой стрелки, так как ходит по небу солнце. Я понял. Он шел в *бун* на розыски души. Послышался характерный заглушенный звук бубна, получающийся в результате удара левой руки, держащей перекрест ремней бубна, об его кожу. Бубен плыл над очагом, повернутый своим отверстием кверху. Точно зверь какой, на согнутых в коленях ногах, ставя каждую ногу на землю так крепко, что казалось, она прирастала к земле, усиленно вертя задом, с бешеным громом побрякушек за спиной, которые мелькали перед самым лицом зрителей, — крался по узкому проходу Савелка. Дойдя до поворота очага около дверей он выпрямляется и с колоссальной силой ударяет в бубен, относя его то направо, то налево и из горла его вылетают не то звуки, не то стоны. Ударил несколько раз, замолкают удары колотушкой, опять крадется Савелка другой стороной очага, опять заглушенно ударяется об ладонь левой руки бубен. На повороте снова воодушевленные, сильные удары, которые сменяются сызнова глухими ударами ладони об перевернутый бубен — шаман шел куда-то в дальнюю дорогу. Однообразный темп музыки и движений шамана гипнотизировали. Хотелось самому встать, взять бубен, так же вертеть задом и идти за шаманом вокруг очага. Глаза Савелки закрыты, с лица его падает струйками пот, материя халата прилипла к спине. Сделав обход вокруг очага, Савелка остановился на своем старом месте и сызнова, отражаясь от бубна, полились и наполнили летник звуки его пения, прерываемые аккомпанементом колотушки. После нескольких минут пения опять усилились удары в бубен, высоко поднимается рука с колотушкой, бубен гудит, шаман опять пускается в дорогу. Сызнова крадущаяся походка, с закрытыми глазами, сызнова заглушенные удары бубна об кисть руки, звон железа. Остановившись на противоположной стороне очага, он смотрит закрытыми глазами вверх, поднимая кверху лицо, и по сторонам, — кого-то ищет, пристально глядя в даль. Поиски безрезультатны, он отправляется ритуальным шагом дальше. Краткая остановка на старом месте и третий круг. Он становится на одно колено, он кланяется, он просит, он поет. Четвертый круг: он берет другой бубен, садится на него у двери, скрестив ноги, летит все дальше на поиски, он смотрит вдаль закрытыми глазами из-под колотушки, поставив ее “kozyрьком” над глазами. Он поет и аккомпанирует на втором бубне. Бубен остыл, он не звучит более как нужно, Савелка отдает его Андрею погреть над костром. Он вытирает с лица своего пот, который бежит ручьями, вытирает глаза, Толпо подает ему напиться из ковша воды с багульником. Зад шамана не прекращает движения, железо гремит у него за спиной. “Устал?” — спрашиваю я. “Моя работай, нет” — отвечает он. Я смотрю ему в глаза, стараясь уловить выражение лица²³. Взгляд добрый и весь он какой-то смущенно-виноватый. Берет нагретый бубен, поет, опять становится на правое колено, смотрит вдаль. Вдруг неожиданно

полная пауза. Неожиданно смолкли звуки пения, бубна и железа. Все затаили дыхание. В глубокой тишине ночи раздаются стоны найденной²⁴ утопленницы. Савелка опытный шаман: он нашел девочку. Еще четыре минуты печального пения без ударов в бубен, без лязга железом пояса. Он поет задумчиво вполголоса. Отдает бубен и колотушку, сам распускает ремень своей юбочки, которая падает ему на ноги, снимает с головы своей корону из стружек, потом стружки, привязанные к рукам и ногам. Вытирает грудь и лицо, садится и начинает непринужденный разговор с окружающими. Шаманская мистерия кончена. Я посмотрел на часы. Они показывали десять. Шаманство продолжалось час с четвертью.

Примечания

¹ Ороч. *улимагда* — большая плоскодонная лодка, выдолбленная из дерева. Здесь и далее по тексту — курсив наш. — А.С., В.Д.

² В этом месте в документе имеется сноска под звездочкой: “Проверьте сколько времени мы поднимались. Время спуска должно быть в 3-4 раза меньше”. Указание на то, кому было адресовано данное обращение, в документе отсутствует.

³ Ороч. *сородэ* — здравствуйте.

⁴ Автор сделал в данном месте сноску: “Не перепечатывать: Я почувствовал себя как чувствующий себя перед панихидой в неверующем доме. Открыты двери в замогильный мир. Жутко, по телу нервная дрожь”. Данный комментарий предельно отражает чувства глубоко верующего человека.

⁵ Гаруда — в древнеиндийской мифологии царь птиц; борец со змеями, символ просвещенного ума. Известна в буддизме. Имеет облик человека-птицы.

⁶ Ороч. *калгана* — существо, олицетворяющее собой мир леса, тайги. Согласно Сравнительному словарю тунгусо-маньчжурских языков, *ка́гаму* [*кал’заму < калгаму] *миф. дух* — хозяин леса (ССТМЯ 1975: 368).

⁷ Известный орочский шаман Сиану (Савелий Максимович) Хутунка. Местные жители называли его Савелкой. Камлание шамана, состоявшееся ночью 19 августа 1927 г., описано в повести В.К. Арсеньева “Сквозь тайгу”. Также Савелий Хутунка является автором карты вселенной, нарисованной осенью 1929 г. и описанной в статье В.А. Аврорина и И.И. Козьминского «Представления орочей о вселенной, о переселении душ и путешествиях шаманов, изображенные на “карте”» (Сборник МАЭ. Т. II. М.; Л., 1949. С. 324–331). Более подробно о биографии шамана см.: *Мельникова Т.В.* Белый дедушка // *Словесница Искусств*. 2001. № 2. С. 38.

⁸ Коппи — река на территории Советско-Гаванского района Хабаровского края.

⁹ Ороч. *бун’и* — загробный мир.

¹⁰ Зачеркнут первоначальный вариант — “пьяницу”.

¹¹ Ороч. утка.

¹² Морской, речной, озерный миры олицетворялись орочами в образе *Тэму* (*Тэму эдени*, *Тому*, *Наму эзэни*, *Наму Эндури*, *Му эзэни*) — божества, духа — хозяина моря, водной стихии, рыб и морских животных.

¹³ Ороч. *мамача(н)* — старуха.

¹⁴ *Ото(н)* — посуда (деревянная), корыто.

¹⁵ Составная одежда на ноги типа длинных чулок из замши или рыбьей кожи, надеваемых вместе с натазниками.

¹⁶ Ороч. *хан’а(н-)* — тень; душа. Согласно Сравнительному словарю тунгусо-маньчжурских языков, термин *хан’ан* — тень, душа (и с другими значениями) известен в вариантах у всех тунгусо-маньчжурских народов (ССТМЯ 1977: 315).

¹⁷ Ороч. *ака* — ценные вещи.

¹⁸ Шаманский “дух”. — *Прим. Б.А. Васильева*.

¹⁹ Фрегат был затоплен в январе 1856 г.

²⁰ Каша из проса. — *Прим. Б.А. Васильева*.

²¹ *Илау/инау* — ритуальные древесные стружки у народов Дальнего Востока.

²² *Тоому* найди. — *Прим. Б.А. Васильева*.

²³ Автор делает здесь следующую заметку: “Не перепечатывать: Нет ли в глазах его сатанинского огня? Что говорит лицо волхва? Кому он служит? Кого призывает?”

²⁴ Зачеркнуто в тексте: “души”.

Archival Publication

Vasiliev, B.A. Piat' dnei sredi orochei [Five Days among Orochis]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 5, pp. 23–34. <https://doi.org/10.31857/S086954150012348-2> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Funding Information

This publication was supported by the following institutions and grants:

Russian Foundation for Basic Research, <https://doi.org/10.13039/501100002261>
[grant no. 18-09-00537]

КОЛЛЕКЦИЯ И.С. ПОЛЯКОВА КАК ПЕРВЫЙ ОПЫТ КОМПЛЕКСНОГО ФОТОИССЛЕДОВАНИЯ ЗАПАДНОЙ СИБИРИ

Ключевые слова: полевая работа, этнографические исследования, ханты, фотография, визуальная антропология, источниковедение, музейная коллекция

В статье анализируется ранняя коллекция фотографий по этнографии остяков (хантов), которая хранится в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Фотодокументы были созданы зоологом И.С. Поляковым в соавторстве с фотографом И.А.И. Лютиком в 1876 г. в ходе экспедиции в долину р. Оби. Настоящая статья основана на исторических документах из российских архивов и на опубликованном отчете И.С. Полякова. Фотодокументы рассматриваются в контексте специфики ранней этнографической фотофиксации, а также особенностей социальной истории, культуры и быта остяков, живших по берегам рек Иртыш, Обь и в районе Обской губы. Значительное внимание автор уделяет музейной истории коллекции, ее восприятию современниками, особенностям хранения и музейфикации. Описание и тематическая классификация групп фото документов позволяют представить возможности и методы полевой фотоработы 1870-х годов, а также увидеть культуру остяков сквозь призму личного опыта исследователя и фотографа.

В 1870-е годы в России начинается развитие экспедиционной и, в частности, этнографо-антропологической фотографии. Подъем интереса к новому способу фиксации культуры связан с этнографической выставкой, которая прошла в Москве в 1867 г. и вызвала широкий общественный резонанс. На выставке впервые экспонировались фотоматериалы, представлявшие народы, живущие на территории Российской империи. Современники увидели возможности фотографии как нового визуального метода исследования традиционного быта.

В конце XIX в. появляются первые методики и технические рекомендации по фотоработе в условиях экспедиционных исследований (Edwards 1992: 4; Наставления для... 1875). Разнообразный национальный состав страны предоставлял широкое поле деятельности ученым-этнографам, не только стремящимся собрать новые данные о разных народах, но и рассматривающим эти народы как самобытные, уникальные составляющие культуры государства.

В 1870–1880-е годы на этапе зарождения научной фотографии к съемкам привлекались в основном студийные фотографы. Организовать процесс непрофессионалу было сложно: приобретение фототехники было делом дорогостоящим, а освоение технологии — непростой задачей. Как правило, предпочтение отдавалось портретной съемке в персональных студиях. Оказавшись за пределами своего рабочего помещения, в экспедиции, профессионалы не могли изменить устоявшегося мышления и

Екатерина Борисовна Толмачева | <https://orcid.org/0000-0002-8715-359X> | timtmo@gmail.com | к. и. н., заведующая лабораторией аудиовизуальной антропологии, старший научный сотрудник лаборатории музейных технологий, хранитель фонда фотонегативов | Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), РАН (Университетская наб. 3, Санкт-Петербург, 199034, Россия)

методов работы и продолжали создавать постановочные портреты. Во многом по этой причине в ранней этнографической фотографии преобладают статичные съемки людей и почти отсутствует более широкая визуализация повседневной жизни. Фотохудожники не преследовали этнографических целей, не задумывались над методами научной фиксации, а делали ставку на красоту и качество исполнения. Они рассматривали свою работу как коммерческий проект, создавали произведения искусства, пытались отразить не столько реалии, сколько наиболее яркие, экзотические стороны быта (Geary 1986: 93).

Понимание того, что для проведения комплексной фотофиксации жизни сообщества недостаточно поверхностного знакомства с ним, пришло не сразу. Чтобы почувствовать, понять и описать культуру, в нее нужно вжиться, а на это, как и на установление связей с людьми, необходимо время. Этого времени зачастую не хватало: как правило, путешествия-исследования 1870–1880-х годов в Российской империи охватывали большие территории, что требовало активного передвижения и не позволяло надолго задерживаться в одном пункте. Таким образом, этнографические фотодокументы нередко оказывались поверхностными фрагментами, вырванными из контекста, и отличались бедностью и однообразием сюжетов.

Особенности, характерные для ранней российской этнографической фотографии, создававшейся в ходе экспедиционных исследований, можно проследить на примере коллекции И.С. Полякова (МАЭ № 106А) из фонда Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН¹ (далее — МАЭ). Это собрание, являясь уникальным, представляет особый интерес для исследователей, поскольку отражает методики и подходы к экспедиционной фотосъемке того времени, иллюстрируя предпочтения в выборе объектов, сюжетов и ракурсов. В коллекции заметно влияние научных идей и технических возможностей 1870-х годов, она, в отличие от других собраний этого периода, состоит не из случайных фотографий, а представляет собой тематическую серию материалов. Рассмотрение подобной фотокolleкции в контексте истории экспедиционного исследования, биографии собирателя и анализа композиции основных сюжетов позволит проанализировать ранние этапы и механизмы становления научного фотоисточника/визуального документа, а также покажет ситуативную и конъюнктурную обусловленность зафиксированных тем.

В 1876 г. зоолог Иван Семенович Поляков совершил научную поездку в долину р. Оби. Результатом его исследований стали письменные, визуальные и вещественные данные об образе жизни, основных занятиях и взаимодействии местного населения — остяков² — с русскими поселенцами, работниками рыболовецких артелей и промышленниками. По завершении экспедиции ученым был написан отчет — полноценное исследование рек Иртыш и Обь (в т.ч. зоологии рыб), геологии, ботаники и истории региона, а также ситуации в рыбопромышленности (Поляков 1877). В отчете значительное внимание уделено описанию этнографии местных жителей, начиная от их происхождения и заканчивая различными бытовыми особенностями. Таким образом, имеется довольно много информации об экспедиции: известны ее сроки, маршрут, цели, задачи и проч. Некоторые нюансы полевого опыта исследователя можно проследить благодаря имеющейся переписке с коллегами и официальным бумагам. Подобный комплекс сведений в приложение к коллекции фотодокументов — большая редкость для научных изысканий рассматриваемого периода.

* * *

Иван Семенович Поляков (1845–1887) родился в казачьей станице около г. Троицкосавска³ в семье бедного сибирского казака (Решетов 2002). Мать будущего исследователя была из местных бурят. На талантливого мальчика обратили внимание

еще в школе и отправили учиться в Иркутск в военное училище для подготовки военных писарей. По окончании учебного заведения И.С. Поляков становится преподавателем. В 1866 г. Иван Семенович отправился в одно из первых своих путешествий: в качестве препаратора-натуралиста он работал в Олекминско-Витимской экспедиции. В 1867 г. уже как физико-географ молодой преподаватель побывал в Восточном Саяне. Здесь же он получил первый опыт археологических, антропологических и этнографических исследований, собрав специальные коллекции.

Благодаря поддержке и влиянию известных общественных деятелей Сибири, таких как М.В. Загоскин и П.А. Кропоткин, И.С. Поляков смог продолжить свое образование. В 1870 г. будущий ученый поступает на естественно-историческое отделение физико-математического факультета Санкт-Петербургского университета, а в 1874 г. оканчивает его. Вскоре И.С. Поляков был принят на внештатную должность хранителя в отдел позвоночных Зоологического музея Императорской Академии наук. В 1881 г. Иван Семенович защитил диссертацию и был оформлен официально ученым-хранителем. Заслуги И.С. Полякова как участника множества разноплановых экспедиций были оценены Русским географическим обществом (ИРГО), он был избран его членом-сотрудником и постоянно привлекался к работе в разных отделениях и комиссиях ИРГО. В своих исследованиях И.С. Поляков уделял внимание не только зоологическим и палеонтологическим проблемам, он интересовался археологией, антропологией и этнографией, геологией, географией, ботаникой и проч.; ему удалось собрать материалы, хранящиеся в нескольких научно-исследовательских организациях Санкт-Петербурга.

Заканчивая краткую биографию ученого, отметим некоторые аспекты, позволяющие понять особенности его исследовательской деятельности. И.С. Поляков пользовался значительным научным авторитетом в силу своих заслуг, однако в академической среде Петербурга он не стал своим, оставаясь до конца жизни маргиналом, выходящим из низших слоев. Несмотря на образование, значительный вклад в науку, большую экспедиционную деятельность, в личной жизни он оставался одинок. Отчасти это подтвердил и Н.М. Ядринцев, сказавший на похоронах исследователя, что петербургская научно-культурная среда не приняла И.С. Полякова, и у него не появилось близких друзей (*Ядринцев* 1887: 16). Интересно то, что современники считали Ивана Семеновича демократом, отмечая, что либеральность взглядов привела его “к служению человечеству и самой обездоленной его половине” (*Устинович, Менделсон* 1935: 300). Однако можно полагать, что карьерные достижения И.С. Полякова, как и само проживание в Петербурге, свидетельствуют в большей мере об умеренности его взглядов, несмотря на его тесное общение с рядом достаточно радикально настроенных ученых и общественных деятелей.

В силу, с одной стороны, своего происхождения, а с другой — образования, а также вследствие долгого пути к заслуженному признанию И.С. Поляков был хорошо знаком с жизнью различных слоев общества и многих народов страны, и это давало ему широкое поле для изучения и сравнения. Ученый не был абсолютно чужим аборигенным культурам, он хорошо понимал особенности быта и трудности существования малых народов. Возможно, именно это позволяло ему налаживать близкие взаимоотношения с представителями разных этнических сообществ. Подобный опыт не мог не отразиться в его исследовательской работе и в созданных им или при его участии визуальных документах. А частые командировки, вероятно, позволяли И.С. Полякову покинуть, хотя бы на время, тяготившую его столичную среду.

Экспедиция 1876 г.

Кому принадлежала идея организации экспедиции в долину р. Оби, точно установить не удалось. Инициатива могла исходить от местных купцов и промышленников,

которых интересовало состояние дел в рыбопромышленности (*Решетов* 2002: 184). И.С. Поляков писал: “Летом берега Оби оживляются сотнями людей для рыболовства из окрестностей Тобольска. На всех главных песках⁴ живет 40—80 человек рабочих с хозяевами, приказчиками” (*Поляков* 1877: 47). Именно эта оживленная деятельность, видимо, и привлекла внимание и ученого, и местного руководства. Предположительно, сам Иван Семенович собирался написать диссертацию по зоологии рыб р. Оби. В постановлении физико-математического отделения Императорской АН о его командировании говорится в т.ч. о том, что необходимо обратиться к генерал-губернатору Западной Сибири Н.Г. Казнакову с просьбой об оказании содействия И.С. Полякову при его исследовании зверей и рыб, а также звероловства и рыболовства по течению р. Оби (*Поляков* 1877: 4). Сам же Н.Г. Казнаков попросил исследователя уделить особое внимание взаимоотношениям рыбопромышленников и местных жителей (*Поляков* 1877: 45).

27 мая 1876 г. И.С. Поляков отплыл из Тобольска и начал свою экспедиционную работу. Он прошел на лодке по Иртышу до места слияния с Обью, спустился вниз по Оби до Обдорской губы и далее до р. Надым. В с. Самарово⁵ Иван Семенович получил большую крытую восьмивесельную лодку для своего дальнейшего плавания. Предоставил ее местный крестьянин Василий Земцов. Интересно, что об этой лодке ученый узнал еще в Петербурге из письма ее владельца. В. Земцов сообщал, что в апреле 1875 г. ему стало известно, что через год через с. Самарово должны будут следовать в с. Обдорск⁶ исследователи из Бремена А. Брэм и О. Финш. Осознавая важность этой экспедиции и зная, что из Самарово можно попасть в Обдорск только по воде, В. Земцов изготовил каюк. Однако позже он услышал о планируемом путешествии И.С. Полякова и решил предоставить эту лодку ему. Бременской же экспедиции он выдал две другие крытые лодки (*Поляков* 1877: 26).

И.С. Поляков встретился с А. Брэмом, О. Финшем и волонтером графом К. фон Валдбург-Цейль-Транхбургом в с. Сухоруково на р. Оби 24 июня 1876 г. (СПФ АРАН 3. Л. 3—4об). Общение длилось около четырех часов. Иван Семенович пригласил местных жителей: женщины пели и танцевали для гостей. Интересное замечание в связи с этим сделал А. Брэм: “Хорошо делать наблюдения над жителями, участвуя в их делах и увеселениях” (СПФ АРАН 3. Л. 3об).

20 июня И.С. Поляков отплыл из Самарово и 8 июля прибыл в Березово, где пробыл восемь дней. Первая после Березово остановка была сделана в Пугорских юртах⁷, а после этого исследователь останавливался во всех рыболовецких селениях по ходу продвижения по р. Оби. Добравшись до с. Обдорск, 10 августа путешественник отправился исследовать Обскую губу, где провел около трех недель. Здесь он вновь пересекся с участниками немецкой экспедиции. 9 сентября 1876 г. И.С. Поляков отправился в обратный путь, поднявшись вверх по Оби до Тобольска на пароходе “Сибиряк” (*Поляков* 1877).

Фоторабота в экспедиции. Во вступлении к своему отчету И.С. Поляков пишет:

Для описания человека имеется значительная этнографическая коллекция, заключающая в себе различные домашние принадлежности и орудия, в числе которых находится собрание орудий каменного века, вместе с современными черепами, фотографическими карточками и пр. Весь этот, как естественно-исторический, так и антрополого-этнографический материал получит особенную цену при сравнении его с подобно же рода предметами из соседних и более отдаленных стран и эпох (*Поляков* 1877: Вступление).

Отсюда мы заключаем, что фотоматериалы исследователь считал не менее важными, чем другие виды источников⁸. К тому же визуальные данные служат великолепной иллюстрацией к его отчету, остается только сожалеть, что они не были опубликованы в тексте.

В нашем распоряжении есть некоторые дополнительные сведения, которые позволяют понять, как планировалась и проводилась фоторабота. И.С. Поляков писал, что хотел бы отметить “связь и гармонию, которые существуют между природой страны и ее обитателями”, тем более что “в складе их (остяков. — *Е.Т.*) жизни сохранилось много первобытного; остяк до сих пор стоит в самом тесном соприкосновении с природою” (*Поляков* 1877: Вступление, 22). К сожалению, имеющиеся тексты не разъясняют, изначально ли собирался исследователь фиксировать бытовую сторону жизни остяков или его привели к этому обстоятельства. О. Финш и А. Брэм отмечают, что И.С. Поляков сконцентрировал свое внимание на изучении страны и ее населения, т.к. из-за высокой воды не мог заниматься рыбной ловлей (*Финш, Брэм* 1882: 320). Из материалов отчета и из переписки видно, что И.С. Поляков в начале путешествия изменил план исследования. Он отмечает, что внимательно изучал существующие в рыбопромышленности порядки, а также отношения русских и остяков. В одном из писем он говорит, что записал в дневник “биографию” рыбного и звериного промысла каждого живущего по берегам Иртыша остяка, с которым довелось пообщаться (СПФ АРАН 3. Л. 10б). Можно предположить, что идеи эти вынашивались еще на этапе подготовки экспедиции, т.к. Иван Семенович уделял много внимания предварительному знакомству с имеющейся информацией о населении в долине Оби. Так, например, среди документов И.С. Полякова в Архиве АН хранится рукопись со статистическими таблицами 1875 г. “Памятник о народонаселении IV участка Тобольского округа и о земледельческой промышленности и разной торговой деятельности жителей его” (СПФ АРАН 2). Возможно, исследователь изначально планировал подойти к изучению рыб и рыбопромышленности в контексте взаимодействия природы и людей.

И.С. Поляков нанимает для фотоработы профессионального фотографа в г. Тобольске. К сожалению, нам неизвестно, был ли это случайный выбор исследователя или специалист уже как-то зарекомендовал себя. Сам И.С. Поляков пишет о нем следующее: “При выезде из Тобольска я получил возможность нанять на время путешествия в долине реки Оби до Обдорска или даже до устья реки весьма добросовестного фотографа г. Лютика” (СПФ АРАН 3. Л. 10б; *Поляков* 1877: 22). Интересно, что ни в опубликованном отчете о путешествии, ни в своих письмах И.С. Поляков больше не упоминает об этом человеке, несмотря на то что проработал с ним несколько месяцев. Даже имя фотографа оставалось неизвестным. Объяснить такое молчание можно тем, что г. Лютик был ссыльным, и нельзя было распространяться о его персоне. Это объяснение отчасти основывалось на явно польской фамилии фотографа. Данный факт подтвердился архивными документами. Игнатий-Антон Игнатьев Лютик (родился 12 июня 1844 г., умер 27 мая 1880 г. в г. Тобольске от чахотки) римско-католического вероисповедания происходил из дворян Ковенской губернии Шавельского уезда. В ссылке с лишением всех дворянских прав он оказался за участие в польском восстании 1863–1864 гг. Обучившись фотографическому делу, Лютик работал в фотоателье, принадлежавшем жене политического ссыльного Томашевича, а позже в фотозаведении купца Сыромятникова. В дальнейшем, незадолго до смерти, Игнатий Лютик приобрел собственную студию. Интересно, что в течение всех лет работы фотографом он имел проблемы с властями, которые пытались запретить ему данный вид деятельности, а он доказывал, не всегда успешно, что ему дозволено заниматься фотографическими работами (ГАТ 1. Л. 180б–19; ГАТ 2. Л. 1–10б, 10–11; ГАТ 3. Л. 5, 7–80б). Таким образом, съемки в экспедиции выполнялись профессионалом, о чем свидетельствуют снимки, и остается только сожалеть, что нет никаких личных записей И.С. Полякова о работе с этим человеком.

Возможно, Иван Семенович мог фотографировать и сам, но его упоминаний об этом не найдено. Наше предположение основано на воспоминании исследователей бременской экспедиции о том, что в момент встречи в Сухоруковском И.С. Поляков фотографировал группу остяков. При этом О. Финш и А. Брэм отметили интересный факт: некоторые мужчины были переодеты в женский костюм (*Финш, Брэм* 1882: 320). В коллекции Ивана Семеновича есть фотография “Пляска остяков над шкурой убитого медведя” (МАЭ № 106А-34), подходящая под это описание. На ней зафиксированы пятеро мужчин, один из которых одет, как женщина. Об этом снимке идет речь — неизвестно, т.к. место съемки не указано.

И.С. Поляков собирался сам обнародовать фотоматериалы, о чем и договорился с Лютиком (СПФ АРАН 3. Л. 106—206), а альбом с фотографиями планировал передать лично в Академию наук. Один экземпляр отпечатков он хотел отправить генерал-губернатору Западной Сибири Н.Г. Казнакову в знак благодарности за содействие в путешествии и за гостеприимство, которым пользовался в Омске. О судьбе этого альбома, также как и о негативах, с которых были напечатаны фотографии, на сегодняшний день ничего неизвестно, т.к. официально эти документы не обнародованы.

Вся коллекция выглядит завершенным проектом, тематической серией, где данные объединены общим содержанием и дополняют друг друга. Исследователь попытался создать образ остяков долины Оби как людей, живущих в гармонии с природой и ведущих натуральное хозяйство. Фотографии довольно ярко демонстрируют связь этого народа с окружающей средой через создание определенного контекста: через отражение традиционных занятий местных жителей, их обрядовых действий, жилищ, предметов материальной культуры. Общий антураж подчеркивает наивность, простоту, кротость и миролюбие остяков, не осознающих, что им несет цивилизация (*Поляков* 1877: 66). Здесь можно провести параллель с текстом отчета об экспедиции, где традиционная рыбная ловля местных жителей противопоставляется промышленной, часто варварской рыбодобыче. Интересно, что на фотографиях зафиксированы не какие-либо аспекты работы пришлых промысловых артелей, а этнографические особенности повседневной жизни остяков с постоянными отсылками к рыболовецкой деятельности.

В построении сюжетов отразилась одна из ярко выраженных тенденций последней трети XIX — начала XX в. — изображение народов Сибири как незнакомых с благами цивилизации и живущих в единении с природой. Выделение и фотофиксация только традиционных культурных характеристик прослеживаются в работе многих исследователей. На фотодокументах современные, не свойственные в прошлом изучаемому сообществу вещи ретушировались или различными способами убирались из кадра. Такое восприятие и идеализация прошлого нашли отражение и в фотоискусстве; своего апогея эти процессы достигли в работах Э. Куртиса — основателя особого стиля фотосъемки с эмоциональными художественными изображениями уходящей природы. Отметим, что и в российской фотографии был яркий представитель этого направления, ныне почти забытый фотограф Н.А. Лобовиков (*Kendall, Mathe* 1997: 29, 103; *Heintze* 1990: 142; *Gidley* 2000; *Dippie* 1992; *Морозов* 1961: 145).

Музейная история фотоколлекции. Интересна и показательна музейная история фотоколлекции И.С. Полякова. К сожалению, собрание попало в МАЭ до того, как фотофонд получил официальный статус, — в то время еще не была отработана единая система регистрации и хранения визуальных документов, а неделимость авторского сбора не была приоритетом музеефикации. Фотографии, отснятые в ходе одной экспедиции 1876 г. и переданные в музей одним собирателем, оказались разделены между отделами и коллекциями.

Точный год передачи коллекции в МАЭ неизвестен. Однако впервые эти изображения перечисляются в 1879—1881 гг. в двух документах, составленных хранителем

музея Ф. Руссовым: 1) “Список фотографий представителей различных народностей России полученные от И.С. Полякова” (СПФ АРАН 1. Д. 21); 2) “Каталог фотографий с изображениями типов разных народов, бытовых их принадлежностей и видов местностей, имеющих интерес антропологический или этнографический” (СПФ АРАН 1. Д. 19).

Вероятно, на момент поступления в МАЭ фотодокументы 1876 г. были объединены в альбом (СПФ АРАН 3. Л. 10б). Фотоколлекция была зарегистрирована в фонде музея под № 106 только в 1903 г. В первой описи за авторством Е. Петри отмечено, что изображения поступили в Кунсткамеру в 1880 г. и что для аннотирования были использованы имеющиеся на них надписи, сделанные Ф. Руссовым, возможно, на основании каких-то документов И.С. Полякова. В дальнейшем к номеру коллекции была добавлена литера А во избежание путаницы, т.к. под № 106 числились и вещевые сборы, привезенные И.С. Поляковым из долины р. Оби. Таким образом, 64 фотоотпечатка из экспедиции И.С. Полякова 1876 г. зарегистрированы в музейной коллекции МАЭ под № 106А. Изображения были описаны не в той последовательности, в которой они создавались в ходе путешествия, что является значительным упущением. Кроме того, четыре фотографии из рассматриваемой серии, на которых зафиксированы русские, проживавшие в долине Оби, оказались отделены от основной (сибирской) части — эти снимки хранятся отдельно, теряясь в общей массе документов, и только при внимательном изучении можно заметить, что они имеют отношение к собранию И.С. Полякова. Отметим, что коллекция МАЭ № 106А не ограничивается этими отпечатками: в ее состав включены разнообразные фотодокументы, приобретенные исследователем в ходе путешествий по стране и контактов с коллегами и фотографами.

К материалам И.С. Полякова из долины р. Оби нужно отнести еще 12 неучтенных снимков, которые в соответствии с музейной документацией числятся как утратившие легенду. Они зарегистрированы в коллекции МАЭ № 1695 среди изображений без сопроводительных документов. Интересно, что эти отпечатки не фигурируют в уже упоминавшемся “Списке фотографий представителей различных народностей России...”, однако они отмечены в документе с названием “Каталог фотографий с изображениями типов разных народов...” (СПФ АРАН 1. Д. 19. Л. 40б). Обращает на себя внимание их несомненное сходство с остальными фотоматериалами из экспедиции И.С. Полякова 1876 г.: технически они выполнены в той же изобразительной манере. Почему эти снимки исчезли из “Списка фотографий...” и оказались вне основной коллекции, остается только гадать. Возможно, они попали в другую группу материалов на основании “видового”, а не этнографического содержания. Фотографии из коллекции МАЭ № 1695 сняты в основном с высоких точек, т.к., видимо, возможности техники не позволяли иным образом зафиксировать широкоформатный сюжет. То, что эти материалы относятся к экспедиции 1876 г., подтверждает тот факт, что на них изображены пункты по пути следования ученого. В одном из писем и в отчете И.С. Поляков писал: “Благодаря ему (Лютину. — Е.Т.) я имею в настоящее время коллекцию весьма удовлетворительных фотографических карточек, представляющих вместе с типами местностей и местных жителей, преимущественно остяков” (Поляков 1877: 22) и “Дорогой по Иртышу сделано около 25 довольно больших фотографических карточек мест по Иртышу и жителей остяков” (СПФ АРАН 3. Л. 10б–20б).

Интересна в этой связи судьба двух одинаковых отпечатков — единственного в коллекции изображения самоедов с р. Лямин-Сор⁹. В “Списке фотографий представителей различных народностей России...” имеется пометка о двух экземплярах (СПФ АРАН 3. Л. 3), однако один из них оказался в коллекции МАЭ № 106А-71, а второй — в коллекции МАЭ № 1695-151.

К сожалению, о технической стороне фотоработы в экспедиции в опубликованном отчете нет никакой информации. Лишь однажды отмечается, что вода Оби и Сосьвы содержала много металла, т.к. способствовала восстановлению фотографических принадлежностей (Поляков 1877: 174). В тексте отчета есть лишь одно упоминание о съемке конкретной фотографии МАЭ № 106А-6 “Рабочий на рыболовецких приисках”:

Но в особенности поразил меня своим видом один из них (речь о рабочих на рыболовецком песке. — *Е.Т.*): щеки и глаза впалые, цвет лица изнеможенный, рот с оскаленными зубами, как у покойника, руки исхудали, а ноги, как бревна, распухли, так что я едва мог поднять и поставить его, чтоб снять с него фотографию; одетый в заплатанное овчинное рубище, он представлял из себя только тень живого человека (по забору он взят уже больной из дому) (Поляков 1877: 94).

Большинство отпечатков, относимых к экспедиции 1876 г. и исполненных фотографом Лютиком, изготовлены в особой технике — со скругленными углами. По-видимому, края пришлось обрезать из-за неравномерного разлития светочувствительного состава (коллодиона) по поверхности стекла: при подготовке негатива жидкость, растекаясь от центра, неровно легла на углах. Такое часто случалось при работе с мокрым коллодином, т.к. пластины негативов приходилось подготавливать, наливая жидкую эмульсию на стеклянную основу, непосредственно перед самой съемкой, как того требовала технология.

Отпечатки из коллекции МАЭ № 106А сделаны на тонкой альбуминовой бумаге (основной материал, применявшийся для печати фотографий в 1870-е годы); они были наклеены по 1–4 штуки на листы картона. Все изображения подписаны чернилами, часть подписей продублирована на немецком языке, на каждом листе картона внизу есть пометка: “И.С. Поляков 1880 г.”.

Те 12 фотографий, которые попали в коллекцию МАЭ № 1695, подписаны карандашом, а опись на них составлена в 1910 г. Кто аннотировал эти фото, остается неясным. Отметим, что одно изображение подписано чернилами другим почерком. Фотографии из коллекции МАЭ № 1695, по-видимому, были также наклеены по несколько штук на листы картона, но позже разрезаны на отдельные снимки для удобства хранения. Почти на всех листах картонах из обеих коллекций имеются более поздние пометки.

В коллекции И.С. Полякова на многих фотографиях наблюдается размытие (в виде закручивающегося вихря) изображения к краям при четком центре, наиболее ярко это проявляется при увеличении угла съемки. Данная особенность может быть связана как с использованием слишком выгнутых линз (апланатов) (когда создается дисторсирующий эффект, схожий с тем, что достигается по краям изображений при работе объектива “рыбий глаз”¹⁰), так и при съемке объективом с полностью открытой диафрагмой в условиях недостаточной освещенности. Такой дефект/эффект называется “боке” — это довольно популярный художественный прием в современном фотоискусстве.

Из-за слабой светосилы оптики на фотографиях наблюдается недостаточная проработка деталей изображения в темных и светлых зонах, особенно там, где много растительности. При этом почти нет дефектов, связанных с размытием при движении, что может свидетельствовать о хороших погодных условиях и об использовании коротких выдержек при проведении съемки. На значительной части видовых фотографий отмечается нерезкий передний план, что опять же характерно для объективов того времени, не дававших равномерной фокусировки по всей глубине кадра независимо от удаленности точки съемки. На изображениях видны довольно резкие контрасты: слабая чувствительность фотопластин не позволяла выровнять све-

товой диапазон, и в яркий день темные детали становились черными, а светлые исчезали. Наилучшим качеством отличаются портреты, у которых есть однотонный фон: они, как правило, резкие, четкие, с плавными световыми переходами.

Состав фотокolleкции. Изображения, созданные в ходе исследования долины р. Оби, можно разделить на несколько типов: персональные или групповые портреты; общие ландшафтно-видовые изображения; жанровые сцены. Так как в своем исследовании И.С. Поляков довольно много внимания уделил этнографии остяков и описанию их характера, то и в его визуальных документах ярко отразилась именно эта тематика.

Значительная часть коллекции И.С. Полякова представлена портретами (что не удивительно, поскольку портрет — один из наиболее распространенных сюжетов этнографических фотосъемок XIX в.). Эти изображения довольно разнообразны, среди них можно выделить три основные группы: 1) портреты антропологические; 2) портреты в полный рост и погрудные стоящих и сидящих людей; 3) портреты с композицией из этнографических предметов. И хотя отнесение каждой фотографии к той или иной группе условно и основано на внешних характеристиках, все три группы изображений имеют свои отличительные особенности и цели создания.

Антропологические портреты¹¹, представленные в коллекции, изготовлены в стиле, типичном для такого вида данных второй половины XIX в. Изображения однотипны, обычно на них крупно зафиксировано лицо человека — по возможности в фас и в профиль. Фоторабота в экспедиции И.С. Полякова проведена в соответствии с рекомендациями для антропометрических съемок, разработанными в связи с подготовкой этнографической выставки 1867 г. в Москве и позже незначительно доработанными (От фотографической комиссии 1866; Наставления для... 1875). В коллекции представлены одиночные или парные портреты. Отметим интересную особенность: видимо, для сравнения нередко фиксировали двух человек в одном кадре. Никаких измерительных приборов не применяли. Все портреты сняты на фоне светлой ткани и обрезаны в форме овала. Единообразие этой группы данных свидетельствует о том, что исследователь специально создал эту серию и, возможно, планировал использовать ее как приложение к собранному краниологическому материалу.

В отличие от антропологических, остальные портреты у И.С. Полякова выстроены несколько иначе: объекты съемки поставлены в кадре не столь жестко; позы более свободные; крупный план почти не используется; люди сидят, стоят, располагаются в несколько линий; часть изображений сделана на тканевом фоне, часть — без него. В коллекции представлено значительное количество групповых портретов — семейных или жителей одного поселения. Такие материалы отражают структуру малой семьи, одежду и прически людей, отдельные бытовые предметы и традиционные занятия изучаемого сообщества. Здесь можно наблюдать интересные групповые композиции, где одни люди сняты анфас, а другие — в профиль, с поворотом на $\frac{3}{4}$ или спиной. Таким образом демонстрировалась одежда остяков, однако эти фотографии не выглядят композиционно гармоничными.

Тканевый фон, использовавшийся для съемки, появляется впервые на фотоматериалах, сделанных в районе р. Оби, — видимо, ткань приобрели в процессе путешествия. Этим объясняется и отличие пяти изображений, снятых в начале пути во время плавания по Иртышу: в качестве заднего фона на них использованы маленькие елочки. На двух снимках видно, что деревья срублены и поставлены или положены за спинами людей (МАЭ № 106А-43, -44, -45).

На портретных фотографиях, особенно там, где в качестве задника использована ткань, очень часто под ноги подстелены половички, коврики и проч. Светлый фон, как часто любят отмечать исследователи (Kendall, Mathe 1997: 29; Wright 1997: 44), мож-



Рис. 1. Остячки из окрестностей Березова (фас и профиль). Оцифрованный альбуминовый фотоотпечаток. Тобольская губерния. Остячки (ханты). МАЭ № 106А-11, МАЭ № 106А-12

но воспринимать как попытку отделить фиксируемые объекты от окружающего мира. Однако чаще кусок материи становится условным разделителем, т.к. на многих изображениях снимаемая сцена не уместается в его пределах, поэтому можно предположить, что фон нужен был для того, чтобы люди не сливались с обстановкой, т.е. для создания контраста.

Нужно отметить довольно большое количество зафиксированных женских образов. Это тем более удивительно, т.к. у остяков существовал в прошлом и встречается в настоящее время так наз. обряд избегания, когда женщина должна прикрывать лицо перед всеми старшими мужчинами рода. Об этом, в частности, писал и сам И.С. Поляков (*Поляков 1877: 53*). В этой связи привлекает особое внимание то, что на портретах с крупным планом часто на женщинах вовсе нет головного убора, а если он есть, лица все равно открыты, тогда как на общих фото с жанровыми сценами, где фигуры людей мельче, можно увидеть накинутые, как и положено, платки (МАЭ № 106А-23, -32, -62). Возникает вопрос, насколько затрагивало традицию избегания фотографирование женщин. Конечно, исследователь находился вне общества с его правилами и запретами. Однако ситуация нестандартная, и остается только сожалеть, что отсутствует информация о том, как она разрешалась на месте. И.С. Поляков как человек, облеченный некоторой государственной властью в глазах местных жителей, мог попросить или потребовать отступить от правил, или он как

чужой, не вписанный в социальную структуру остяков, действительно не подпадал под запреты.

Особняком в коллекции стоят два небольших комплекта фотографий, на которых изображены местные “князья”, как их называет И.С. Поляков. Один из них по фамилии Артанзиев, проживавший в с. Кушеватском, упомянут в отчете исследователя (*Поляков 1877: 71, 80*). Из текста мы понимаем, что Иван Семенович довольно активно с ним контактировал, т.к. смог узнать ряд его семейных историй. “Князь” несколько раз в сопровождении семейства посещал каюк исследователя. Обе фотографии Артанзиева (на одной он сидит, на второй зафиксирован в полный рост) напоминают парадный фотопортрет (МАЭ № 106А-18, -20). На “князе” надетая нарядная (не повседневная) одежда: жалованный кафтан из бархата с отложным воротником и шитьем и головной убор; соответственно случаю на грудь приколоты медаль (*Перевалова 2016: 168*). В коллекции есть фото сына “князя” с супругой и снимок, запечатлевший всю семью Артанзиевых (МАЭ № 106А-19, -21). Эти две последние фотографии не отличаются по стилю от остальных портретных материалов экспедиции 1876 г. И сам “князь” уже не выделяется своим внешним видом и одеждой среди соплеменников.

Имя “князя” обдорских остяков Тайшина в отчете встречается в связи с упоминанием о калыме, взятом при замужестве его внуки (*Поляков 1877: 151*). В коллекции представлены два индивидуальных портрета Тайшина (МАЭ 106А-40, -41). На одном он изображен в обычной для остяков малице и ничем не выделяется среди других людей, запечатленных на снимках. На втором он в парадной одежде, в такой же, как и “князь” Артанзиев, — в жалованном кафтане с медалью на шее. На столе стоит жалованный кубок, и “князь” придерживает руками жалованную грамоту, подтверждающую наследственные права. Интересно, что головной убор Тайшина отчасти напоминает конфедератку, подаренную его предшественнику Екатериной II (*Перевалова 2016: 164*). Для “парадного” портрета “князя” Тайшина использовали небольшой столик с композицией из различных предметов. Эта деталь также выглядит как отсылка к студийным работам. Возможно, И.С. Поляков обещал или планировал выслать семьям “князей” отпечатки.

Такой интерес к людям, имеющим высокий статус, объясняется довольно просто: исследователю было необходимо выстроить отношения с местными лидерами, они же, в свою очередь, способствовали взаимодействию с другими представителями группы. Ситуация характерна для полевой работы того времени в разных уголках мира: вожди фотографировали чаще, чем рядовых членов изучаемого сообщества (*Geary 1986: 95; Korlekar 2005: 5; Pankhurst 1992: 237–238*). Тут важно отметить, что в подписях к фотографиям значатся только имена “князей”, имена всех остальных запечатленных на снимках людей не указаны. Эта особенность типична для ранней этнографической фотографии, когда зафиксированный человек (или группа людей) рассматривался не как отдельная личность, а как обобщенный характерный представитель целого народа. Такая идея ясно прослеживается и в отчете исследователя, где он все время пишет об остяке в целом, лишь изредка приводя конкретные примеры с указанием имен.

Третья группа портретов — своего рода переход от простого портрета (когда основной объект съемки — человек, его внешний вид) к жанровой сцене. На этих документах люди помещены в контекст бытовых предметов и запечатлены инсценировки различных повседневных занятий. Акцент сделан на съемке человека, а окружающая обстановка является дополнением, позволяющим раскрыть нюансы культуры. Такие материалы особенно важны в связи с тем, что зафиксировать движение было довольно сложно. Как отмечалось выше, чаще всего у исследователя, работавшего на обширной территории, не было возможностей для близкого знакомства с местным населением, он не мог наблюдать протяженные во времени процессы,



Рис. 2. Портрет князя северных остяков Артанзиева. Оцифрованный альбуминовый отпечаток. Тобольская губерния. Остяки (ханты). МАЭ № 106А-18



Рис. 3. Портрет князя обдорских остяков Тайшина. Оцифрованный альбуминовый отпечаток. Тобольская губерния. Остяки (ханты). МАЭ № 106А-41

поэтому и создавались статичные композиции, которые зритель должен был домысливать, представляя, как использовалась та или иная вещь и что она означает.

Жанровых сцен, характерных для этнографической фотографии, с изображением людей в процессе какой-либо деятельности, в коллекции немного. Подобные снимки в 1870-е годы были еще редки: существовавшее оборудование не позволяло установить короткую выдержку, необходимую для фиксации движения, кроме того, не было материалов с высокой светочувствительностью. Однако надо отдать должное и исследователю, и фотографу, несмотря на сложности, они все же попытались запечатлеть динамичную культуру. Особенно яркой получилась фотография, зафиксировавшая танец или ритуальную пляску (МАЭ № 106А-33). Если внимательно рассмотреть изображение, то можно обнаружить, что оно постановочное: музыкант не играет на инструменте, а смотрит в объектив; сзади вторым рядом стоят четверо мужчин, не участвующих в пляске, они просто позируют или создают массовку; две женщины и мужчина с правой стороны в линии “пляшущих” также стоят, приняв позы, и только крайний слева мужчина, размахивая рукой, наклонился влево и несколько увлек за собой одну из женщин — именно он и создал динамику в кадре. Вполне возможно, что это случайная ситуация, и такая композиция не была запланирована. Живость этому снимку придает и ракурс, обусловленный установкой фотоаппарата с наклоном относительно линии горизонта. Судя по размытости в правой нижней части изображения, там мог быть еще один человек, но он двигался быстро, поэтому попал в кадр лишь частично; его изображение оказалось смазано.

Очень близка по сюжету к “Пляске остяков в Троицких юртах” упоминавшаяся ранее фотография МАЭ № 106А-34 “Пляска остяков над шкурой убитого медведя”.



Рис. 4. Пляска остяков в Троицких юртах. Оцифрованный альбуминовый отпечаток. Тобольская губерния. Остяки (ханты). МАЭ № 106А-33

Может возникнуть предположение, что оба снимка сделаны в одно и то же время, однако это ничем не подтверждается, а отличающаяся одежда людей свидетельствует, скорее, о различных времени и месте съемок и, следовательно, об отсутствии связи между этими двумя сюжетами. Несмотря на то что второе изображение не столь динамично, как первое, за счет застывших в движении фигур тоже создается ощущение некоторой оживленности. Представленное на фото переодевание мужчины женщиной — не очень редкое явление в ранней фотографии¹², хотя в данной ситуации необходимость этого сложно объяснить, т.к. нет информации о действии, разыгранном для съемки. Возможно, на отпечатке зафиксирован фрагмент ритуала (напр., окуривание медведя), который у северных остяков может исполнять только женщина (Соколова 2002: 48), а может, это просто какой-то танец.

В группе снимков жанровых сцен интересна фотография “Цингалинские остяки. Иртыш” (МАЭ № 106А-24) — на ней двое мужчин на лыжах в зимней охотничьей одежде, на земле лежит снег. То, что эта фотография сделана в ходе экспедиции 1876 г., не вызывает сомнения. Удивляет снежный покров летом; на других снимках его нет. Можно предположить, что изображение было дорисовано, чтобы не возникло диссонанса между сюжетом и временем года. Точно это утверждать нельзя, однако при внимательном рассмотрении обнаруживаются “не зарисованные снегом” детали, а сугробы имеют очень правильную форму.

К ландшафтно-видовым изображениям можно отнести общие виды населенных пунктов из коллекции МАЭ № 1695, а также пейзажные снимки и снимки остатков поселения из коллекции МАЭ № 106А. В этой группе фотографий представлены материалы, на которых основным объектом фиксации были населенные пункты, однако в кадре есть и люди, специально расставленные на переднем плане. Многие изображения выполнены со смещением фокуса на задний план — на постройки, поэтому ближние объекты оказались нерезкими. На отдельных фотографиях из-за отдаленной точки съемки все детали сюжета слишком мелкие и нечеткие.

Предметная съемка — специальный вид научной этнографической фотографии — стала широко применяться исследователями довольно поздно. В коллекции И.С. Полякова встречается только одно такое изображение — снимок “шайтанчика” (вероятно, в данном случае исследователь так назвал набор вещей, связанных со святилищем северных хантов) (МАЭ № 106А-28). Иван Семенович в своем отчете довольно много пишет о том, что представлял собой этот набор культовых вещей с антропоморфным изображением божества. И то, что был сделан такой снимок (единственный в своем роде), свидетельствует об особенном интересе ученого к этой детали быта остяков. Однако, судя по тому, что описания “шайтанчика” расплывчаты, И.С. Поляков до конца не разобрался во всех аспектах этого явления (Поляков 1877: 178).

Подписи под фотографиями довольно краткие, они отражают основной сюжет, в них указываются национальность людей и место съемки. И только в нескольких случаях имеется текст, дополняющий и поясняющий изображение, помогающий увидеть динамику статичного кадра, проясняющий контекст, в котором создавался сюжет.

Фотография МАЭ № 106А-42 (предположительно, оригинальный отпечаток утрачен, хранящееся в фондах музея изображение — пересъемка на негатив) представляет собой на первый взгляд групповой портрет, типичный для данной коллекции: сюжетная композиция, расположение людей в три уровня и прямой взгляд в кадр скорее соответствуют портретной, нежели событийной, съемке. Однако по подписи мы понимаем, что это сцена суда, производимого “князем” Тайшиным. “Князь” на данной фотографии размещен в центре группы с теми же вещами, в тех же одежде и позе, что и на индивидуальном портрете. Интересно, что заявленная сцена напрямую не прочитывается, и только комментирующий текст позволяет нам домыслить представленное событие. Кроме того, стол и предметы на нем, как и одежда “князя”, не связаны с процедурой суда, а лишь свидетельствуют о праве на его проведение. Скорее всего, в обычной ситуации “князь” Тайшин, “разбирая дело”, не сидел в портретной позе за столом и не пользовался представленными на снимке атрибутами. Эта фотография в некотором смысле раскрывает обстановку, в которой был сделан рассмотренный выше индивидуальный портрет “князя” (МАЭ № 106А-41). В сцене суда виден тканевый фон, который отделяет созданную композицию от пространства за спинами участников съемки. И если в “парадном” портрете использование таких “технологий” не очевидно, то в изображении группы людей довольно ясно проявляется постановочность самой ситуации. Реальный процесс суда было бы сложно зафиксировать так, чтобы сюжет прочитывался без дополнительных пояснений, поэтому полномочия “князя” “подкреплены” подписью и антуражем.

Интересное описание сопровождает фотографию “Остяцкий дом в Филинских юртах” (МАЭ № 106А-65). На снимке люди, смотрящие прямо в камеру, зафиксированные в продуманных позах, изображают разные виды повседневной деятельности и демонстрируют бытовые предметы. Изображение объединяет множество сюжетов. Пояснение под названием снимка раскрывает нам только один из них: обработку крапивы. Женщины, размещенные в нижнем правом углу, представляют три стадии процесса. Хорошо видны вторая (толчет крапиву) и третья (прядет нити из растения) справа участницы “постановки”, а вот первая (обдирающая стебли крапивы) в кадр попала лишь частично, и только подпись проясняет, чем она занята. Видимо, именно этот сюжет, по мнению комментатора, был бы непонятен зрителю. Без специального пояснения можно не обратить внимания и на то, что под крышей дома вялится рыба, а вот мужчины, держащие различные рыболовецкие орудия, достаточно хорошо “прочитываются”.

Рисунок, сделанный на основе этой фотографии, опубликован в книге итальянского исследователя С. Соммье (*Sommier* 1885: 148). Интересно, что на нем полностью изображена первая справа женщина, которая обрезана на фотографии из коллекции МАЭ (МАЭ 106А-65). Вполне вероятно, С. Соммье использовал отпечаток из второго экземпляра фотоматериалов И.С. Полякова, где снимок оказался лучшего качества, а это подтверждает существование альбома, подаренного губернатору. Однако, возможно, для создания рисунков С. Соммье воспользовался другими отпечатками (т.к. в его книге опубликовано более десяти рисунков, основой для которых послужили фотодокументы, представленные в двух коллекциях МАЭ), и тогда, вероятно, можно предположить существование еще одного комплекта снимков из экспедиции 1876 г.

Почему другие сюжетные фотографии не были прокомментированы столь же подробно? Возможно, И.С. Поляков особо выделил этот снимок, т.к. в своем отчете он не только уделил внимание изготовлению волокна из крапивы, но и отметил, что в этом процессе применялись орудия, аналогичные тем, что он находил на севере России; исследователь относил эти орудия к каменному веку (*Поляков* 1877: 71).

В изображение «Добывание “деревянного” огня у остяков» (МАЭ № 106А-66) авторы, по-видимому, вкладывали значительно больше смыслов и информации, чем отразилось в названии. На переднем плане, действительно, показан процесс добытия огня, однако композиция этим не ограничивается. На снимке зафиксированы две женщины, держащие ведра на коромыслах, и несколько других “действующих лиц”, явно играющих какие-то роли. Сюжет абсолютно постановочный, и все эти люди прямо и напряженно смотрят в кадр. Композиция свидетельствует о том, что была сделана попытка зафиксировать какую-то жанровую сцену, однако текстовый комментарий в документах отсутствует, и теперь можно только предполагать, что же хотел сказать нам автор.

* * *

Этнографических фотопроектов, которые отличает комплексная фиксация разных сторон традиционного быта, до середины 1880-х годов известно немного. На этом фоне собрание И.С. Полякова является одним из ярких примеров применения новой технологии в научном исследовании — примеров, наглядно демонстрирующих специфику и возможности ранних этнографических фотосъемок в полевых условиях. А разноплановый комплекс сопроводительных документов дает возможности для проведения сравнительных исследований, в т.ч. для сопоставления разных способов фиксации данных и их репрезентации на различных носителях. Обработка коллекции МАЭ № 106А позволяет ввести в научный оборот новые ранние фотоматериалы, а первичный анализ визуальных документов в контексте истории их создания и биографии автора открывает возможности для перевода их в разряд независимых источников. В тексте данной статьи представлены примеры того, насколько современному зрителю сложно прочесть и понять фотодокумент, если рассматривать его вне совокупности социальных и исторических факторов его появления и бытования. Изучение наиболее распространенных сюжетов и особенностей построения композиции в фотографии последней трети XIX в. позволяет выявить предпочтения ученых и фотографов при выборе объектов фотосъемки. Анализ тематических рамок помогает описать способы визуализации традиционной культуры.

Исследовательский проект И.С. Полякова представил традиционную культуру остяков в контексте удаленности от достижений цивилизации второй половины XIX в. Идея единения с окружающей средой повлияла и на то, как было зафиксировано местное население, и на определение тем и ракурсов, и на подбор антуража и фона, используемых для съемки. Фотодокументы в полной мере коррелируют



Рис. 5. Остяцкий дом в Филинских юртах. Оцифрованный альбуминовый отпечаток. Тобольская губерния. Остяки (ханты). МАЭ № 106А-65

с мыслями и взглядами ученого, представленными в отчете, и отражают научные тенденции и теории того времени. В материалах ярко представлены жизнь в гармонии с природой и использование ее богатств, а также бытовая и обрядовая стороны традиционного общества. И лишь небольшие отступления, такие как фотографии местных лидеров и рабочего артели, напоминают зрителю о том, что остяки существуют в реалиях российской государственной системы. Таким образом, в ходе экспедиционных исследований создавались авторские конструкты, которые влияли на прочтение информации о традиционных обществах в обществах индустриальных.

Рассмотрение музейной истории коллекции И.С. Полякова дает возможность изучить восприятие фотодокументов музейным сообществом, увидеть попытки его представителей оценить научность, этнографичность, информативность зафиксированных сюжетов и встроить их в коллекционную систему. С позиции современного понимания ценности визуального документа и представления о его фактологических возможностях мы можем много говорить об ошибках, допущенных при делении коллекции И.С. Полякова. Однако, несмотря на это, материал сохранился и позволяет сегодня по-новому взглянуть на исследования прошлого.

Примечания

¹ Представленная статья является расширенным и дополненным вариантом более раннего исследования, посвященного коллекции МАЭ № 106А (Tolmacheva E. Early Field Photography and Visual Documentation of Northern Indigenous Cultures: Ivan Poliakov's Collection, 1876 // *Sibirica*. 2017. Vol. 16 (1). P. 6–30. <https://doi.org/10.3167/sib.2017.160102>).

² В тексте использовано прежнее название народа ханты — остяки, т.к. именно в таком виде оно присутствует в отчете И.С. Полякова, архивных документах и подписях к фотографиям.

³ Современная Кяхта.

⁴ Пески — места промышленного лова.

⁵ В 1935 г. село вошло в состав г. Ханты-Мансийска.

⁶ Современный Салехард.

⁷ Юртами у Полякова названы оседлые поселения местных жителей.

⁸ Все фотодокументы, которые будут рассмотрены далее, представлены на сайте МАЭ (Кунсткамера) РАН: Коллекции on-line // Сайт МАЭ РАН. <http://collection.kunstkamera.ru/entity/OBJECT?query=106%D0%90&sort=90&fund=44> (дата обращения: 20.01.2020); Коллекции on-line // Сайт МАЭ РАН. <http://collection.kunstkamera.ru/entity/OBJECT?query=1695&sort=90&fund=44> (дата обращения: 20.01.2020).

⁹ Река Лямин-Сор. В документах, по-видимому, ошибка. Имеется в виду р. Ляпин, а словом *сор* обозначают вид соленых озер.

¹⁰ Объектив “рыбий глаз” с очень широким углом обзора и сильной дисторсией появился лишь в 1906 г.

¹¹ Более подробно об антропологической фотографии: Толмачева Е.Б. Портретно-антропологическая фотография: к истории развития методов съемки и формирования коллекций // Фотография. Изображение. Документ. СПб.: Гос. музейно-выставочный центр РОСФОТО, 2014. Вып. 5 (5). С. 12—18.

¹² В этой же коллекции МАЭ № 106А есть серия из шести изображений (не относящихся к экспедиции 1876 г.), зафиксировавших одного мужчину-модель: на трех фото он представляет мужскую одежду, а на других трех — женскую (МАЭ 106А-67,-68,-69,-70,-102,-103).

Источники и материалы

ГАТ 1 — Государственный архив в г. Тобольске. Ф. И-156. Оп. 15. Д. 657.

ГАТ 2 — Государственный архив в г. Тобольске. Ф. И-152. Оп. 6. Д. 518.

ГАТ 3 — Государственный архив в г. Тобольске. Ф. И-152. Оп. 8. Д. 157.

СПФ АРАН 1 — Санкт-Петербургский филиал Архива Академии наук. Ф. 142. Оп. 1 (до 1918 г.).

СПФ АРАН 2 — Санкт-Петербургский филиал Архива Академии наук. Ф. Р-IV. Оп. 1. Д. 96.

СПФ АРАН 3 — Санкт-Петербургский филиал Архива Академии наук. Ф. 50. Оп. 2. Д. 205.

От фотографической комиссии 1866 — Всероссийская этнографическая выставка. От фотографической комиссии распорядительного комитета по устройству русской этнографической выставки. М., 1866.

Наставления для... 1875 — Наставления для желающих изготовлять фотографические снимки на пользу антропологии // Известия ИРГО. 1872. Т. 8. № 2. С. 86—88.

Поляков 1877 — Поляков И.С. Письма и отчеты о путешествии в долину р. Оби, исполненном по поручению Императорской Академии наук. Приложение к XXX тому записок ИАН № 2. СПб., 1877.

Устинович, Мендельсон 1935 — Устинович П., Мендельсон Н. И.С. Тургенев. Из неизданной переписки с Б.М. Маркевичем и А.П. Филофовой // Звенья. 1935. Т. V. С. 282—303.

Финиш, Брэм 1882 — Финиш О., Брэм А. Путешествие в Западную Сибирь доктора О. Финиша и А. Брэма. М.: тип. М.Н. Лаврова и К°, 1882.

Ядринцев 1887 — Ядринцев Н. Речь на могиле И.С. Полякова // Восточное обозрение. 1887. № 15. С. 16.

Sommier 1885 — Sommier S. Un estate in Siberia: fra Ostiacchi, Samoiedi, Siriénni, Tatári, Kirghísi e Baskiri. Firenze: Ermanno Loescher, 1885.

Научная литература

Морозов С.А. Русская художественная фотография: очерки из истории фотографии. 1839—1917. М.: Искусство, 1961.

Перевалова Е.В. Туземная элита Березовского края в рисунках и фотографиях // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2016. № 2 (33). С. 162—172. <https://doi.org/10.20874/2071-0437-2016-33-2-162-172>

Решетов А.М. И.С. Поляков — ученый-энциклопедист // Вестник Сахалинского музея (Южно-Сахалинск). 2002. № 9. С. 178—189.

- Соколова З.П. Культ медведя и медвежий праздник в мировоззрении и культуре народов Сибири // Этнографическое обозрение. 2002. № 1. С. 41–62.
- Dippie B.W. Representing the Other: The North American Indian // *Anthropology and Photography 1860–1920* / Ed. E. Edwards. L.: Yale University Press, 1992. P. 132–136.
- Edwards E. Introduction // *Anthropology and Photography 1860–1920* / Ed. E. Edwards. L.: Yale University Press, 1992. P. 3–17.
- Geary Ch.M. Photographs as Materials for African History Some Methodological Considerations // *History in Africa*. 1986. Vol. 13. P. 89–116.
- Gidley M. Edward S. Curtis and the North American Indian, Incorporated. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Heintze B. In Pursuit of a Chameleon: Early Ethnographic Photography from Angola in Context // *History in Africa*. 1990. Vol. 17. P. 131–156.
- Kendall L., Mathe B. Drawing Shadows to Stone // *Drawing Shadows to Stone: The Photography of the North Pacific Expedition, 1897–1902* / Ed. L. Kendall, B. Mathe, T.R. Miller. Seattle: University of Washington Press; N.Y.: American Museum of Natural History, 1997. P. 18–42.
- Korlekar M. Re-Visioning the Past: Early Photography in Bengal 1875–1915. New Delhi: Oxford University Press, 2005.
- Pankhurst R. The Political Image: The Impact of the Camera in an Ancient Independent African State // *Anthropology and Photography 1860–1920* / Ed. E. Edwards. L.: Yale University Press, 1992. P. 234–240.
- Wright C. An Unsuitable Man: The Photographs of Captain Francis R. Barton // *The Journal of Pacific Arts Association*. 1997. No. 15–16. P. 42–60.

Research Article

Tolmacheva, E.B. Ivan Poliakov's Collection as the First Experience of an Integrated Photo Research of Western Siberia [Kolleksiia I.S. Poliakova kak pervyi opyt kompleksnogo fotoissledovaniia Zapadnoi Sibiri]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 5, pp. 35–53. <https://doi.org/10.31857/S086954150012349-3> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Ekaterina Tolmacheva | <https://orcid.org/0000-0002-8715-359X> | timtmo@gmail.com | Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (3 University Emb., St. Petersburg, 199034, Russia)

Keywords

fieldwork, ethnographic studies, Khants, photography, visual anthropology, ethnographic sources, museum collection

Abstract

The article examines an early collection of photos related to ethnographic studies of the Ostyaks (Khanty), which is kept at the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences. These photographic documents were created by the zoologist Ivan Polyakov in collaboration with the photographer Ignatii-Anton Liutik in 1876 during their trip along the Ob river valley. I consider the documents in the context of specificities of the early ethnographic photorecording, as well as in the context of social history, culture, and everyday life of the Ostyaks living along the banks of the Irtysh and Ob rivers and in the Ob Gulf area. The article draws on a variety of historical documents available at Russian archives and on Poliakov's published report. I pay special attention to the museum history of the collection, its perception by contemporaries, storage and museumification. The description and thematic classification of groups of photographic documents helps us to uncover the possibilities and methods of field photo work of the 1870s, and cast a look on the Ostyak culture through the prism of the researcher's and photographer's backgrounds.

References

- Dippie, B.W. 1992. Representing the Other: The North American Indian. In *Anthropology and Photography 1860–1920*, edited by E. Edwards, 132–136. London: Yale University Press.
- Edwards, E. 1992. Introduction. In *Anthropology and Photography 1860–1920*, edited by E. Edwards, 3–17. London: Yale University Press.
- Geary, Ch.M. 1986. Photographs as Materials for African History Some Methodological Considerations. *History in Africa* 13: 89–116.
- Gidley, M. 2000. *Edward S. Curtis and the North American Indian, Incorporated*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heintze, B. 1990. In Pursuit of a Chameleon: Early Ethnographic Photography from Angola in Context. *History in Africa* 17: 131–156.
- Kendall, L., and B. Mathe. 1997. Drawing Shadows to Stone. In *Drawing Shadows to Stone: The Photography of the North Pacific Expedition, 1897–1902*, edited by L. Kendall, B. Mathe, and T.R. Miller, 13–42. Seattle: University of Washington Press; New York: American Museum of Natural History.
- Korlekar, M. 2005. *Re-Visioning the Past: Early Photography in Bengal 1875–1915*. New Delhi: Oxford University Press.
- Morozov, S.A. 1961. *Russkaia khudozhestvennaia fotografiia: ocherki iz istorii fotografii, 1839–1917* [Russian Art Photography: Essays from the History of Photography, 1839–1917]. Moscow: Iskusstvo.
- Pankhurst, R. 1992. The Political Image: The Impact of the Camera in an Ancient Independent African State. In *Anthropology and Photography 1860–1920*, edited by E. Edwards, 234–240. London: Yale University Press.
- Perevalova, E.V. 2016. Tuzemnaia elita Berezovskogo kraia v risunkakh i fotografiakh [Native Elite of Berezovsky District through the Paintings and Photos]. *Vestnik arheologii, antropologii i etnografii* 2 (33): 162–172. <https://doi.org/10.20874/2071-0437-2016-33-2-162-172>
- Reshetov, A.M. 2002. I.S. Poliakov – uchenyi-entsiklopedist [I.S. Polyakov is an Encyclopedic Scientist]. *Vestnik Sakhalinskogo muzeia* 9: 178–189.
- Sokolova, Z.P. 2002. Kul't medvedia i medvezhii prazdnik v mirovozzrenii i kul'ture narodov Sibiri [The Bear Cult and the Bear Festivity in the Worldview and Culture of Siberian Peoples]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 41–62.
- Wright, C. 1997. An Unsuitable Man: The Photographs of Captain Francis R. Barton. *The Journal of Pacific Arts Association* 15–16: 42–60.

**ОКТАВИО ПАС И ИНДИЙСКИЙ АВАНГАРД:
ОБ ОДНОМ ЭПИЗОДЕ РЕЦЕПЦИИ РАБОТ
КЛОДА ЛЕВИ-СТРОСА В 1960-е годы**

Ключевые слова: Октавио Пас, Джагдиш Свамианатхан, Клод Леви-Строс, структурализм, модернизм, индийское искусство, племенное искусство, искусство адиваси, бриколаж, история идей, поэзия

В настоящей статье прослеживается, как этнографическая мысль Клода Леви-Строса интерпретируется поэтом Октавио Пасом и художником Джагдишем Свамианатханом, как она воздействует на их творческую практику и на способы институализации искусства. Первая часть статьи посвящена анализу книги Паса о Леви-Стросе (1967), которая на несколько лет стала основным проводником в структурную антропологию для испано- и англоязычного мира. Во второй части рассматриваются искусство Свамианатхана, его теория живописи и принципы организации музея племенного и современного искусства “Рупанкар” в Бхопале (Мадхья-Прадеш), которые во многом отражают влияние этнографии Леви-Строса. Заключительная часть посвящена поэме Паса “Бланко”, которую можно назвать итогом размышлений поэта о близости индийской мысли и структурной антропологии.

В 1941 г. на трансатлантическом судне, следовавшем из Марселя в Нью-Йорк, Клод Леви-Строс познакомился с Андре Бретоном, лидером движения сюрреалистов. Между ними возникла “многолетняя дружба”, которая “началась с обмена заметками, <...> с дискуссий о соотношении между эстетической традицией и самобытностью” (Леви-Строс 1999а: 19). Это знакомство состоялось еще до того, как будущий родоначальник структурной антропологии написал свои первые этнографические работы: самая ранняя из них, “Семейная и социальная жизнь индейцев намбиквара”, будет издана в 1948 г., хотя основывалась на материале еще довоенной экспедиции.

В дальнейшем в Нью-Йорке, где Леви-Строс преподавал в Новой школе социальных исследований, его близкими знакомыми стали и другие сюрреалисты: Ив Танги, Андре Массон, Марсель Дюшан, Макс Эрнст (Леви-Строс, Эрибон 2018: 52). Он часто встречался с ними, посещал в их компании рестораны экзотической кухни; вместе с Эрнстом и Бретоном Леви-Строс исследовал блошинные рынки и

Елизавета Олеговна Кузина | <https://orcid.org/0000-0002-0835-9531> | asilandco@yahoo.com | младший научный сотрудник сектора искусства стран Азии и Африки | Государственный институт искусствознания (Козицкий переулок 5, Москва, 125009, Россия)

Кирилл Михайлович Корчагин | <https://orcid.org/0000-0002-3778-7252> | stivendedal@gmail.com | старший научный сотрудник отдела корпусной лингвистики и лингвистической поэтики | Институт русского языка им. В.В. Виноградова РАН (ул. Волхонка 18/2, Москва, 119019, Россия) | старший научный сотрудник сектора теоретического языкознания | Институт языкознания РАН (Б. Кисловский пер. 1/1, Москва, 125009, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 19-18-00429]

антикварные лавки в поисках ремесленных изделий индейцев (уже в Париже Эрнст будет иногда посещать лекции Леви-Строса: специально для них, в частности, он нарисует божество индейцев хопи [Там же: 57]). По словам ученого, он и сюрреалисты “принадлежали к одной и той же интеллектуальной традиции второй половины XIX века”: внимание поэтов и художников движения было обращено к “иррациональному”, в котором они видели “один из источников своей эстетики” — примерно тот же материал Леви-Строс подвергал научному анализу (Там же: 58).

Свой метод сопоставления мифов Леви-Строс уподоблял коллажу¹ — художественной технике, с которой много работал Макс Эрнст. Этот метод заключался в том, чтобы разложить материал с помощью анализа и заново соединить его элементы, извлекая новый смысл из получившейся модели (*Lévi-Strauss* 1983: 327–331). По словам ученого, интеллектуальная связь с коллажем особенно выражена в “Мифологиях” и в “Неприрученной мысли” (Там же: 59)². В последней работе особое место отведено размышлению о теории искусства: Леви-Строс утверждает, что для разных видов художественной деятельности, несмотря на множество различий, характерны общие законы. Эту общность помогает объяснить одно из центральных понятий его теории — бриколаж: индейские маски и ренессансный портрет для исследователя-антрополога находятся в единой плоскости — их можно проанализировать с помощью одного и того же инструментария.

Понятие бриколажа, одно из самых сложных в этнографической теории Леви-Строса, метафорически описывает механизм мифологического мышления. Среди прочего, оно позволяет рассматривать “научное” и “мифологическое” мышление с единых позиций. Если научное мышление отталкивается от фактов и событий, выстраивая из них некую непротиворечивую структуру, то мифологический бриколаж действует противоположным образом: изначальная структура раскладывается на отдельные элементы, образуя новую сборку или, как это называет антрополог, *трансформацию*. Для пояснения этой мысли Леви-Строс обращается к искусству, т. к. оно существует “между” научным познанием и мифологическим мышлением и, соответственно, может наглядно показать механизм бриколажа (так, сам метод художественного коллажа, по Леви-Стросу, может считаться “использованием бриколажа в созерцательных целях” [*Lévi-Strauss* 1962: 43–44; *Леви-Строс* 1994: 137–138]).

Любое произведение искусства существует между двумя полюсами — структуры/необходимости и события/случайности. Внутри этой рамки оно определяется тремя параметрами: обстоятельствами создания (*l'occasion*), характером исполнения (*l'exécution*) и предназначением (*la destination*), которые, в свою очередь, соответствуют избранной художником модели (*le modèle*), материалу (*la matière*), с которым он работает, и тому, какое использование (*l'usage*) предполагает произведение (*Lévi-Strauss* 1962: 39–40; *Леви-Строс* 1994: 135–136). Определив эти параметры, можно понять, как соотносятся друг с другом в произведении структура (*la structure*) и событие (*l'événement*). Если в академическом искусстве событие становится частью самого произведения, то в индейском искусстве оно часть “означающего”, т.е. в данном случае способа исполнения конкретной работы (*Lévi-Strauss* 1962: 42; *Леви-Строс* 1994: 136–137). Поэтому каждый артефакт индейского искусства уникален и поэтому в таком искусстве не бывает копий и дубликатов.

Формулу бриколажа можно распространить также на поэтическое творчество: сознание, “производящее” миф, имеет общность с сознанием поэта, пишущего стихотворение, — при всех возможных различиях, отмечаемых уже в “Структурной антропологии”³. Как замечает Борис Вайсман, исследовательская программа Леви-Строса во многом была вдохновлена мифо-поэтической интуицией Шарля Бодлера, к творчеству которого антрополог не только неоднократно возвращался, но и посвятил ему отдельную работу, написанную совместно с Романом Якобсоном и опубликованную в этнографическом журнале *L'Homme* (1962)⁴. В предисловии к ней, среди

прочего, говорится: “В поэтическом произведении лингвист обнаруживает структуры, сходства которых со структурами, выявляемыми этнологом в результате анализа мифов, поразительны” (Леви-Строс, Якобсон 1975: 231)⁵. Контуры этой программы можно найти в сонете Бодлера “Соответствия” (*Correspondences*), где поэт смотрит на природу как на систему символов, связанных друг с другом и ведущих незримый диалог. Смысл этого диалога от поэта скрыт, но его тем не менее можно понять, если научиться языку, на котором говорит природа (Wiseman 2007: 52–53). Размышления о Бодлере отзываются и в относительно поздней работе “Путь масок” (1975), для которой метафора диалога между природой и человеком в целом оказывается ключевой, и в описании экспозиции Американского музея естественной истории, где присутствует прямая отсылка к сонету Бодлера “Соответствия” (Леви-Строс 2000: 20–27, 384).

Благодаря такой прочной связи исследовательской программы Леви-Строса с изобразительным искусством и поэтическим творчеством поэты и художники нередко видели в ученом своего союзника и вдохновлялись его работами — особенно в тех странах, где еще существовало собственное племенное искусство. В этой статье будет рассмотрен один сюжет, показывающий, насколько далеко распространялись эти идеи. Так, они предопределили художественную и кураторскую деятельность индийского художника Джагдиша Свамнатхана, занимавшегося исследованием и экспозицией племенного искусства Индии. Медиатором между индийским художником и французским антропологом стал мексиканский поэт и будущий нобелевский лауреат Октавио Пас, который так же, как и Леви-Строс, был близок к кругу парижских сюрреалистов, а затем служил послом в Индии, где, в частности, сочинил краткое руководство по структурной антропологии.

1

Пребывание Октавио Паса в Индии достаточно хорошо документировано: сам он написал об этом большое количество эссе, заметок и стихов, а исследователи довольно подробно показали, какое место индийское искусство и философия занимали в его творчестве. Пас был знаком со многими представителями современной ему индийской культуры, дружил и переписывался с художниками и поэтами, участвовал в совместных с ними проектах⁶. Впервые он оказался в Индии в 1951 г. в качестве атташе Мексиканского посольства⁷. До этого путешествия он несколько лет жил в Париже и плотно общался с сюрреалистами (Nicholson 2013: 207 et passim). В поездку он берет с собой небольшой сборник стихов индийского поэта-мистика XV–XVI вв. Кабира (подарок писателя Анри Мишо) и перевод Бхагаватгиты, который, по словам Паса, стал его “духовным проводником” в индийскую культуру. В следующий раз он возвращается в Индию уже в качестве посла Мексики спустя 11 лет, в 1962 г., и уезжает оттуда в 1968 г., покинув пост в знак протеста против расстрела участников студенческой демонстрации в Мехико⁸.

Пас был одним из наиболее активных пропагандистов работ Леви-Строса в испаноязычном мире. В 1967 г., незадолго до отставки с дипломатической службы, он написал своего рода *компаньон* по его трудам, в котором поднимались вопросы, выходящие далеко за пределы структурной антропологии. Оригинальное название этой небольшой книги — “Клод Леви-Строс, или Новый пир Эзопа” (*Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*), но в английском переводе, который появился уже в 1970 г., название было заменено на более лаконичное: “Клод Леви-Строс: введение” (*Claude Lévi-Strauss: An Introduction*). На момент ее выхода далеко не все работы Леви-Строса были изданы на английском и тем более на испанском, и несколько лет книга Паса оставалась едва ли не единственным проводником в область новой структуралистской этнографии⁹.

Интерес к Леви-Стросу для Паса естественно вытекал из его собственных попыток разобраться в коренной мексиканской культуре и понять, какое место она может занимать в поэтическом и художественном творчестве современной Мексики. Этому была посвящена первая эссеистическая книга Паса “Лабиринт одиночества” (*El Laberinto de la Soledad*, 1950), написанная практически одновременно с самыми ранними работами Леви-Строса. Полтора десятилетия спустя интерес к коренным культурам, уже не только мексиканским, но и индийским, получает новый импульс, и способствует этому разработанный и изощренный инструментарий структурной антропологии.

Ключевая мысль книги Паса о Леви-Стросе заключается в том, что любая культура состоит из нескольких “слоев”; в ней угадываются размышления Паса над иерархичным устройством индийского общества, встречающиеся во многих других его работах — от поэмы в прозе “Обезьяна-грамматик” до различных текстов 1960-х годов. В “слоях”, которые можно наблюдать непосредственно, часто не обнаруживается никакого порядка и закономерности, однако за ними скрыты “слои”, которые, будучи невидимы невооруженным глазом, предопределяют устройство культуры и по-своему рациональны. Такие скрытые, или глубинные, “слои” и называются структурами (Paz 1970: 6)¹⁰.

Структуры, в свою очередь, организованы как наборы бинарных оппозиций (Ibid.: 13, 85), а доступ к ним можно получить при помощи специальных операций, раскрывающих системные отношения, лежащие в их основе. Расшифровав язык такой системы, можно “перевести” принципы ее функционирования на язык другой системы — построить “гомологичную” модель (Ibid.: 11). Пас интерпретирует трансформационный анализ Леви-Строса скорее как набор процедур, которые позволяют перевести язык одной культуры на язык другой (Ibid.: 132). Так, гомологичными для него оказываются культуры Мексики и Индии или разные индийские учения — буддизм, индуизм, джайнизм, тантризм, между которыми оказывается больше сходств, чем между ними всеми и исламом, — другой культурой, распространенной на территории субконтинента, причем последняя мысль напрямую восходит к Леви-Стросу, называвшему ислам “Западом Востока” (*Леви-Строс* 1999b: 530).

Для Паса индийская культура с ее страстью к классификациям оказывается подходящим опытным полем для структурной антропологии. В книге он рассказывает историю о том, как индийский пастух однажды прояснил ему суть кастовых различий, уподобив касты различным животным: травоядные животные, такие как слоны, — моногамны, а плотоядные, такие как тигры, — полигамны, и это различие подобно различию между брахманами и кшатриями (Там же: 92). Согласно Пасу, в основе индийской культуры лежит страсть к поиску гомологий, и это делает ее идеальным объектом для структурализма.

Возможно, мысль о гомологии индийской и мексиканской культуры, которую Пас повторяет на протяжении всей книги, подсказал ему сам Леви-Строс: последний часто упоминает Индию (столицу Нью-Дели и бывшие окраины — Пакистан и Бангладеш) в “Печальных тропиках”, а в финальной главе “Посещение кьенга” пишет о визите в буддийский храм в Читтагонге, восхищаясь буддизмом — не как совокупностью ритуалов и религиозных практик, но как концентрированной мудростью. В то же время в статье “Симметрично развернутые изображения в искусстве Азии и Америки”, вошедшей в сборник “Структурная антропология” (1958), речь идет об обширном географическом распространении специфического типа изображений, который обнаруживается и у американских индейцев, и у сибирских народов, и в Индии. И хотя последний регион Леви-Строс только упоминает, найти образцы таких изображений в храмовых комплексах субконтинента Пас мог и самостоятельно — как показывает Ю.Е. Березкин, такие образы в изобилии обнаруживаются “в рельефном декоре индуистских храмов как северного, так и южного стилей” (Березкин 2009: 19).

По словам Паса, “отношения между Индией и Америкой могли бы рассматриваться как симметричная оппозиция — не только в пространстве, но также и во времени: индийский субконтинент — это точка реальной, *исторической* конвергенции между монголоидным ареалом и индо-европейским, в то время как американский континент — это точка *неисторического* совпадения их друг с другом” (Paz 1970: 44–45). Паса удивляет то, что Леви-Строс ищет исторические объяснения аналогиям между европейской и североамериканской культурами: с его точки зрения, нужно говорить не об исторических совпадениях, но о принципиальном единстве человеческого духа (Ibid.: 45). В то же время конкретные этнографические объекты интересовали Паса меньше, чем широкие аналогии (или гомологии) между разными культурами: он часто говорит об “универсальности разума” и о “человеческом духе” в целом, а различные мифы и религиозные учения понимаются им через призму тотальной *philosophia perennis*, где меняются лишь внешние приметы, а глубинная структура мысли остается той же.

О поэзии Паса нередко говорят как о герметической¹¹ — можно сказать, что таким же было его понимание структурализма: так же, как герметическая философия находится в поисках неподвижного единства, скрытого за множеством изменчивых форм, “герметический” структурализм утверждает принципиальное единство тех правил, которым подчиняются человеческие культуры, как бы непохоже друг на друга они ни выглядели на первый взгляд: “множественность культур — иллюзорна; это только множественность метафор, говорящих одно и то же” (Ibid.: 45). Пас, таким образом, усиливает мысль Леви-Строса о возможности трансформировать понятия одной культуры в понятия другой, но при этом оставляет в стороне теорию бриколажа — само это слово ни разу не употребляется в книге (Rowe 1984: 80).

Одна из основных мыслей Паса, выраженная, однако, лишь на полях, в одной из сносок к основному тексту, — это мысль о близости структурной антропологии к буддистской мысли (Paz 1970: 150–152). С точки зрения Паса, буддизм — так же, как структурализм, — “сводит реальность к потоку знаков и именований”, утверждая, однако, что, когда знаки исчезают, остаются “лишь мудрость и святость” (Ibid.: 151). В этой близости двух систем мысли он видит доказательство того, что Запад, двигаясь по собственному пути и используя собственные средства, приходит к тому же, к чему пришел Будда и его ученики. И, следовательно, человеческая мысль принципиально едина — несмотря на то что разные культуры могут различаться в частностях. В будущем он продолжит поиск соответствий между различными индийскими учениями и структурной антропологией, но оставит буддизм в стороне: в центре его внимания окажется тантризм, которым интересовались также индийские авангардисты¹². В поэме “Бланко” (*Blanco*), рассмотренной в третьей части статьи, этот интерес выходит на передний план.

Пас, по всей видимости, первый подметил это сходство: в дальнейшем о нем будет писать и сам Леви-Строс (напр.: *Strenski* 1980). Во второй половине 1970-х — 1980-е годы этнограф предпринимает несколько путешествий в Корею и Японию с целью изучения буддизма, а также пишет вступление к выставке работ дзенского монаха Сэнгая Гиббона (*Nichols* 1995). Этому предшествовало его увлечение японской гравюрой еще в раннем детстве (*Wiseman* 2007: 1).

То, как Пас читал и понимал Леви-Строса, может хорошо проиллюстрировать мысль американского литературного критика Харольда Блума об индивидуальной эволюции поэта: в попытках обрести собственный голос поэт внимательно читает предшественников и современников, чтобы найти в них то, что созвучно ему самому, но именно из-за этих поисков он всегда читает их “неправильно”, невольно приближая к себе. Блум говорит о таком *misreading*’е на примере поэтических текстов, но случай Паса показывает, что теории также могут участвовать в этом процессе.

Нечто похожее происходит и в деятельности Джагдиша Сваминатхана, который регулярно посещал Паса во время его службы в мексиканском посольстве и вел с ним долгие разговоры (Swaminathan 2012: 34). По всей видимости, именно тогда он знакомится с основными принципами антропологии Леви-Строса, обнаруживая в них подходящее основание для нового искусства. В эссе “Традиционный нумен и современное искусство”, написанном в промежутке между 1968 и 1970 гг., появляется эпиграф из Леви-Строса, причем из всех многочисленных работ антрополога Сваминатхан выбирает именно тот фрагмент, который Пас специально обсуждает в своей книге, когда речь заходит о мифе и поэтическом творчестве. И далее, рассуждая о том, почему этнография так важна для западной культуры, Сваминатхан в общем следует интерпретации Паса, пытаясь понять, каким образом учение о гомологии может быть использовано на практике: “Воображение не лепечет, оно говорит, и его слова — это мифы; это не связано с возвращением в бездну прошлого, но с памятью, которая говорит о будущем: воображение должно объединиться с разумом” (Swaminathan 1980: 8).

Это может напомнить рассуждения Паса о структурализме, о том, что мифы общаются друг с другом с помощью человека, и о том, что в мифе всегда можно обнаружить следы остающегося универсальным человеческого мышления (Paz 1970: 39). Но если воображение, как и миф, скрепляется универсальной структурой, значит, прогресс в искусстве невозможен: художник способен лишь обнаружить в себе уже существующие, универсальные формы, и любые изменения и течения только подтверждают, что основа остается неизменной. В автобиографическом эссе “Цыган” Сваминатхан пишет: “Исторический прогресс, как и бирнамский лес, — лишь иллюзия: изменение есть, но прогресса нет” (Swaminathan 1995a: 12). В последующие годы художник сам ведет жизнь почти антрополога, путешествуя по Индии в поисках народного и племенного искусства, тщательно собирая и музеефицируя его.

2

В 1967 г. Джагдиш Сваминатхан¹³ был удостоен стипендии Неру за эссе “Значение традиционного нумена в современном искусстве”, в центре внимания которого были сельские и племенные сообщества регионов Киннаур (Химачал-Прадеш), Бастар (Чхаттисгарх) и Кач (Гуджарат). Первая встреча художника с племенной культурой состоялась в 1955 г., когда он проводил медовый месяц в Махараштре (Luis 2019: 144), однако инструменты для осмысления этого опыта появились у него только в следующем десятилетии, когда посредством долгих бесед с Пасом он все глубже погружался в этнографическую мысль Леви-Строса.

Еще до встречи с Пасом Сваминатхан разрабатывал собственную концепцию живописи, центральное место в которой отводилось понятию образа (*image*, или *icon*). В частности, в манифесте 1962–1963 гг. утверждалось, что образ такого типа автономен, обладает собственной “волей” и может не соответствовать заранее заданным ожиданиям (Manifesto 2012)¹⁴. Эта концепция была направлена прежде всего против фигуративной академической живописи, широко распространенной в Индии того времени, но, кроме того, в ней содержалась эксплицитная критика современной индустриальной цивилизации и новейших течений в западной живописи, например абстракционизма. Как пишет художник в более позднем тексте:

Аналитический реализм западного типа поставил под вопрос сменяющие друг друга художественные манеры (*pictorial representation*). Движение, начавшееся с восстания против ренессансной традиции, проверяло на прочность различные элементы художественных манер, но не сам акт художественного творения. И вот перед нами художник, который переходит от натурализма к импрессионизму, от импрессионизма

к экспрессионизму, от экспрессионизма к кубизму, от кубизма к сюрреализму, то есть к изображению другой реальности, а от сюрреализма — к абстракционизму, то есть к бегству от реальности. И все это только намертво приковывает его к реальности (Swaminathan 1995b: 19).

Уже когда Сваминатхан писал первые теоретические работы, у него очевидно проявился интерес к искусству, лежащему “за пределами” как академической живописи, так и ее современных наследников, различных “измов”. После знакомства с ключевыми идеями Леви-Строса этот интерес получил дополнительный стимул, что позволило автору найти в традиционном племенном искусстве Индии не только близкие к новому авангарду черты, но и теоретическое обоснование для новаторской художественной практики.

В эссе и статьях о племенной культуре Сваминатхан неоднократно ссылается на Леви-Строса, прежде всего на концепцию искусства, изложенную в “Неприрученной мысли”, и на тот анализ связей между мифологией и искусством индейцев северо-западного побережья, которому посвящен “Путь масок”. Так, уже в эссе “Традиционный нунен и современное искусство” он достаточно подробно пересказывает анализ портрета Франсуа Клуэ из “Неприрученной мысли”. В том взгляде на искусство, который характерен для этих двух работ, художник находит мотивацию для создания собственной кураторской программы, в рамках которой племенная культура становится частью как индийского, так и глобального современного искусства (Swaminathan 1992).

Племенное искусство, основывающееся на различных устных традициях и мифах, по мысли Сваминатхана, в той же мере “автономно” и “интуитивно”, что и авангардная индийская живопись и скульптура. Каждый предмет такого искусства — часть большего целого, включающего определенные представления о космосе, упорядоченном не человеком, а некой высшей, непознаваемой для человека инстанцией. Художник, в свою очередь, может *показать* такое непознаваемое — “нуминозное”, по Сваминатхану (Swaminathan 1995b: 20). Если самому Сваминатхану как современному городскому художнику необходимо концептуализировать собственную практику, чтобы обрести целостность¹⁵, то племенной художник обходится без этого. Он способен выразить идею “космического масштаба”, опираясь лишь на устную традицию, словно бы “прорастающую” сквозь него. Таким образом, Сваминатхан пытался разрушить границы между элитарным индийским авангардом и племенным искусством, которое в рамках кастовой логики должно было пониматься как низкое (племенное население, как правило, относилось к касте неприкасаемых).

По словам поэта и искусствоведа Джива Пателя, вопрос о племенном искусстве был одним из центральных для индийской художественной жизни 1960-х (Luis 2019: 147). Он касался не только племенного искусства в узком смысле, для обозначения которого обычно используется неосанскритское слово *адиваси* (от *ādi* [исконный] и *vāsin* [житель]), но и всех художественных практик, так или иначе выходящих за пределы академической живописи. Интерес к такого рода искусству восходил еще к 1930-м годам: в это время британский этнограф Веррьер Элвин собирал материалы о племенной культуре Индии. Основным предметом его интереса была культура гондов, дравидийского народа, проживающего по преимуществу на территории штата Мадхья-Прадеш (впоследствии он женится на девушке из этого народа).

Кроме гондов, Элвин изучал и другие народы центральной, западной и северной Индии. На основании этих исследований вскоре после объявления независимости он опубликовал обильно иллюстрированную книгу “Племенное искусство Центральной Индии” (Elwin 1951), которая, по всей видимости, была основным проводником Сваминатхана в мир племенного искусства. Внимание Элвина было больше

сосредоточено на поэзии и мифологии, а не на визуальном искусстве, хотя отдельные примеры визуальной культуры и традиционных ремесел адиваси все же были представлены в его книге (сам он собрал обширную коллекцию масок, музыкальных инструментов и т.п.). Он был не только этнографом, но и политическим активистом, много сделавшим для пропаганды и поддержки культуры адиваси, в том числе и после обретения Индией независимости, когда он принял индийское гражданство и занимал ряд правительственных постов, учрежденных специально для помощи племенным сообществам¹⁶.

Профессиональные художники, выходцы из адиваси, появляются в культурной жизни Индии только во второй половине 1960-х как следствие институционализации племенных культур. И хотя исследования Элвина начались с гондов, первоначально на передний план вышли два других племени — митхила (Бихар) и варли (Махараштра), что во многом было связано с политической ситуацией. Засуха 1966 г. привела к масштабному экономическому кризису, который особенно ударил по племенным сообществам. В качестве одной из мер поддержки Индийская комиссия по ремеслам (*India Handicraft Board*) отправила в Бихар художника Бхаскара Кулкарни, чтобы он помог интеграции традиционного искусства в художественный рынок Индии и тем самым обеспечил племени относительную экономическую стабильность. Из племени варли, в свою очередь, будет происходить художник Дживья Сомаше, ставший впоследствии широко известным — его живописная манера будет вдохновлять и Свами-натхана¹⁷. В 1969 г. подобные частные инициативы были закреплены правительством на государственном уровне — в принятии ряда мер по поддержке традиционных искусств и ремесел (*Luis* 2019: 148–149). В частности, это привело к открытию ряда музеев традиционного искусства — Национального музея ремесел в Дели (1975–1990), Племенного музея в Пуне (1962) и музея “Локаятан” в Ахмедабаде (1977).

Сваминатхан был не одинок в своем интересе к искусству адиваси, но уникальность его программы заключалась в том, что он предложил рассматривать его не просто как часть традиционных ремесел, но как важную часть *современной* живописи. Сделать этот шаг он смог благодаря работе в рамках стипендии Неру, вдохновляясь теорией искусства из “Неприрученной мысли” Леви-Строса. Непосредственным воплощением этой программы стал музей “Рупанкар” в Бхопале, столице штата Мадхья-Прадеш, который открылся под руководством Сваминатхана в 1982 г.¹⁸ В этом музее “городского” (*urban*) и “племенного” (*tribal*) искусства, существующем до сих пор в почти неизменном виде, представлено как искусство адиваси, так и модернистское искусство. С точки зрения Сваминатхана, они оба равно важны для современности и не должны рассматриваться отдельно¹⁹.

Музей “Рупанкар” — часть большого культурного и музейного комплекса под названием “Бхарат-Бхаван”, который задумывался как ансамбль, состоящий также из театрального архива “Рангмандал”, центра индийской поэзии и перевода “Вагартх”, библиотеки классической и народной музыки “Анхад”, киноцентра “Чхави” и других институций. Мадхья-Прадеш — родина гондов, наиболее многочисленного индийского народа: именно здесь начинал свою работу Элвин, и искусство гондов занимает в “Рупанкаре” важное место наряду с искусством раджаваров и бхиллов²⁰.

Отдельный интерес представляет история о формировании коллекции: перед открытием Сваминатхан нанял 30 студентов из различных художественных училищ, которые, прослушав в Бхопале серию лекций о народном искусстве, были отправлены под руководством профессиональных художников по окрестностям Мадхья-Прадеш в ближайшие штаты для сбора предметов этого искусства (*Swaminathan* 1995a: 12). Однако самого известного художника “Рупанкара” Сваминатхан обнаружил сам — это был Джангарх Сингх Шьям, работы которого сейчас встречают посетители музея: он происходил из гондов и по стечению обстоятельств был дальним родственником Элвина.

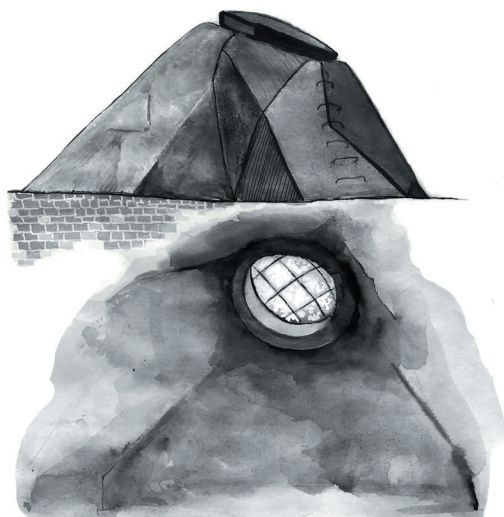


Рис. 1. Музей “Рупанкар”. Купол со световым окном модернистской галереи, вид снаружи (вверху) и изнутри (внизу). В основании плана купола лежит четырехугольник, световое окно смещено относительно его центра. Такая композиция в целом напоминает структуру традиционной мандалы с квадратом, символизирующим землю, и вписанным в него кругом. Отрисовка Е.О. Кузиной

Выставочное пространство музея можно рассматривать как своего рода инсталляцию: в нем отразилось следование визуальной культуре адиваси, сочетающееся с принципами новейшей модернистской архитектуры. Музей построен на живописном берегу большого озера и активно использует окружающий холмистый ландшафт с многочисленными перепадами высот. Вход расположен на верхнем уровне холма, и, проходя сквозь залы, размещенные один над другим, зритель постепенно спускается все ниже к озеру. Невысокие галереи первого уровня уводят вниз по лестницам в ярко окрашенные залы с асимметричными куполообразными потолками и круглыми световыми окнами с желтыми стеклами. Архитектура, следующая ландшафту и природным формам, в то же время напоминает об облике традиционного жилища и отчасти воспроизводит фактуру его материалов, переосмысляя в модернистском ключе основные черты образа жизни адиваси.

Так, в одном из залов с определенной точки можно заметить, что окно, подчеркивающее асимметрию внутреннего пространства купола, кажется солнечным диском, находящимся в дугообразном движении (Рис. 1)²¹. Такие купола, по форме напоминающие крыши круглых хижин *бхунга* — традиционной для Кача (Гуджарат) постройки, — указывают на два главных крыла музея: первый находится в отсеке современного “племенного” искусства, второй — в галерее “городской” живописи. Оба снаружи украшены муралами: первый — Сингхом Шьямом, а второй — самим Сваминатханом, создавшим асимметричный геометрический паттерн, разделяющий поверхность купола на цветные фигуры, которые отсылают к его ранней серии “Цветометрия пространства” (Hacker 2014: 192). Каждый зал музея стремится следовать художественному замыслу экспонируемого искусства — это заметно и в самой архитектуре, и в цветовом оформлении интерьера и экстерьера, создающем впечатление тотальной инсталляции²².

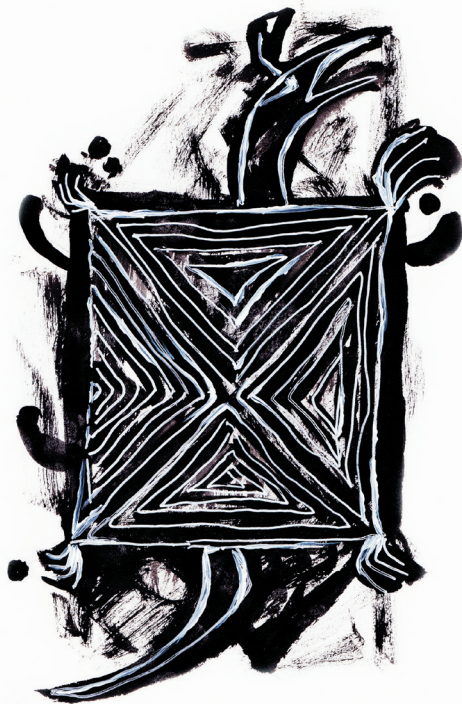


Рис. 2. Дж. Сваминатхан. Без названия, 1993 г. Собрание С. Харшавардхана. Отрисовка фрагмента В.Г. Нечаевой. Оригинал работы см.: <https://www.artslant.com/global/works/show/620944>

Искусство адиваси интересовало Сваминатхана в том числе и как источник новой выразительности, созвучной авангарду: на примере его собственных работ 1980–1990-х годов можно увидеть, что он заимствует и перерабатывает многие мотивы, изначально присущие племенному искусству.

Все творчество художника условно можно разделить на три периода: в рамках первого, в 1960-е годы, он развивает концепцию образа, отраженную в серии абстрактно-геометрических работ “Цветометрия пространства”, теоретическое обоснование для которых он находит в упанишадах и тантрической образности (Кузина 2018: 251–258). Ко второму относится серия “Гора, дерево и птица” (одна работа из нее будет рассмотрена в конце статьи). Третий начинается в 1980-е годы, после серии экспедиций в деревни адиваси и открытия музея “Рупанкар”. Открытия, сделанные во время этих экспедиций, оказали существенное влияние на творческую манеру Сваминатхана и легли в основу большей серии “Текст дешифрован”.

Этот период концептуально связан с первым: геометрическая образность, вновь выходящая на передний план, становится здесь более экспрессивной. Вместо сложных смешанных цветов (розового, светло-салатового, голубого), отсылающих скорее к традиции индийской миниатюры, художник все больше использует натуральные материалы (воск, песок и др.) и краски, подражающие натуральным пигментам. Его живопись становится в большей мере интуитивной и экспрессионистской (Рис. 2).

В работах этого периода заметны черты, восходящие к искусству племени раджаваров, женщины которого ежегодно после сезона дождей украшают дома геометрическими



Рис. 3. Сундари Баи. Мурал. Музей “Рупанкар”, Бхопал. Отрисовка фрагмента В.Г. Нечаевой



Рис. 4. Дж.С. Маше. Без названия. Частное собрание. Отрисовка фрагмента В.Г. Нечаевой. Оригинал работы см.: https://www.saffronart.com/auctions/PostWork.aspx?l=21877&fbclid=IwAR1_82nW8qMMu0ZfEybMnygFVopiOLym8EqP9q6zkSjgd4ZUDPq6z7v8ewo

паттернами, прочерченными сырой белой глиной (*chui mitti*), добываемой в Саргудже (Чхаттисгарх). Эта техника, называемая *lepaai*, иногда сочетается с барельефами, изготавливаемыми из красной глины, смешанной с соломой²³. Группа студентов под руководством Свамнатхана открыла двух художниц, использующих эту технику, — Сону Баи и Сундари Баи, которые затем были приглашены в Бхопал. Сегодня их работы находятся в постоянной экспозиции не только “Рупанкара”, но и Национального музея человека, расположенного неподалеку (Рис. 3).

Также в работе Свамнатхана можно отметить графический мотив “песочных часов”, часто встречающийся в совершенно разных стилях искусства адиваси. Похожие

мотивы присутствуют, в частности, и у известного художника из племени варли Дживьи Сомы Маше (Рис. 4), который много работал для Национального музея ремесел в Дели и выставлялся вместе с протеже Свамнатхана Сингхом Шьямом — например, в рамках выставки “Маги земли” в Центре Жоржа Помпиду в Париже (1989).

Композиционно обе работы схожи: они изображают своего рода геометрическую квадратную “мандалу”, внутри которой помещается фигура в форме “песочных часов”. В случае Маше это антропоморфный образ, а у Свамнатхана — геометризированная фигура с головой и хвостом, а также четырьмя “кисточками”-лапами по углам квадрата, в целом напоминающая ящерицу. Характерна и манера исполнения работы: прочерчивание по темному фону белых линий, паттерн которых отсылает к раджварским узорам *lepaai*²⁴.

3

Наиболее комплексным выражением общего для Паса и Свамнатхана круга идей стала поэма Паса “Бланко”, вышедшая отдельным изданием в 1967 г. Она отражает интерес поэта и к структурной антропологии, и к индийским религиозно-философским традициям; в то же время она наполнена отсылками к новому индийскому искусству. На передний план здесь выходит центральная для Паса идея, подтверждение которой он находит в исследованиях Леви-Строса: все культуры структурно подобны друг другу и, хотя их адепты пользуются разными словами и понятиями, за этим разнообразием скрывается единство. Иллюстрируя эту мысль, Пас отталкивается от тантрической традиции, которая в своей любви к рядам оппозиций и гомологий, по его мнению, обнаруживает глубинное родство со структурализмом. Здесь можно провести параллель с индийским авангардом того времени, уже нашедшим вдохновение в тантрической образности, но еще не открывшим для себя искусство адиваси.

Поэма начинается с двух эпитафий: с короткой цитаты из буддийской тантры “Хеваджра” в английском переводе и строки из “Сонета на X” Стефана Малларме²⁵. Две эти строки в скрытом виде задают принципы прочтения поэмы:

By passion the world is bound, by passion too it is released
[Страстью связан мир, страстью же он освобожден]

Avec ce seul objet dont le Néant s'honore
[досл.: Только тем, чем гордится небытие]

“Сонет на X” — один из программных текстов Малларме: поэт повествует о пустоте и небытии, изобретая среди прочего псевдогреческое слово *ptux*, словно бы иконически маркирующее ту пустоту, о которой здесь идет речь. Выбранная Пасом строка на слух может восприниматься двояко: *s'honore* можно произнести и как возвратный глагол “гордиться”, и как омофоничное прилагательное *sonore* (звучащий). И тогда в контексте процитированной тантры речь идет уже не “гордящемся”, а о “звучащем” небытии, и это может отсылать к тантрической теории звука, а именно к представлению о том, что творение Вселенной происходит с помощью мантр — элементарных слогов, лишенных собственной семантики, но способных гармонически обустроить небытие.

При этом оригинальное название поэмы, *Blanco*, столь же полисемично: среди словарных значений этого прилагательного — “белый”, “чистый” и, что самое важное, “пустой”, т.е. снова связанный с небытием (франц. *néant*), пустотой (санскр. *śūnya*) и топикой буддизма; но также можно вспомнить выражения *apuntar al blanco* (метить в цель) или *tiro al blanco* (стрельба в цель), которое сам Пас употребляет

в предуведомлении к поэме. Последнее значение снова отсылает к тантризму, где центральная точка, вокруг которой разворачивается творение Вселенной, обычно считается пустой. Традиционно она сравнивается со ступицей — отверстием, обеспечивающим устойчивость колеса, т.е. снова с пустотой. Графическим выражением такого процесса творения в тантризме считается мандала — круговое изображение, строящееся по определенным правилам вокруг центральной пустой точки (*Padoux, Jeanty* 2013: 25–26).

Тантра “Хеваджра” — не только один из ключевых текстов тибетского буддизма, но и первая тантра, целиком переведенная на европейские языки (тантры долго имели дурную репутацию среди буддологов, полагавших, что в них буддийское учение представлено в деградировавшем виде). Как и в других текстах этого жанра, философские размышления совмещаются здесь с инструкциями по совершению магических действий, которые варьируются от вызова дождя до нанесения смертельного удара божеству. Как сказано в начале тантры, она “учит магическим взглядам и очарованию, тайному языку знаков и различным способам приносить пользу другим, как обращаться в камень и как изгонять, сокрушению армий и жестоким ритуалам” (*Snellgrove* 1959: 48)²⁶. Она состоит из 750 стихов, традиционно считающихся выдержкой из более пространного текста, не дошедшего до наших дней. Поэт знал об этой тантре по двухтомному изданию Дэвида Снеллгроува, вышедшему в 1959 г. и содержащему тантру вместе с подробным комментарием (*Ibid.*: 93).

Пас написал отдельную книгу эссеистики, посвященную размышлениям о тантрической традиции, — “Соединения и разъединения”²⁷, и особое внимание в ней уделено буддизму Ваджрайяны, к традиции которого принадлежит тантра “Хеваджра”. Само слово *vajra* означает удар молнии, атрибут ведийского бога грома Индры (*Пятигорский* 2007: 276–278), который в позднейшем употреблении начинает обозначать и знание, полученное в результате озарения, и, как подчеркивает Пас, рассуждая об интересе тантризма к сексуальным практикам, мужской половой орган. Самым захватывающим в этом учении для Паса является то, что полное страсти плотское совокупление становится тождественно безразличию аскета, находящегося в состоянии медитации, и то, что в тантрах разговор о духовных сущностях ведется на языке, описывающем плотские состояния, демонстрируя тем самым существование единой основы у всех явлений мира.

Если оставить в стороне детали, эту тантру можно рассматривать как магический трактат о том, как противоположности, сталкиваясь друг с другом, образуют новое единство, оставаясь при этом самими собой. Женское здесь сливается с мужским, луна с солнцем, гласные звуки с согласными, субъект с объектом и т.д. Процесс слияния проходит через несколько стадий, и эти стадии тщательно классифицируются автором тантры, напоминая классификации матримониальных правил в “Структурной антропологии”. Постоянное возвращение тантры к рядам классификаций и установление между ними гомотопий позволяют воспринимать тантру как гомотопическое структуралистскому исследованию²⁸. На основе заданных в тантре оппозиций Пас стремится построить и свою поэму: она записана в три столбца, каждый из которых может быть прочитан как отдельное стихотворение и развивается, последовательно проходя четыре “гомотопические” стадии: четыре цвета (желтый, красный, зеленый, синий), четыре природных элемента и четыре типа познания (чувственное, перцептивное, восприятие при помощи воображения и понимание) — так же, как на пути к просветлению четыре стадии проходит адепт тантры “Хеваджра”.

Центральный столбец при этом повествует о «движении (*tránsito*) речи, из тишины в тишину (из “белизны” в белизну, [понятую] как цель)» (*Paz* 1998: 149). При этом в левом и правом столбцах часто возникают противоположные понятия, которые в центральном столбце противопоставляются друг другу, напоминая бинарные оппозиции:

начало

основа

дремлющие

зёрна

речь на кончике языка

неслыханная

неслышимая

непарная

наполненная

пустая

без возраста

похороненная с открытыми глазами

невинная

развернутая

речь

безымянная

безъязыкая²⁹

Подобная схематичность отсылает не только к самой тантре, но и к ее иконическому подобию — мандале, которая визуально выражает идею столкновения бинарных оппозиций и поэтому, как пишет исследователь тантризма Дэвид Снеллгроув, представляет собой “идеализированную репрезентацию тождества сансары и нирваны” (Snellgrove 1959: 29) как противоположных состояний в индийской традиции. Пас словно бы пытается воспроизвести эту структуру — усложняя графику, задавая особые правила чтения, усиливая визуальную составляющую текста, вводя элементы цветового символизма, присущие традиционным мандалам³⁰. Поэма, по мысли Паса, должна восприниматься как последовательно развертывающаяся мандала, непосредственно демонстрирующая столкновение бинарных оппозиций и их нейтрализацию, своего рода колебание между ними.

Тот же эффект в поэзии и эссеистике Паса в поэме “Обезьяна-грамматик” передается словом *ondulación*, возникающем также и в поэме “Бланко”, где объекты мерцают и сливаются друг с другом. Здесь объединяются все элементы феноменального мира: поэт постоянно меняет масштаб, переходя от камерной сцены, где действуют *я* и *другой*, к видению целого мира, населенного многими существами, — эти две ситуации противопоставляются друг другу, чтобы затем соединиться:

реки твоего тела

река множества тел

пульсирующие регионы

светила инфузории рептилии

входить в тебя

течение сновидной киноленты

регионы закрытых глаз

волны генеалогий

вода лишенная мысли

сопряжения игры жонглеры

входить в меня

субъект и объект, подозреваемый и оправданный

Стихотворение, как и миф у Леви-Строса, не производится поэтом, а “проговаривается” сквозь него: поэт — только инструмент языка (Paz 1970: 40). И в результате такого проговаривания можно непосредственно наблюдать работу человеческого духа, остающегося одним и тем же независимо от того, идет ли речь о племенах Бразилии или о тантрическом буддизме — мышление, по Пасу, имеет универсальную



Рис. 5. Дж. Сваминатхан. Без имени (птица, дерево и гора), 1972 г. Частное собрание. Отрисовка В.Г. Нечаевой. Оригинал работы см.: <https://www.wikiart.org/en/jagdish-swaminathan/untitled-bird-tree-mountain-series-1972>

структуру. И, следовательно, любая философия и религия — индуизм, буддизм, их различные варианты и контаминации — могут быть сведены к набору знаков, скрывающему одно и то же универсальное содержание.

Параллель с этим обнаруживается и в живописи Сваминатхана более раннего периода — когда художник ассоциировал себя с неотантрическим направлением в индийском искусстве и был мало знаком с культурой адиваси. Если Пас при помощи поэтического языка воспроизводит структуру мандалы, то Сваминатхан добивается того же визуальными средствами — разбирая мандалы на компоненты и комбинируя их в новом, уже не традиционном порядке, вызывая специфический эффект вибрации смыслов, когда зритель не может быть уверенным, имеет ли он дело с традиционным образом или с лишенной символизма геометрией абстрактного искусства. Важно подчеркнуть, что обращение к тантрической образности в новом индийском искусстве предвосхищает интерес к племенной живописи: оба этих типа искусства воспринимались как народные, сохранившие многое из того, к чему городская культура уже не имеет прямого доступа.

Начало этого движения относится к периоду общения с Пасом: так, на безымянной работе 1972 г. (Рис. 5) присутствуют частые для Сваминатхана образы — птицы, деревья, горы, которые имеют важное значение почти в любой культуре и потому воспринимаются художником как универсальные. В то же время можно заметить, что композиция здесь основана на пересекающихся треугольниках, напоминающих о пересекающихся треугольниках в тантрических мандалах, символизирующих соединение Шивы и Шакти (Padoux, Jeanty 2013: 57). Художник трансформирует традиционную концентрическую структуру мандалы, смещая ось симметрии и вводя множество центров, словно бы обычно статичная мандала начинает “раскачиваться”, так что работа в целом напоминает график колебаний маятника.

* * *

Завершая, стоит повторить, что теория искусства, изложенная в “Неприрученной мысли” и других работах Леви-Строса, оказала огромное влияние на художественную и поэтическую практику 1960-х годов. Отчасти это было связано с тем, что сам антрополог был одно время близок к кругу сюрреалистов, а корни теории бриколажа не в последнюю очередь лежат в размышлениях над художественным творчеством. Это во многом ускорило распространение взглядов Леви-Строса в кругах, связанных с авангардом. Для обоих героев настоящей статьи работы, выполненные в рамках структурной антропологии, стали подтверждением того, что человеческие культуры вместе образуют своего рода целостность, хотя художники и поэты могли интерпретировать этот факт не совсем так, как это делали ученые, и по-своему расставлять акценты.

Так, Октавио Пас больше размышлял о единстве человеческого духа, о том, что понятия одной культуры всегда могут быть трансформированы в понятия другой: например, понятия индийской – в понятия мексиканской; в то же время теория бриколажа, важная для понимания взглядов Леви-Строса на искусство, была оставлена Пасом в стороне. В свою очередь, Джагдиш Свамнатхан, первоначально узнававший о структурной антропологии со слов Паса и лишь несколько лет спустя лично познакомившийся с трудами Леви-Строса, был увлечен мыслью о том, что полноту восприятия мира можно обнаружить только в мифологическом мышлении. И хотя к обнаружению такой полноты он стремился еще в раннем, “неотантрическом”, творчестве, после знакомства со структурной антропологией он начинает пропагандировать племенное искусство, во многом изменяя собственную художественную манеру. Пас также не остался в рамках одних только теоретических размышлений: он пишет поэму “Бланко”, стремясь к поэтической иллюстрации принципов структурной антропологии и одновременно к образной переключке с живописью Свамнатхана. Оба эти понимания заведомо частичны и неполны, однако оба они оказались принципиальны для развития поэзии и художественного творчества во второй половине XX в., продолжая воздействовать на них и сейчас.

Примечания

¹ Слово “бриколаж”, несмотря на явное созвучие, этимологически не связано со словом “коллаж”: оно образовано от коллоквиального глагола *bricoler* (мастерить). Хотя созвучие этих двух слов, по всей видимости, было намеренным.

² Ср. также вступление к первому тому “Мифологик”, где инструменты этнографического анализа и структуры изучаемых мифов сопоставляются с музыкальными формами (Леви-Строс 1999б: 22–24).

³ Ср., в частности: «Эффективность символики как раз и состоит в той “индукционной способности”, которой обладают по отношению друг к другу формально гомогенные структуры, построенные на разном материале и разных уровнях живого: на уровне органических процессов, неосознанных психических процессов и сознательного мышления. Самым обычным примером подобной индукции является поэтическая метафора. Но ее обычное современное употребление не позволяет ей выйти из чисто психической сферы» (Леви-Строс 1985: 179–180).

⁴ О месте этой статьи в теории Леви-Строса см.: Boon 1972: 38–61. Роман Якобсон в дореволюционные годы был близок к поэтам-футуристам, писал “заумные” стихи под псевдонимом Алягров, переводил Владимира Маяковского на старославянский и на протяжении всей жизни чувствовал себя частью авангардистского движения (Шанин 2015). Интерес Якобсона к поэзии и поэтическому языку оказал решающее влияние на складывание структурализма в довоенный период: так, первые программные работы Якобсона были посвящены именно поэзии (работы о Велимире Хлебникове, о чешском и русском стихе).

⁵ Вопрос о художественных импликациях структуралистской теории систематически не исследовался. Существующая двухтомная история структурализма Франсуа Доса не касается связей течения с художественным творчеством (*Dosse* 1991), хотя они принципиальны и для раннего, довоенного, этапа развития структурализма, и для рубежа 1960–1970-х годов, когда популярность структурных методов достигает пика.

⁶ Можно указать целый ряд академических работ об этом периоде биографии Паса (см., напр.: *Bhattacharya* 1998; *Dhingra* 2004; *Bradru* 2012; *Cantú* 2013; *Cafaggi* 2017; *Durán* 2019 и др.). Кроме того, можно найти большое число популярных публикаций, посвященных этому периоду в жизни поэта (см., напр.: *Morales* 2018).

⁷ Заметки об этом относительно непродолжительном путешествии составили первую главу книги “Отблески Индии” (*Vislumbres de la India*, 1995), где можно найти описания двух крупнейших индийских городов — Бомбея и Дели.

⁸ Пас довольно много писал об Индии: это и поэтические произведения, и эссе с вдумчивым анализом политической ситуации (индийская политика от Ганди до Неру), и наброски антропологических работ (эссе о варнах и кастах). Ключевые книги Паса об Индии — сборники эссе “Соединение и разъединение” (*Conjunciones y disyunciones*, 1969) и уже упоминавшиеся “Отблески Индии”, поэма в прозе “Обезьяна-грамматик” (*El mono gramático*, 1974), сборник стихотворений “Восточный склон” (*Ladera este*, 1969) и поэма “Бланко” (*Blanco*, 1967).

⁹ “Структурная антропология” (1958) выходит на английском в 1963 г., “Неприрученная мысль” (1962) — в 1966, “Сырое и приготовленное” (1964) и “Элементарные структуры родства” (1949) — в 1969, а “Печальные тропики” (1955) — уже после издания работы Паса, только в 1973 г. На испанском языке в 1964 г. была опубликована “Неприрученная мысль” (спустя всего два года после оригинального издания), а в 1968–1976 гг. отдельными томами выходили “Мифологии” (1964–1971). Другие работы были переведены и опубликованы значительно позже.

¹⁰ Такое понимание мира, как уже отмечалось некоторыми исследователями, родственно каббалистическому, и это само по себе подталкивает к тому, чтобы воспринимать Леви-Строса как мистического мыслителя (*Levi* 2009).

¹¹ Ср. название монографии Карлоса Магиса “Герметическая поэзия Октавио Паса”, в которой утверждается, что поэзия Паса сочетает два качества — герметизм и прозрачность (*hermetismo y lucidez*) (*Magis* 1978: 293). При этом определение “герметичный” (или “герметический”, в романских языках эти формы не различаются) отсылает также к одноименному направлению в итальянском модернизме XX в., с которым, впрочем, у Паса было меньше контактов, чем с французским сюрреализмом.

¹² Так наз. неогантрическое направление было одним из наиболее влиятельных в индийском авангарде в те же годы; см., в частности, манифестарную работу: *Mookerjee* 1966.

¹³ Сваминатхан, происходящий из семьи тамильского брахмана, родился в городе Шимла в предгорьях Гималаев и с конца 1940-х годов жил в Дели. Там он вступил в социалистическую, а затем в коммунистическую партию, трудился редактором в различных местных журналах и посещал вечерние классы отделения искусств Политехнического университета под руководством художника Сайлоза Мукерджи, непосредственную и свободную манеру которого он позднее сравнивал с живописью Ван Гога (*Swaminathan* 1995a: 9). В 1957 г. он на три года уезжает в Варшаву, где учится графике в Академии изящных искусств. Вернувшись в Дели в 1962 г., он начинает активно участвовать в местной художественной жизни.

¹⁴ Любопытно, что эту теорию художник формулировал во многом с опорой на эссеистiku Пауля Клее, в которой Борис Вайсман находит сходство с тем, как понимал искусство Леви-Строс (*Wiseman* 2007: 121–122).

¹⁵ Целостность становится центральным для Сваминатхана понятием уже в ранний период творчества. В сопроводительном тексте к выставке 1966 г. он приводит следующий фрагмент из упанишад: “То — полное, это — полное. Из полного возникает полное. [Когда] от полного берется полное, то все же остается полное” (*Сыркин* 1964: 134).

¹⁶ Подробнее об этом см., напр., в заключительных главах биографии Элвина: *Guha* 1999.

¹⁷ Об искусстве варли в целом и о Маше в частности см.: *Воздиган* 2013.

¹⁸ Сваминатхан ушел с поста директора в 1990 г. в знак протеста, когда новое правительство штата захотело сделать из “Рупанкара” музей Рамааны.

¹⁹ Подробнее о том, как искусство адиваса сочетается с современным искусством в залах музея, см.: *Hacker* 2014.

²⁰ Для 1960-х годов в целом было характерно возрождение интереса к гондам и за пределами Индии. Так, в 1966 г. Оливье Эрреншмидт под руководством Леви-Строса и Луи Дюмона защитил диссертацию о системах родства у гондов на материале мифов и песен, собранных в т.ч. Элвином (*Herrenschmidt* 1966). В этой работе методология, разработанная Леви-Стросом в “Элементарных структурах родства”, используется на индийском материале. Эта работа могла бы быть интересна и Пасу, и Сваминатхану, хотя почти наверняка она не была им известна.

²¹ Здесь и далее необходимые для понимания текста иллюстративные материалы даются в отрисованном виде, подчеркивающим наиболее существенные для настоящего изложения черты.

²² Архитектор музея “Рупанкар” Чарльз Корреа построил также Национальный музей ремесел в Дели. В этих проектах он стремился отразить среду “естественного обитания” выставляемых объектов. Об этих и других его проектах см. краткое эссе: *Correa* 1999.

²³ См. интервью с художницей Сундари Баи: <https://www.youtube.com/watch?v=clK15UNrQag>

²⁴ См. небольшой документальный фильм об этой технике: <https://www.youtube.com/watch?v=jbUUIXwyFmo>

²⁵ О переключках Паса и Малларме см.: *Гладошук* 2019.

²⁶ Фрагменты из первой главы тантры цитируются в переводе В.Е. Ушакова (<http://www.abhidharma.ru/A/Tantra/Hevajra.htm>)

²⁷ Пас отдельно комментирует различия между разными формами тантризма, который может быть как буддистским, так и индуистским, но замечает, что на практике эти учения с трудом отличимы друг от друга.

²⁸ О том, как Пас использует эти ряды, см.: *Quiroga* 1999: 135–154.

²⁹ Здесь и далее перевод авторов статьи.

³⁰ См., напр., мандалу “Хеваджра” XVII в. из собрания Художественного музея Рубина: https://en.wikipedia.org/wiki/Hevajra#/media/File:Hevajra_Mandala_-_Google_Art_Project.jpg

Источники и материалы

Сыркин 1964 — Брихадараньяка упанишада / Пер., пред. и коммент. А.Я. Сыркина. М.: Наука, 1964.

Durán 2019 — *Durán M.S.* Festín de signos: Octavio Paz y Claude Lévi-Strauss. Un asomo al abismo // Fuimos peces. 21.01.2019. <https://www.fuimospeces.mx/single-post/2019/01/20/Festin-signos>
Manifesto 2012 — Group 1890 Manifesto // Transits of a Wholotimer. J. Swaminathan: Years 1950–69. New Delhi: Archana Press, 2012. P. 70.

Mookerjee 1966 — *Mookerjee A.* Tantra Art: Its Philosophy and Physics. New Delhi, 1966.

Morales 2018 — *Morales A.* Fulgor de Octavio Paz en la India // The New York Times. 19.04.2018. <https://www.nytimes.com/es/2018/04/19/octavio-paz-india/>

Paz 1970 — *Paz O.* Claude Lévi-Strauss: An Introduction / Transl. J.S. Bernstein, M. Bernstein. Ithaca: Cornell University Press, 1970.

Paz 1998 — *Paz O.* Ladera este seguido de Hacia el comienzo y Blanco. Valencia: Galaxia Gutenberg, 1998.

Swaminathan 1980 — *Swaminathan J.* The Traditional Numen and Contemporary Art // Lalit Kala Contemporary. 1980. No. 29. P. 1–11.

Swaminathan 1992 — *Swaminathan J.* Art and the Adivasi // India International Centre Quarterly. 1992. Vol. 19 (1/2). P. 113–127.

Swaminathan 1995a — *Swaminathan J.* The Cygan. An Auto-Bio Note // Lalit Kalā Contemporary. 1995. No. 40 (Special Issue on J. Swaminathan). P. 7–14.

Swaminathan 1995b — *Swaminathan J.* The New Promise // Lalit Kala Contemporary. 1995. No. 40 (Special Issue on J. Swaminathan). P. 18–20.

Swaminathan 2012 — *Swaminathan J.* Auto-Bio Notes // Transits of a Wholotimer. J. Swaminathan: Years 1950–69. New Delhi: Archana Press, 2012. P. 18–35.

Научная литература

Березкин Ю.Е. Киртимукха, сисиутль и другие симметрично-развернутые изображения Индо-Тихоокеанского региона // Азиатский бестиарий: образы животных в традициях Южной,

- Юго-Западной и Центральной Азии / Отв. ред. М.А. Родионов. СПб.: МАЭ РАН, 2009. С. 5–24.
- Воздиган К.М.* Искусство племени варли за пределами ритуального пространства: Д.С. Маше и его работа в собрании МАЭ. К истории европейского признания племенного искусства Индии // Европейское культурное пространство в коллекциях МАЭ / Отв. ред. А.А. Новик. СПб.: МАЭ РАН, 2013. С. 450–462.
- Глаголюк А.* “Книга, орудие духа”: Октавио Пас и Стефан Малларме // Новое литературное обозрение. 2019. № 156. С. 163–179.
- Кузина Е.* Мистическое тело индийского модернизма: Суза, Сваминатхан, Паникар // Искусствознание. 2018. № 2. С. 240–271.
- Леви-Строс К.* Структурная антропология / Пер. с фр. В.В. Иванова. М.: Наука, 1985.
- Леви-Строс К.* Неприрученная мысль // *Леви-Строс К.* Первобытное мышление / Пер., вступ. ст. и примеч. А.Б. Островского. М.: Республика, 1994. С. 111–336.
- Леви-Строс К.* Печальные тропики / Пер. с фр. Г.Е. Сергеева. Львов: Инициатива; М.: АСТ, 1999а.
- Леви-Строс К.* Мифологии: В 4 т. Т. 1, Сырое и приготовленное. М.: Университетская книга, 1999б.
- Леви-Строс К.* Путь масок / Пер. с фр. А.Б. Островского. М.: Республика, 2000.
- Леви-Строс К., Эрибон Д.* Издалека и вблизи / Пер. с фр. И. Панферовой. СПб.: Изд-во Ивана Лимбаха, 2018.
- Леви-Строс К., Якобсон Р.* “Кошки” Шарля Бодлера // Структурализм: “за” и “против” / Под ред. Е.А. Басина, М.Я. Полякова. М.: Прогресс, 1975. С. 231–255.
- Пятигорский А.М.* Введение в изучение буддийской философии (девятнадцать семинаров). М.: Новое литературное обозрение, 2007.
- Шанир М.И.* Русская тоника и старославянская силлабика: Вл. Маяковский в переводе Р. Якобсона // *Universum versus: язык – стих – смысл в русской поэзии XVIII–XX веков.* Кн. 2 / Под ред. А.С. Белоусовой, В.С. Полиловой. М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 46–61.
- Bhattacharya M.* Echoes of India: The Poems of Octavio Paz // *India International Centre Quarterly.* 1998. Vol. 25 (1). P. 1–19.
- Boon J.A.* From Symbolism to Structuralism, Lévi-Strauss in a Literary Tradition. N.Y.: Harper, 1972.
- Bradú F.* Persistencia de la India en Octavio Paz // *Acta poética.* 2012. Vol. 33 (2). P. 95–108.
- Cafaggi C.E.L.* Dos jardines de la modernidad: India en Octavio Paz // *Estudios de Asia y África.* 2017. Vol. 52. Núm. 2 (163). P. 349–386.
- Cantú R.* Ideograms of the East and the West: Octavio Paz, Blanco, and the Traditions of Modern Poetry // *Journal of East-West Thought.* 2013. Vol. 3 (1). P. 64–78.
- Correa Ch.* Museums: An Alternate Typology // *Daedalus.* 1999. Vol. 128 (3). P. 327–332.
- Dhingra A.* La India en la obra de Octavio Paz. Algunas reflexiones // *Actas XIV Congreso AIH.* 2004. Vol. IV: Literatura hispanoamericana. P. 161–168.
- Dosse F.* Histoire du structuralisme. T. I: le champ du signe, 1945–1966. Paris: La découverte, 1991.
- Elwin V.* The Tribal Art of Middle India: A Personal Record. L.: Oxford University Press, 1951.
- Guha R.* Savaging the Civilized: Verrier Elwin, His Tribals, and India. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- Hacker K.* “A Simultaneous Validity of Co-Existing Cultures”: J. Swaminathan, the Bharat Bhavan, and Contemporaneity // *Archives of Asian Art.* 2014. Vol. 64 (2). P. 191–209.
- Herrenschmidt O.* Le cycle de Lingal. Essai d'étude textuelle de mythologies: Les mythologies des trituts de langue gondi (Inde Centrale). Paris: École pratique des hautes études, 1966.
- Levi J.* Structuralism and Kabbalah: Sciences of Mysticism or Mystifications of Science? // *Anthropological Quarterly.* 2009. Vol. 4 (82). P. 929–984.
- Lévi-Strauss C.* La pensée sauvage. Paris: Plon, 1962.
- Lévi-Strauss C.* Le regard éloigné. Paris: Plon, 1983.
- Luis S.K.* Between Anthropology and History: The Entangled Lives of Jangarh Singh Shyam and Jagdish Swaminathan // *Intersections of Contemporary Art, Anthropology and Art History in South Asia: Decoding Visual Worlds* / Ed. S. Perera, D.N. Pathak. Cham: Palgrave Macmillan, 2019. P. 139–180.
- Magis C.H.* La poesía hermética de Octavio Paz. México: El colegio de México, 1978.
- Nichols B.* The Buddhism of Claude Lévi-Strauss // *The Centennial Review.* 1995. Vol. 39 (1). P. 109–128.

- Nicholson M.* Surrealism in Latin American Literature: Searching for Breton's Ghost. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2013.
- Padoux A., Jeanty R.-O.* The Heart of the Yoginī: The Yoginīhrdaya, a Sanskrit Tantric Treatise. N.Y.: Oxford University Press, 2013.
- Quiroga J.* Understanding Octavio Paz. Columbia: The University of South Carolina Press, 1999.
- Rowe W.* Paz, Fuentes and Lévi-Strauss: The Creation of a Structuralist Orthodoxy // *Bulletin of Latin American Research*. 1984. Vol. 3 (2). P. 77–82.
- Snellgrove D.* The Hevajra Tantra: A Critical Study. Pt. I, Introduction and Translation. L.: Oxford University Press, 1959.
- Strenski I.* Lévi-Strauss and the Buddhist // *Comparative Studies in Society and History*. 1980. Vol. 22 (1). P. 3–22.
- Wiseman B.* Lévi-Strauss, Anthropology and Aesthetics. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Research Article

Kuzina, E.O., and K.M. Korchagin. Octavio Paz and Indian Avant-Garde: On an Episode of Reception of Claude Lévi-Strauss' Work in the 1960s [Oktavio Pas i indiskii avangard: ob odnom epizode retseptsii rabot Kloda Levi-Strosa v 1960-e gody]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 5, pp. 54–75. <https://doi.org/10.31857/S086954150012350-5> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Elizaveta Kuzina | <https://orcid.org/0000-0002-0835-9531> | asilandco@yahoo.com | The State Institute for Art Studies (5 Kozitsky Lane, Moscow, 125009, Russia)

Kirill Korchagin | <https://orcid.org/0000-0002-3778-7252> | stivendedal@gmail.com | The Institute of Linguistics, Russian Academy of Sciences (1/1 Bolshoi Kislovsky lane, Moscow, 125009, Russia)

Keywords

Octavio Paz, Jagdish Swaminathan, Claude Lévi-Strauss, structuralism, modernism, Indian art, tribal art, adivasi art, bricolage, history of ideas, poetry

Abstract

While working in India in the 1960s, Octavio Paz, a then Nobel Prize laureate to be, participates in the local art scene and associates himself with its prominent figures, especially with Jagdish Swaminathan, who is recognized as a pioneer of the Indian avant-garde movement. Paz spent these years studying Claude Lévi-Strauss's oeuvres on structural anthropology and advocates them amid Indian artists, who take these ideas as a pattern for a new art combining principles of European non-figurative painting and those of folk and tribal art. The present article traces the way Lévi-Strauss's ethnographic thought was interpreted by Paz and Swaminathan, and the effect that way had on their practice and art institutions with which they associated themselves. The first part of the article focuses on Paz's book on Lévi-Strauss (1967), which became a popular guide into structural anthropology for the English and Spanish language audiences in the 1970s. The second regards Swaminathan's art as well as his work as a curator and director in Roopankar, Bhopal's tribal and contemporary art museum, in which crucial principles of Lévi-Strauss ethnography were reflected. The final part analyzes Paz's long poem *Blanco*, which can be viewed as a summit of his reflections on affinities between Indian thought and structural anthropology.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:
Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 19-18-00429]

References

- Berezkin, Yu.E. 2009. Kirtimukha, sisiutl' i drugie simmetrichno-razvernutyie izobrazheniia indotikhookeanskogo regiona [Kirtimukha, Sisiutl and Other Symmetrical Unrolled Images of Indo-Pacific Region]. In *Aziatskii bestiarii: obrazy zhivotnykh v traditsiakh Yuzhnoi, Yugo-Zapadnoi i Tsentral'noi Azii* [Bestiary of Asia: Bestial Images in Southern, Western and Central Asia], edited by M.A. Rodionov, 5–24. St. Petersburg: MAE RAN.
- Bhattacharya, M. 1998. Echoes of India: The Poems of Octavio Paz. *India International Centre Quarterly* 25 (1): 1–19.
- Boon, J.A. 1972. From Symbolism to Structuralism, Lévi-Strauss in a Literary Tradition. New York: Harper.
- Bradú, F. 2012. Persistencia de la India en Octavio Paz [Persistence of India in Octavio Paz's Oeuvres]. *Acta poética* 33 (2): 95–108.
- Cafaggi, C.E.L. 2017. Dos jardines de la modernidad: India en Octavio Paz [Two Gardens of Modernity: India in Octavio Paz's Oeuvres]. *Estudios de Asia y África* 52 (2): 349–386.
- Cantú, R. 2013. Ideograms of the East and the West: Octavio Paz, Blanco, and the Traditions of Modern Poetry. *Journal of East-West Thought* 3 (1): 64–78.
- Correa, Ch. 1999. Museums: An Alternate Typology. *Daedalus* 128 (3): 327–332.
- Dhingra, A. 2004. La India en la obra de Octavio Paz. Algunas reflexiones [India in Octavio Paz's Oeuvres: Some Meditations]. *Actas XIV Congreso AIH IV*: 161–168.
- Dosse, F. *Histoire du structuralisme*. T. I, *Le champ du signe, 1945–1966* [History of Structuralism, Vol. I: Field of Signs]. Paris: La découverte.
- Elwin, V. 1951. *The Tribal Art of Middle India: A Personal Record*. London: Oxford University Press.
- Gladoshchuk, A. 2019. “Kniga, orudie dukha”: Oktavio Pas i Stefan Mallarme [“The Book Spiritual Instrument”: Octavio Paz and Stéphane Mallarmé]. *Novoe literaturnoe obozrenie* 156: 163–179.
- Guha, R. 1999. *Savaging the Civilized: Verrier Elwin, His Tribals, and India*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hacker, K. “A Simultaneous Validity of Co-Existing Cultures”: J. Swaminathan, the Bharat Bhavan, and Contemporaneity. *Archives of Asian Art* 64 (2): 191–209.
- Herrenschmidt, O. 1966. *Le cycle de Lingal. Essai d'étude textuelle de mythologies: Les mythologies des tritres de langue gondi (Inde Centrale)* [The Cycle of Lingal. Textual Analysis of Mythology: Myths in Gondi Language (Central India)]. Paris: École pratique des hautes études.
- Kuzina, E. 2018. Misticheskoe telo indiiskogo modernizma: Suza, Svaminat Khan, Panikar [Mystical Body of Indian Modernism: Souza, Swaminathan, Paniker]. *Iskusstvoznanie* 2: 240–271.
- Levi, J. 2009. Structuralism and Kabbalah: Sciences of Mysticism or Mystifications of Science? *Anthropological Quarterly* 4 (82): 929–984.
- Lévi-Strauss, C. 1962. *La pensée sauvage* [The Savage Mind]. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. 1983. *Le regard éloigné* [The View from Afar]. Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. 1985. *Strukturalnaia antropologiya* [Structural Anthropology], translated by V.V. Ivanov. Moscow: Nauka.
- Lévi-Strauss, C. 1994. *Nepriruchennaia mysli'* [The Savage Mind]. In *Pervobytnoe myshlenie* [The Savage Mind], translated by A.B. Ostrovskiy, 111–336. Moscow: Respublika.
- Lévi-Strauss, C. 1999. *Mifologiki*. 4 vols. Vol. 1, *Syroe i prigotovlennoe* [Mythologiques. 4 vols. Vol. 1: The Raw and the Cooked]. Moscow: Universitetskaya kniga.
- Lévi-Strauss, C. 1999. *Pechal'nye tropiki* [Tristes Tropiques], translated by G.E. Sergeev. Lvov: Initsiativa; Moscow: AST.
- Lévi-Strauss, C. 2000. *Put' masok* [The Way of the Masks], translated by A.B. Ostrovskii. Moscow: Respublika.
- Lévi-Strauss, C., and D. Eribon. 2018. *Izdaleka i vblizi* [From Afar and Nearby], translated by I. Panferova. St. Petersburg: Izdatel'stvo Ivana Limbakha.
- Lévi-Strauss, C., and R. Jakobson. 1975. “Koshki” Sharlia Bodlera [“The Cats” by Charles Baudelaire]. In *Strukturalizm: “za” i “protiv”* [Structuralism: Pro and Contra], edited by E.A. Basina and M.Ya. Poliakova, 231–255. Moscow: Progress.
- Luis, S.K. 2019. Between Anthropology and History: The Entangled Lives of Jangarh Singh Shyam and Jagdish Swaminathan. In *Intersections of Contemporary Art, Anthropology and Art History in South Asia: Decoding Visual Worlds*, edited by S. Perera and D.N. Pathak, 139–180. Cham: Palgrave Macmillan.

- Magis, C.H. 1978. *La poesía hermética de Octavio Paz* [Octavio Paz's Hermetic Poetry]. México: El colegio de México.
- Nichols, B. 1995. The Buddhism of Claude Lévi-Strauss. *The Centennial Review* 39 (1): 109–128.
- Nicholson, M. 2013. Surrealism in Latin American Literature: Searching for Breton's Ghost. New York: Palgrave Macmillan.
- Padoux, A., and R.-O. Jeanty. 2013. *The Heart of the Yoginī: The Yoginīhrdaya, a Sanskrit Tantric Treatise*. New York: Oxford University Press.
- Piatigorskii, A.M. 2007. *Vvedenie v izuchenie buddiiskoi filosofii (deviatnadsat' seminarov)* [Introduction to Buddhist Philosophy (12 Workshops)]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie.
- Quiroga, J. 1999. *Understanding Octavio Paz*. Columbia: The University of South Carolina Press, 1999.
- Rowe, W. 1984. Paz, Fuentes and Lévi-Strauss: The Creation of a Structuralist Orthodoxy. *Bulletin of Latin American Research* 3 (2): 77–82.
- Shapir, M.I. 2015. Russkaia tonika i staroslavianskaia sillabika: VI. Maiakovskii v perevode R. Yakobsona [Russian Tonics and Old Church Slavonic Syllabics: VI. Maiakovskii in Roman Jakobson's Translation]. In *Universum versus: yazyk – stikh – smysl v russkoi poezii XVIII–XX vekov*. Bk. 2 [Universum versus: Language – Verse – Meaning in Russian Poetry, 18th–20th Century. Bk. 2], edited by A.S. Belousova and V.S. Polilova, 46–61. Moscow: Yazyki slavianskoi kul'tury.
- Snellgrove, D. 1959. *The Hevajra Tantra: A Critical Study*. Pt. I: *Introduction and Translation*. London: Oxford University Press.
- Strenski, I. 1980. Lévi-Strauss and the Buddhist. *Comparative Studies in Society and History* 22 (1): 3–22.
- Vozdigan, K.M. 2013. Iskustvo plemeni varli za predelami ritual'nogo prostranstva: D.S. Mashe i ego rabota v sobranii MAE. K istorii evropeiskogo priznaniia plemennogo iskusstva Indii [Varli's Art Outside the Ritual Space: J.S. Mashe and His Oeuvres in MAE Collection, Toward the History of Indian Tribal Art Recognition in Europe]. In *Evropeiskoe kul'turnoe prostranstvo v kollektsiiakh MAE* [European Cultural Space in MAE Collection], edited by A.A. Novik, 450–462. St. Petersburg: MAE RAN.
- Wiseman, B. 2007. *Lévi-Strauss, Anthropology and Aesthetics*. Cambridge: Cambridge University Press.

© К.Ж. Турекеев

МАГИЧЕСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ КАРАКАЛПАКОВ, СВЯЗАННЫЕ С ДЕТСКОЙ ОБРЯДНОСТЬЮ

Ключевые слова: каракалпаки, традиция, верования, представления, магия, табу, детская обрядность, детский цикл

Статья посвящена современным магическим представлениям, сопровождающим рождение и первые годы жизни ребенка. На основе анализа обширного полевого материала и источников показана роль магии в обрядах, связанных с младенческим периодом. Магические представления, сопряженные с рождением и первыми годами жизни ребенка, сохраняют в себе традиционные черты и отличаются чрезвычайной устойчивостью. Целая система поверий и приемов была направлена на осуществление благополучных родов, охрану здоровья младенца, защиту его от разных болезней. Соблюдение их должно было способствовать сохранению жизни матери и ребенка, их благополучию. Привлеченный полевой материал, содержащий интересную информацию о родах, имянаречении, периоде *шилле*, различных табу, сопровождающих его, позволил выявить многие элементы магических представлений, порожденные определенными условиями жизни и продолжающие уживаться с исламской традицией. Некоторые из них были адаптированы мусульманской религией и воспринимаются как ее составляющие.

Обычаи и традиции являются одними из тех этнографических особенностей народа, которые отличают его от других. Традиция как явление социальное возникает на определенном этапе исторического развития как ответ на материальные и духовные потребности людей, отражает социально-экономические, политические и культурные процессы.

Семейные обряды являются частью культурных традиций народа, его духовных ценностей. Будучи связанными с жизнью и деятельностью людей, они, как и другие аспекты социально-политической жизни, подвержены трансформациям. В данной статье речь пойдет о представлениях и верованиях, связанных с первыми годами жизни ребенка, и об изменениях, которым они подверглись.

Этнографические исследования детской обрядности на сегодняшний день представлены широким кругом источников. Ценные этнографические сведения, связанные с различными апотропейными и продуцирующими обрядами и действиями,

Куанышбек Жиенбекович Турекеев | <https://orcid.org/0000-0002-9753-4652> | turkeev@inbox.ru | докторант базовой докторантуры | Каракалпакский научно-исследовательский институт гуманитарных наук Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан (ул. Амира Темура 179а, Нукус, 230100, Республика Каракалпакстан, Узбекистан)

направленными на “предотвращение” бесплодия, нашли отражение в работах Г.П. Снесарева (*Снесарев* 1969: 42, 82–83, 271) и Н.П. Лобачевой (*Лобачева* 2001: 23). Отдельные аспекты данной проблемы, основанные на личных наблюдениях ученого, содержатся в работе С.М. Абрамзона (*Абрамзон* 1990: 279). В исследовании казахского этнографа А.Т. Толеубаева приведены интересные сведения о магических представлениях страдающих от бесплодия женщин, о действиях, совершаемых ими в процессе лечения (*Толеубаев* 1991: 41, 51–55).

Описание и изучение обрядов родового цикла, а также различных магических представлений и практик, совершение которых сопровождает женщину с наступлением беременности, составили следующую группу источников. Традиции, имеющие отношение к пищевым запретам в период беременности, анализируются в статье М.Р. Рахимова (*Рахимов* 1976: 63). Магические приемы, сопровождающие данный период, а также обрядность, связанная с рождением ребенка, и методы по предотвращению детской смертности стали объектами исследования А.Л. Троицкой (*Троицкая* 1935: 111–114).

Отдельную группу источников составили исследования, связанные с имянаречением. Основные мотивы наречения имени (обеспечение магической защиты, определение судьбы человека) затрагиваются в работах В. и М. Наливкиных (*Наливкин, Наливкина* 1886: 173), О.А. Сухаревой (*Сухарева* 1929: 141), Б.Х. Кармышевой и С.С. Губаевой (*Кармышева, Губаева* 2006: 157), Э. Бегматова (*Бегматов* 2016: 591–593).

Обычаи и обряды младенческого периода, не менее насыщенного различными практиками и магическими ритуалами, подробно освещены в работах А.Л. Троицкой (*Троицкая* 1927), Л.А. Чвырь (*Чвырь* 1985), В.Н. Басилова (*Басилов* 1996), С.Н. Абашина (*Абашин* 2001), М.А. Хамиджановой (*Хамиджанова* 1981).

Таким образом, учеными исследовались многие элементы детского цикла. Большинство из перечисленных работ носит многоаспектный характер; в целом магические представления и ритуалы, связанные с детской обрядностью, освещены в общих трудах, посвященных духовной культуре среднеазиатских народов. Специальных работ, рассматривающих магические представления каракалпаков, относящиеся к рождению и первым годам жизни ребенка, нет, что делает актуальным исследование данной проблемы.

Данная статья подготовлена на основе материалов, собранных во время экспедиционных работ в Республике Каракалпакстан в период с 2013 по 2020 г. Исследования проводились в центральных (Нукусский, Кегейлийский, Чимбайский), северо-западных (Канлыкольский, Кунградский), северо-восточных (Караузякский, Тахтакупырский), северном (Муйнакский), западных (Ходжейли, Шуманай) районах Каракалпакстана, а также в столице республики Нукусе. Во время сбора полевого материала фиксировались религиозные и магические представления, относящиеся к семейной обрядности, основную массу которых составили магические ритуалы и приемы, связанные с младенческим периодом.

Религиозные представления и магические обряды играют важную роль в духовной жизни каракалпаков. В них отразились все еще существующие взгляды каракалпакского народа на окружающую природу и человека. Традиционные верования со временем значительно изменились, утратив или, наоборот, приобретя отдельные элементы. Однако существует ряд магических ритуалов и обрядовых практик, которые отличаются своей консервативностью: такими можно назвать представления, связанные с периодом беременности.

Существует ряд запретов и ограничений, соблюдаемых женщинами до появления ребенка. Они состоят из нескольких ритуальных действий. Одним из первых шагов, которые делает женщина на пути к наступлению беременности, является паломничество в места, где расположены родовые кладбища и мазары наиболее влиятельных святых. Беременная женщина старается избегать похорон,

т.к. существует вероятность того, что покойник может нанести вред ребенку, находящемуся в утробе. Поэтому, когда умирал близкий родственник, ее отправляли на определенное время к другой родне. Каракалпаки верят, что, если беременная женщина останется в доме, где есть покойник, он может навредить ребенку. Для предотвращения подобных случаев старшие женщины совершают определенные действия: перевязывают живот беременной, делают несколько узлов на подоле ее платья и т.д. (ПМА 6: Султамуратова, Ўзакбергенова).

У туркмен, проживающих на территории Каракалпакстана, также существуют обряды, направленные на защиту беременной: во время похорон выдергивают нитки из савана покойного и раздают присутствующим женщинам в положении. В тот момент, когда носилки с усопшим выносятся из дома и похоронная процессия отправляется в путь, беременная женщина наматывает нить, взятую из савана, на палец, веря, что эти действия воспрепятствуют нанесению вреда ребенку покойником (ПМА 5: Атаева). Хорезмские узбеки независимо от того, являются ли они членами семьи покойного или просто соседями, беременным женщинам перевязывали с целью оберега средний палец руки ниткой, выдернутой из савана умершего (*Снегарев* 1969: 127). По представлению каракалпаков, женщина наиболее подвержена влиянию злых сил в первые недели беременности. В этот период будущая мать не должна наступать на “плохое место” (пространство, которое, по представлениям каракалпаков, считается нечистым, вредоносным; обычно это место, куда выливали воду после омовения покойного, где резали скот и т.д.), находиться возле воды в темное время суток, оставаться ночью одна в доме. Если эти условия не соблюдаются, ребенок может пострадать.

Уместно будет сказать еще об одном представлении, сохранившемся среди населения до сегодняшнего дня: беременной женщине воспрещается носить одежду с заплатой, а также использовать ножницы. Случаи несоблюдения данного запрета, как считается, чреваты тем, что ребенок, находящийся в утробе, может запутаться в пуповине. Кроме того, в период беременности нежелательно стричь волосы. Каракалпаки верят, что, если пренебречь запретом и состричь их, это повлияет на продолжительность жизни младенца — она будет недолгой (ПМА 7: Ўтенизова, Реймова).

Согласно некоторым магическим предписаниям, которые должны соблюдать женщины в период беременности, им воспрещается употреблять определенные виды продуктов. По представлению населения, использование в пищу тех или иных запрещенных продуктов может нанести вред ребенку. Поэтому в период беременности следует отказаться от некоторых блюд. Например, в работе каракалпакских этнографов Х. Есбергенова и Т. Атамуратова отмечается, что беременные женщины не должны есть мясо верблюда, джейрана, кролика, курицы (*Есбергенов, Атамуратов* 1975: 124). Подобные запреты существуют и ныне: женщины в положении не едят мясо кролика, петуха и верблюда. Среди населения бытует мнение о том, что, если запрет будет нарушен, это неизбежно приведет к негативным последствиям. Например, если беременная съест мясо кролика, ребенок может родиться с заячьей губой. Если же она съест мясо петуха, ребенок будет беспокойным, часто просыпаться и плакать по ночам (ПМА 2: Тажимуратова). Подобные пищевые ограничения существуют и у таджиков. Например, таджикские женщины в период беременности не едят рыбу. Связано это с распространением представления о том, что, если беременная съест рыбу, ребенок родится с рыбьим ртом (*Рахимов* 1976: 63).

Каракалпакские женщины в период беременности стараются не есть верблюжье мясо и не пить верблюжье молоко. В случае несоблюдения данного запрета беременность женщины может продлиться до 10-12 месяцев (*Есбергенов, Атамуратов* 1975: 124). Подобные представления широко распространены у туркмен, казахов и киргизов (*Теджеев* 1989: 118; *Толеубаев* 1991: 62; *Баялиева* 1972: 30–31). В случаях когда срок родов уже подошел, а они не наступают, сельские женщины проводят

обряд, в процессе которого беременную женщину проводят несколько раз под верблюдом, что должно ускорить начало родов. На сегодняшний день этот ритуал подвергся трансформации. В случаях “перенашивания” ребенка, прежде чем отправить женщину в роддом, ее заставляют несколько раз перешагнуть через игрушечного верблюда либо через его изображение, нарисованное на бумаге (ПМА 7: Аллаева, Реймова, Ётениязова). При сборе материалов в городе Ходжейли мы могли видеть, что при входе в некоторые дома, где имелась “переходившая” беременная, висит изображение верблюда. По сведениям жителей города, если женщина, у которой близок срок родов, пройдет под ним, то в скором времени она разрешится от бремени (ПМА 2: Тажимуратова).

По мере приближения родов проводились обрядовые действия, насыщенные магическими и религиозными смыслами. Исследователь религиозных верований и обрядов Г.П. Снесарев, описывая магические действия, производимые до родов, отмечал:

Когда первые роды бывали трудными, приносили курицу, и *момо* обводила ею вокруг роженицы; после родов курицу резали и ее кровью мазали тело роженицы и ребенка. Зерно пшеницы ставили в тире или рассыпали, приговаривая “для кур Амбар-она” или просто “Амбар-онанинг одига” (“во имя Амбар-она”) и “Амбар-онанинг йулига” (“на путь Амбар-она”, т.е. посвящают ей). Однако, учитывая, какую роль пшеница и хлеб играют в магии культа плодородия, можно сделать заключение, что и в родильных обрядах она имеет самостоятельное магическое значение: не даром *момо* рассыпала пшеничные зерна на том месте, где именно должны были происходить роды (Снесарев 1969: 241).

В северных районах Каракалпакстана за несколько дней до появления ребенка перед дверью дома ставят мешок с зерном. По сведениям информантов, если оставить открытым отверстие мешка, это может способствовать ускорению процесса родов (ПМА 1: Сапарова). Как мы видим, здесь присутствуют магические приемы, связанные с зерном, которые все еще бытуют среди населения.

У каракалпакских женщин еще в XIX — начале XX в. существовал обычай жарить перед родами пшеницу (*куўырмаш*). Делалось это для того, чтобы роды прошли так же быстро, как жарится пшеница. Использование пшеницы в обрядах, связанных с родами, является отголоском культа плодородия (Есбергенов, Атамуратов 1975: 131). В Чимбайском районе республики пожилые женщины, для того чтобы ребенок родился здоровым, готовят кашу под названием *жарыс қазан* (букв. “соревнование за казан”) и кормят этой кашей беременную. Этому блюду приписывают магическое воздействие: женщина, испробовавшая его, должна в скором времени разродиться (ПМА 1: Нурныязова). Подобный обряд существует у казахов (*жарыс қазан*) и киргизов (*талаш қазан*) (Толеубаев 1991: 65–66; Кармышева, Губаева 2006: 152). А.Т. Толеубаев следующим образом описывает его: «При длительных родах организовывали “жарыс қазан”. В казане варили мясо, а стоящие вокруг женщины повторяли слова: “Қара катын бұрын туа ма, қара қазан бұрын туа ма?”. “Кто быстрее родит — черная женщина или черный казан?”» (Толеубаев 1991: 65–66). То есть посредством этого обряда пытаются ускорить роды. На сегодняшний день этот обычай все еще сохранился у отдельных слоев населения: перед тем, как отправить беременную женщину в родильный дом, готовят блюдо под названием *жарыс қазан*. Так, к примеру, в Нукусе принято перед родами угощать беременную женщину блюдом, которое называется *мәшәбә*¹, чтобы они прошли быстро и легко (ПМА 7: Ётениязова). В некоторых семьях, прежде чем отправлять беременную в роддом, закладывают в казан мясо и готовят бульон: к моменту, когда бульон будет готов, молодая женщина должна разродиться (ПМА 7: Аллаева, Турынтаева). Существовавшая у каракалпаков

традиция *жарыс қазан*, как видим, все еще бытует, но в несколько трансформированном виде.

В начале XX в. у каракалпаков существовали обряды, связанные с культом лошади. Их проводили при особенно болезненных схватках и тяжелых родах. Женщина, находясь в доме, во время схваток держала в руке узду. Уздечка в данном случае символизировала лошадь, которой бояться злые силы, и поэтому уздечка бывает необходимым предметом во время родов (*Есбергенов, Атамуратов* 1975: 130). Отдельные обряды, связанные с культом лошади, сохранялись до конца XX в. В некоторых аулах Чимбайского района вплоть до 2000-х годов в комнате, где находилась беременная женщина, ставили седло и плетъ. Связаны эти действия с верой в то, что эти предметы защитят ее от невидимых бедствий, злых духов и облегчат роды (ПМА 3: Жаббарбергенов). Такие представления встречаются и у казахов (*Толеубаев* 1991: 66).

Представительницы практически всех тюркских народов перед разрешением от бремени совершали ритуалы, посвященные покровительнице женщины — матери Умай. Например, у киргизов «повитуха садилась на корточки позади роженицы, брала руками ее за талию и помогала. Две другие женщины поддерживали роженицу под мышки. Перед этим одна из этих женщин (не повитуха) держала чашку с мукой над головой роженицы, другая разбивала над этой чашкой кусок соли, приговаривая: “Умай энанинг хакига” (“В долю Матушки Умай”). Затем чашка с мукой и солью отдавалась повитухе» (*Кармышева, Губаева* 2006: 150). Со временем, по мере распространения ислама, роль покровительницы переходит к дочери пророка Мухаммада Фатиме. Однако наравне с Фатимой некоторые народы продолжают поклоняться матери Умай (*Абрамзон* 1990: 293).

У каракалпаков в обрядах, совершаемых во время рождения ребенка, отводится значительное место исламским ритуальным практикам. По представлениям каракалпакских женщин, если до рождения ребенка для покровительницы женщин Фатимы приготовить *ийис*² (разводится огонь, жарятся кусочки теста), то она будет оказывать помощь при родах (ПМА 1: Нурныязова). В Ходжейлийском районе готовят в таких случаях семь лепешек *шелтек* (тонкие лепешки, обжаренные на масле), обводят ими вокруг живота беременной женщины, читают заклинания, затем раздают их соседям в качестве *садақа* (милость, пожертвование) (ПМА 2: Тажимурадова). В Нукусе, чтобы роды прошли гладко, прежде чем отправиться в родильный дом, родственники (чаще всего свекровь) жарят ритуальные лепешки *шелтек* и раздают их соседям (ПМА 7: Реймова).

Перед отправлением в родильный дом в комнате, где находится беременная, раскуривают *адраспан* (гармала обыкновенная) и окуривают им женщину, затем смазывают ей живот маслом, приговаривая: “Не моя рука, а рука Пийрим бийпатпы”. Эти действия должны способствовать тому, чтобы роды были легкими и на свет появился здоровый ребенок (ПМА 5: Сарсенбаева).

Еще один обряд, призванный облегчить роды, — окропление маслом огня. При этом приговаривают: “Май әулийе, май әулийе, майсыз жарылқайтын қайсы әулийе” (“Масло священное, без масла никто нас не благословит”). Совершение данного обряда, по представлениям женщин, позволит ребенку легко появиться на свет (ПМА 6: Ызакбергенова).

В Чимбайском и Канлыккольском районах республики для того, чтобы роды были легкими, беременная три или семь раз обходит *тандыр* (традиционная печь для выпекания лепешек), обращаясь с просьбой к покровительнице (ПМА 1: Абызбаева, Тажимова; ПМА 2: Кутлымуратова).

Мать роженицы совершает ряд ритуалов с использованием предметов, принадлежащих священнослужителю. В некоторых аулах беременные прикасаются к халату (*шапан*) муллы либо кто-нибудь из родственников вешает его в комнате, где находится беременная (ПМА 6: Сейтимбетова).

Действия, направленные на легкое разрешение от бремени, включают и другие приемы. Так, к примеру, перед родами женщине распускают волосы, снимают украшения (браслеты, кольца). Считается, что в случае несоблюдения этого правила родовые пути закрываются и процесс будет протекать тяжело и долго. Иногда женщины развязывают все узлы, которые есть в доме. Кроме того, при приближении срока стараются не заниматься шитьем и не завязывать узлы. В случае несоблюдения подобных примет пуповина ребенка может завязаться в утробе матери (ПМА 6: Ёзакбергенова). Как отмечает Р.С. Камалова, перед родами беременные женщины открывали даже сундуки и двери дома (Камалова 1993: 101–102). Традиция распускания волос перед родами все еще существует среди каракалпачек (ПМА 7: Аллаева, Реймова, Турынтаева). Схожие представления встречаются у туркмен: “Во время родов с целью облегчить этот процесс развязывали все узлы и шнурки на одежде женщины, расплетали ей косы. В доме, где находилась роженица, отпирали все замки в шкафах, дверях, развязывали узлы на мешках” (Суюнова 1993: 60). Подобные действия совершаются и у таджиков:

Перед родами спешили раскрыть все замки, имеющиеся в помещении, у роженицы развязывали все завязки на одежде, расплетали концы ее кос, снимали с нее ожерелье. Обычай этот, по-видимому, основан на принципах подражательной магии и имеет своей целью “облегчить”, “развязать” роды. Исходя из этого же принципа беременная женщина незадолго до родов запирала на ключ замок и несла его в мечеть, где после пятничной молитвы давала одному из молящихся открыть его, а затем в таком виде вешала его в своей комнате во время родов (Кисляков 1959: 50).

Такие магические действия широко распространены у хорезмских узбеков, казахов и башкир (Снесарев 1969: 89; Толеубаев 1991: 64–65; Фатыхова, Галиева 2015: 340).

После появления на свет ребенка каракалпаки производят целый ряд магических обрядов. Их основной целью является охрана его здоровья и обеспечение продолжительной жизни. Большинство из них связано с пуповиной и плацентой новорожденного, которые тщательно прячут от посторонних глаз. Особенно строго берегут пуповину от бесплодных женщин, так как существует поверье, согласно которому, если такая женщина проглотит кусочек пуповины (особенно принадлежащую мальчику), она вскоре забеременеет. Чтобы исцелиться от этого недуга, бесплодные женщины стремились завладеть ею. По представлениям народа, такие действия могут нанести вред ребенку: в будущем он сам может оказаться бесплодным (ПМА 6: Ёзакбергенова). Поэтому пуповина тщательно оберегается, в течение многих лет хранится в сундуке. Схожие представления встречаются у казахов: пожилые женщины верили, что, если угостить бесплодную женщину пищей, в которую добавили мелко нарезанные кусочки высохшей детской пуповины, она сможет забеременеть (Арғынбаев 1973: 93).

Согласно традиционным верованиям каракалпакского народа, пуповина новорожденного обладает защитными свойствами, охраняет от злых духов. Женщины ни в коем случае не оставляют пуповину своих детей в доступном месте. Верят, что ее хранение в ненадлежащем месте может оказать влияние на будущее ребенка. Известны случаи, когда пуповину младенца, завернув в ткань, вешали в качестве оберега на колыбель ребенка. Такими же магическими свойствами пуповина наделялась у узбеков: “Магическая цель положения пуповины в колыбель заключается в том, чтобы ребенок рос здоровым и невредимым” (Аширов 2007: 75). У казахов “мать ребенка убирала пуповину, завернув ее в чистую белую материю, в надежное место и берегла в течение многих лет. В основе этого действия лежит вера в то, что если пуповину сохранить, то мать младенца в будущем сможет иметь еще детей” (Арғынбаев 1973: 93).

Во второй половине XX в. у каракалпаков имел место следующий обычай: в случае, когда дети в семье умирали один за другим, пуповину новорожденного разрубали топором на мелкие кусочки на пороге дома; младенца же нарекали *Балтабаем* (от *балта* — топор) (ПМА 2: Акимниязова). Подобный обычай встречался и у таджиков: в случае, когда в семье часто умирали дети, следующему родившемуся мальчику давали имя *Балта-бой* или *Теша-бой*; у узбеков его называли *Останақул* (Аширов 2007: 75; Сухарева 1929: 130). Однако в начале XXI в. у каракалпаков этот обряд не был зафиксирован, равно как и наречение имени *Балтабай*.

По сей день у каракалпаков распространен обряд зарывания пуповины младенца под фруктовым деревом (Снесарев 1969: 91; Суюнова 1993: 63). Были случаи, когда под фруктовым деревом закапывали и послед. В основе этих действий лежит вера в то, что ребенок в будущем станет таким же плодовитым, как это дерево, и у него будет большая семья.

Каракалпакские женщины верили в магические свойства последа. Если бесплодная женщина сядет на послед, она вскоре забеременеет (ПМА 4: Юсупбекова). Однако этот магический прием может нанести вред младенцу, либо его мать больше не сможет иметь детей. Поэтому место, где зарывался послед, хранилось в тайне. В некоторых аулах Чимбайского района это место охранялось одним из членов семьи (чаще всего отцом ребенка) (ПМА 1: Абызбаева). Подобные случаи зафиксированы и у других народов: к примеру, у казахов тоже существовал обычай охранять послед после того, как его закопают в землю (Арғынбаев 1973: 92).

Множеством представлений и верований насыщен обряд наречения имени. В случаях, когда в семье рождаются только девочки, желая следующим ребенком видеть мальчика, девочке дают следующие имена: *Улбосын*, *Улбийке*, *Улбоған*, *Улзада*, *Улдаулет*, *Улмекен*, *Улперий* (букв. “пусть будет мальчик”). Иногда в семье, где рождались только девочки, желая появления на свет мальчика, девочку нарекали мужским именем, одевали в мальчишескую одежду (ПМА 6: Досжигитова). Когда ребенок рождался мертвым, следующему после него младенцу давали имена *Турсын*, *Турсынбийке*, *Турсынай*, *Турсынбай*, *Турды*, *Турдыбай* и др. (букв. “будет жить”).

Если в семье младенцы умирали один за другим, чтобы прекратить череду смертей, следующего появившегося на свет ребенка нарекали неблагозвучным именем. О. Сайымбетов пишет, что в случаях, когда рождались недоношенные дети, чтобы они выжили, им давали имена *Шалабай*, *Шалахан*, *Илекер* (букв. “незавершенный”) (Сайымбетов 2000: 57). В аулах Порлытау, Шагырлы Муйнакского района вплоть до конца XX в. существовал следующий обычай: родившихся семи-восьмимесячными младенцев вынашивали в шапке-ушанке до девяти месяцев и только потом давали им имя. Однако домочадцы продолжали называть ребенка *Шалабай*. Как объяснили нам информанты, если дать недоношенному младенцу такое имя, то он выживет и будет расти здоровым (ПМА 6: Султамуратова, Ўзакбергенова).

В XXI в., помимо наречения традиционным именем, детей стали называть в честь видных национальных деятелей. Например, в прошлом веке популярностью пользовались имена известных каракалпакских поэтов (*Бердах*, *Ажинияз*), национальных героев (*Амангелди*, *Айдос*, *Ерназар*), позже — видных государственных деятелей (*Қаллибек*, *Муса*). Если до 2016 г. наиболее популярным именем для мальчика являлось имя первого президента Узбекистана *Ислам*, то ныне наибольшим спросом пользуется имя действующего президента нашей страны *Шавкат*. При наречении имени девочке ее стараются назвать в честь знакомых, отличающихся проворством, практичностью, предприимчивостью (ПМА 7: Аллаева, Турынтаева).

Д. Насыров и Л. Толстова, анализируя семантическое значение каракалпакских имен, отмечают, что вера в магические свойства имен-оберегов наиболее сильна: «имена-обереги, данные с целью обмануть злых духов, вера в которых долго сохранялась

в народе, — *Ийтжемес* “тот, кого не ест собака”, *Ийтмер* “тот, который сосет собаку”» (Насыров, Толстова 1986: 154).

В некоторых семьях детям давали имена известных исламских богословов. По представлению каракалпаков, такие имена могли сказаться на судьбе ребенка как положительно, так и отрицательно. В случаях, когда известное имя негативно влияло на ребенка, ему давали прозвище или называли по-другому (ПМА 2: Калибекова; ПМА 3: Нурныязова; ПМА 5: Турымбетова). Узбекский ученый Э. Бегматов о присвоении вторичных имен или прозвищ ребенку писал следующее: “Скрытие настоящего имени ребенка, присвоение ему прозвища или другого имени, а в отдельных случаях неназачение именем вообще, в основе своей содержит действия, направленные на сбережение ребенка от злых духов, ранней смерти” (Бегматов 2016: 593).

Еще один аспект, на который необходимо обратить внимание, — это представления, связанные с гибелью в семье детей одного за другим. Смерть ребенка — это большое горе для семьи, и повторяющаяся череда смертей вызывала к жизни ряд магических обрядов. Наиболее устойчивыми из них являются обряды, связанные с гибелью близнецов. В ауле Ак алтын Канлыкольского района послед близнецов зарывали в одном месте. Считалось, что, если их закопать отдельно, один из них погибнет (ПМА 2: Аллаяров). В случае, когда умирал один из близнецов, для того, чтобы сохранить жизнь второму, производили следующие действия: разламывали сросшееся дерево на две части, одну часть оставляли у выжившего ребенка, другую часть зарывали вместе с умершим (ПМА 1: Шымбергенова). Вероятно, ветка символизировала оставшегося в живых младенца и была призвана заменить его, тем самым обманув злых духов. В Нукусе в таких случаях приглашают муллу, который читает специальные суры из Корана, чтобы уберечь живого близнеца от смерти. В других местностях республики существует следующий обычай: во время похорон одного из близнецов вместе с ним в могилу кладут куклу, приговаривая: “Вот твой близнец”. В основе этих действий лежит вера в то, что, если их не произвести, покойный может забрать на тот свет оставшегося в живых ребенка (ПМА 4: Бекбаўлиева; ПМА 6: Султамуратова, Ўзакбергенова).

Существует ряд магических приемов, связанных с куклой. Бесплодные каракалпакские женщины, прося у Всевышнего детей, несколько раз перепрыгивали через огонь, затем, взяв семь кукол, оставляли их в семи местах (ПМА 2: Якупов). В 2014 г. во время наших наблюдений на территории популярного места паломничества Мазлумхансылу, расположенного в Ходжейлийском районе, мы были свидетелями, как женщины (в сопровождении мужей) читали заклинания, посвященные духам семи предков, ставили семь камней *арўак ўйи*, затем семь раз скатывались с возвышенности (Курбанова 2010: 33). Некоторые из них оставляли куклы на месте паломничества. В беседе с хранителем данного святилища мы узнали, что женщины, помимо перечисленных действий, разводят огонь у порога мазара, обращаются к святой со своими просьбами и рассыпают зерна (ПМА 2: Хожамуратова).

Существуют и другие приемы, применяемые при детской смертности. Если в каракалпакских семьях случалась череда детских смертей, колыбель, в которую укладывали умерших младенцев, “становилась” плохой, вредоносной, от нее старались избавиться. Больше она не использовалась ни при каких обстоятельствах. Обычно ее отвозили на кладбище и оставляли там. Следующему родившемуся ребенку покупали новую колыбель (ПМА 4: Бердимуратова; ПМА 6: Ўзакбергенова). В некоторых случаях старая колыбель (к примеру, та, в которой выросло крепким и здоровым не одно поколение детей) наделялась положительными свойствами. Новорожденного сначала укладывали именно в такую, и только потом в новую, предназначенную специально для него, предварительно произведя над ней обряд очищения огнем (ПМА 2: Кутлымуратова; ПМА 4: Бекбаўлиева).



Рис. 1. Столбики из камней в честь духов предков (фото автора, 2014 г.)



Рис. 2. Скатывание с возвышенности (фото автора, 2014 г.)

Видимо, по причине веры каракалпаков в силу подобных магических приемов долго прослужившая колыбель оберегается и хранится в семье долгие годы. В ауле Карабайлы Шуманайского района мы узнали об одном пожилom человеке, который хранил колыбель, принадлежавшую его деду (ПМА 2: Аллаяров). Такая колыбель у каракалпаков является особо почитаемой (*кийели*). Подобные представления существовали и у киргизов. Если имелась готовая старая колыбель, ребенка клали туда на второй или третий день после рождения, если такая кроватка не была сразу доступна — то на пятый или седьмой (Абрамзон 1990: 281).

Обряд, связанный с первым укладыванием ребенка в колыбель (*бесик той*), совершается почтенными, многодетными и счастливыми в браке матерями. В основе этого представления лежит желание, чтобы ребенок в будущем имел много детей и приобрел такой же уважаемый статус, как и эта женщина.

При первом укладывании ребенка в колыбель пользуются пеленкой (*жөргөк*) белого цвета. Первая рубашка ребенка — распашонка (*уйт көйлек*, букв. “сорочка собачки”) тоже шьется из белой ткани. У каракалпаков первую пеленку хранят в течение многих лет. Если же ребенок скончался, то его пеленку не используют для следующего новорожденного.

Прежде чем положить ребенка в колыбель, ее окуривают *адраспаном* и очищают огнем. Верят, что этот обряд отпугнет злых духов и те не подойдут к колыбели. Этот ритуал, связанный с древними верованиями народа, не потерял своей значимости и в наши дни. После того как уложат ребенка в колыбель, поверх нее накидывают семь видов одежды, которая, как правило, принадлежит пожилым людям (ПМА 3: Султамуратова). В данном случае цифра семь связана с верой в духов предков. Каракалпаки придают числу семь особое значение; знание семи своих предков считается обязательным для каждого каракалпака (Жураев, Расулова 2014: 158–159).

Для того чтобы уберечь ребенка от “плохих глаз”, под его подушку клали перец, соль и различные предметы. В конце XX в. в Чимбайском и Караузякском районах республики возле колыбели ставили нож, оружие или конское снаряжение. По рассказам информантов, седло и другие предметы конского снаряжения оберегают ребенка и мать от злых духов. Некоторые люди в колыбель клали листы с написанными на них изречениями из Корана или кусок хлеба. Среди народа живет поверье, что хлеб имеет магическую силу: оберегает от разных напастей и предотвращает всяческие невзгоды, защищает от плохих вестей и т.д.

Первое укладывание ребенка в колыбель в основном связано с окончанием периода сорокадневия — *шилле*³. В этот день ребенка купают. При купании мальчика ему на голову льют 37–39 ложек воды, при купании девочки — 41 ложку воды. Связано это с верой в то, что в будущем, когда мальчик вырастет и придет время жениться, он заплатит за невесту меньший калым. На девочку, наоборот, льют больше воды в надежде на то, что за нее получают большой выкуп (ПМА 6: Досжигитова, Султамуратова, Ызакбергенова).

После 40 дней младенцу впервые состригают внутриутробные волосы (*қарын шаш*). Согласно поверью, если их не состричь по прошествии 40 дней, ребенок, став взрослым, будет обладать способностью навлекать проклятие. Так как первые волосы наделяются магическими свойствами, их применяют в обережной магии. Почти повсеместно у каракалпаков внутриутробные волосы используются в качестве оберега — их пришивают к головному убору (ПМА 3: Султамуратова, ПМА 5: Султанова). Такие волосы нельзя бросать в огонь и на землю. Поэтому среди женщин есть такая поговорка: “Қарын шашы басында, бәле-келмес балама” (“Если на голове внутриутробные волосы, то ничто не навредит моему ребенку”). Схожее поверье существует и у казахов. А.Т. Толеубаев пишет, что первые волосы и ногти ребенка связаны с парциальной магией (Толеубаев 1991: 77).



Рис. 3. Купание по окончании сорокадневия (фото автора, 2013 г.)

Внутриутробные волосы использовали в различных магических приемах. Например, в случае, когда в семье умирали дети, во время первой стрижки на макушке ребенка оставляли пучок волос (*айдар шаи*)⁴. Традиционно этот обряд совершали преимущественно над мальчиками, но были случаи, когда его проводили и над девочками. Например, если в семье выживали мальчики, а девочки нет, чтобы уберечь новорожденную девочку, ей оставляли неостриженным пучок волос (ПМА 1: Шымбергенова). Если же в семье рождались девочки одна за другой, то младшей из них не состригали *айдар шаи*. Делалось это с целью, чтобы следующим ребенком был мальчик (ПМА 3: Нурныязова). Согласно собранным нами полевым материалам, эта традиция претерпела некоторые изменения. В случаях, когда в семье долгое время не появляются дети или же младенцы не выживают, после рождения долгожданного ребенка — девочки — ей не состригают *айдар шаи*. Обычай оставлять такой клочок волос у девочек широко распространен и у других народов — таджиков, туркмен, киргизов и казахов (Андреев 1953: 91; Морозова 1971: 206; Фиельструп 2002: 80–83; Сураганова 2009: 163).

Среди магических обрядов каракалпаков особое место занимают те, что связаны с детской одеждой. Первая рубашка младенца (*ийт кёйлек*) вплоть до конца XX в. изготавливалась вручную, подол и рукава не подшивались. Считалось, что, если подшить рукава и подол, жизнь ребенка будет недолгой (ПМА 2: Алланиязова; ПМА 4: Бердимуратова). Такое же поверье существовало и у узбеков (Давлатова 2006: 141).

Если младенцы в семье часто умирали, совершались обряды, нацеленные на сохранение жизни будущих детей. Одним из них является изготовление одежды младенцу из лоскутков ткани. Лоскутки собирали в семи разных домах, и из них шилась рубашка ребенку (Курбанова 2016: 66; ПМА 2: Алланиязова). Такие меры, как считалось, сохраняли жизнь новорожденному. Кашкадарьинские узбеки, если



Рис. 4. *Айдар шаш* (фото автора, 2014 г.)

ребенок скончался в период *шилле*, для следующего ребенка шили другую распашонку. Она изготавливалась из лоскутков, взятых из семи домов, в которых жили многодетные семьи (Давлатова 2006: 142). У казахов такую одежду ребенку шили из 100 кусков, ногайцы шили *шилле кәйлек* из 40 кусков материи (Петров 2015: 168; Керейтов 2009: 337). По мнению Л.А. Чвырь, данным лоскутным изделиям кроме охранительной функции приписывалось также свойство усиления плодovitости (Чвырь 1983: 131).

Первая распашонка, как и пуповина, в течение долгих лет хранится в сундуке. Встречались случаи, когда эту одежду носили следующие поколения детей. Например, в Шуманайском районе мы были в семье, где *шилле кәйлек* хранили более 20 лет, надевая каждому появившемуся на свет новорожденному (ПМА 2: Муртазаев). По представлениям нашего народа, если на ребенка надеть одежду, принадлежавшую его отцу, то он вырастет здоровым. В Нукусе, так же как и в сельской местности, данная традиция соблюдается, и в течение многих лет одежда младенца хранится в сундуке. Согласно представлениям, бытующим среди населения, сохранение первой одежды ребенка способствует многодетности семьи.

Прорезывание первых зубов считается радостным событием; его отмечают соответствующим образом. У некоторых детей этот процесс протекает очень болезненно. В таких случаях используют определенные магические приемы, например жарят зерна пшеницы (*қуұйрмаш*) и кормят ею ребенка. По представлениям каракалпакских женщин, если ребенку дать жареную пшеницу, зубы у него будут крепкими и ровными, как зерна пшеницы (ПМА 6: Ызакбергенова).

Следующий обряд связан с первыми шагами ребенка, и называется он *тусау кесіу* (разрезание пут). Он насыщен различными магическими элементами. У каракалпаков совершение этого обряда доверяют уважаемым людям, прожившим долгую, счастливую жизнь и имеющим большое потомство. Каракалпаки верят, что положительные качества таких людей передадутся детям. В Караузякском и Кунградском районах разрезание пут производит ребенок (ПМА 4: Кайыпназаров; ПМА 5: Сарсенбаева, Султанова). В ауле Кошкаржыккан Чимбайского района до

начала обряда проводят состязания в беге, и мальчик, прибежавший первым, разрезает путы (ПМА 1: Сапарова). В Канлыколькском районе путы разрезает тот, кто хорошо бегает (независимо от возраста) (ПМХ 1988: 3). В других местностях Каракалпакстана этот обряд осуществляют с участием почтенного возраста женщины или мужчины, у казахов его исполняют ловкие и бойкие люди (*Толеубаев* 1991: 79). У узбеков же данное действие совершает многодетная проворная женщина (*Аширов* 2007: 86).

При разрезании пут в основном используется полосатая нить черно-белого цвета, на которую нанизывают бусины и монеты. Цвет нити имеет особое значение. Как отмечает Х.А. Аргынбаев, «у казахов при обряде резания веревки ноги ребенка завязываются двумя нитками, первая из них полосатая, а вторая нитка делается из кишок барана. Применение бараньей кишки связывают с пожеланием, “чтобы было много живности и был богатый дастархан у ребенка”, а полосатая нитка предупреждает опасаться различных бедствий» (*Аргынбаев* 1973: 100).

В ауле Мийнетабад Кунградского района веревку для резания пут готовят из козьей шерсти. По сведениям респондентов, козьей шерсти приписывают магические свойства: согласно бытующим представлениям, в будущем ребенок будет таким же многодетным, как коза (ПМА 5: Сарсенбаева). В последние годы этот обряд претерпел значительные изменения. Сейчас при его проведении перед ребенком ставят предметы, соответствующие различным профессиям (ножницы, ключи от машины, книги и др.). До какого из этих предметов ребенок дотронется первым, той профессией он и будет заниматься в будущем (ПМА 6: Сейтимбетова).

Обряд срезания пут, согласно верованиям древних тюрков, был связан с богом пути и совершался для того, чтобы у ребенка была открытая и счастливая жизненная дорога. Как только ребенок тюрка встает на ножки и совершает свои первые шаги, над ним семья проводит

обряд “разрезания пут”, символизирующий открытие путей-дорог перед ним, а также осуществление собственного Пути, предназначенного свыше. При этом обязательно звучат благопожелания: “Жол болзын” – “Пусть у тебя будет Путь”, “Жолын ачык болзын” – “Желаю тебе светлого пути”. О сакрализации у тюрков концепта Пути свидетельствует наличие в тюркском пантеоне божеств государственного культа: “Өлө ат Жол тенгри” – “Божество Пути на пегом коне” и “кара ат Жол тенгри” – “Божество Пути на вороном коне” (*Жерносенко* 2015: 71).

Как было сказано выше, обряд разрезания пут *тусау кесиу* связан с божеством пути Тенгри, почитаемым древними тюрками; однако на сегодняшний день он лишился своего основного предназначения, трансформировался и сохранил лишь отдельные магические элементы.

Первые слова ребенка, как и его первые шаги, отмечаются как радостное событие. И, наоборот, если в его речи идет задержка, считается необходимым совершение определенных магических обрядов. По поверью, которое бытует среди женщин, если накормить ребенка едой, приготовленной в местах паломничества, он вскоре заговорит (ПМА 4: Бекбаулиева). Существовал и другой способ: остатки пищи, приготовленной на месте паломничества, заливали небольшим количеством воды и давали ребенку это выпить, чтобы он быстрее заговорил. Этот обряд до сих пор проводится в наиболее посещаемых местах паломничества, таких как Шибилый ата (Кейлийский р-н), Эзлер баба (Нукусский р-н), Каракум ийшан (Чимбайский р-н) и Токпак ата (Муйнакский р-н). В Тахтакупырском районе, если ребенок до двух-трех лет полностью не заговорил, ему давали отвесть кусочек языка животного, заколотого в месте паломничества (коровы, овцы, козы) (ПМА 3: Жаббарбергенов). В Муйнакском районе его кормили кусочком языка животного, заколотого священнослужителем (ПМА 6: Досжигитова, Султамуратова, Узакбергенова). Один

из таких способов описан этнографами: “В случае, если ребенок долго не говорил, то раньше с магической целью на верхнее небо (*таңлай*) ребенка плевал человек, владеющий острым языком и имеющий ораторские способности” (*Есбергенов, Атамуратов* 1975: 156). Подобные представления широко распространены и среди туркмен. Например, “если ребенок долго не говорил, из 7 домов брали по кусочку языка животного, которого резали в *курбанлык* и, сварив, давали поесть ребенку. Верили, что после этого ребенок начнет хорошо говорить” (*Сууюнова* 1993: 98).

Существовали и другие приемы для того, чтобы ребенок заговорил: например, ему не давали смотреться в зеркало. Согласно поверью, если он посмотрит в зеркало, его речь задержится на несколько лет (ПМА 1: Юсупов), поэтому до определенного времени ребенка не разрешали этого делать.

Еще одним важным событием в жизни ребенка является обряд инициации *сүннетлеу* или, как его называют в народе, *кестириу* (букв. “обрезание”). Данный обряд свое происхождение берет от арабского *хатна* (ختنة), однако у каракалпаков этот термин не получил распространения (ТСКЯ 1992: 235).

В каракалпакских семьях в настоящее время обрезание проводят в возрасте трех с половиной лет. Еще в середине XX в. его производили в более позднем возрасте — в пять, семь, девять лет (*Есбергенов, Атамуратов* 1975: 162). У среднеазиатских народов делать обрезание принято, когда мальчику исполнилось нечетное количество лет, иначе его “настигнет несчастье” (*Аширов* 2007: 86). По сведениям наших информантов, если *сүннетлеу* произвести в “четном” возрасте, то ребенок в будущем может стать бесплодным (ПМА 5: *Сарсенбаева*).

По поверьям нашего народа, обрезанный кусочек плоти мальчика имеет магическую силу и может исцелять от бесплодия. Женщины, желающие иметь ребенка, должны проглотить высушенный кусочек плоти. Однако это чревато негативными последствиями для ребенка, которому принадлежит эта крайняя плоть: в будущем он сам может стать бесплодным. Поэтому она оберегается так же тщательно, как и пуповина, хранится в завернутом виде в недоступном месте (ПМА 5: *Сарсенбаева*; ПМА 6: *Ўзакбергенова*). В Халкабаде (город в Кегейлийском р-не республики), прежде чем спрятать кусочек плоти ребенка, произносили: “пусть вслед за этим мальчиком рождаются другие дети, у самого же мальчика будет многочисленное потомство” (ПМА 7: *Садикова*). В 1970–1980-е годы некоторые молодые женщины хранили крайнюю плоть в сундуке; были и те, которые закапывали ее под фруктовым деревом (ПМА 7: *Нурылаев*). Женщины верят, производя эти действия, что их ребенок будет так же плодовит, как фруктовое дерево (ПМА 7: *Аллаева, Ётениязова*). Традиция закапывать часть крайней плоти под таким деревом в основном получила распространение среди городских жителей. В сельской же местности ее продолжают хранить в сундуке.

Как видно из изложенного, цикл обрядовых практик, связанных с беременностью женщины, родами и ранним периодом жизни ребенка, отличается своеобразием, богатством этнокультурных, религиозных и магических приемов. В этих обрядах сохранились проявления синкретизированных традиционных верований.

Магические обряды и приемы, связанные с рождением ребенка, периодом *шил-ле*, стрижкой первых волос (обрядом *Айдар шаи*), надеванием первой сорочки на ребенка, первыми шагами, первыми словами, обрядом инициации *сүннетлеу*, нацелены на то, чтобы уберечь его от сглаза и порчи, обеспечить ему здоровье и долголетие. Тот факт, что при совершении этих обрядов соблюдается множество магических приемов и ритуалов, подтверждается сведениями, собранными среди каракалпаков. В отличие от других ритуалов, проводимых в семьях (напр., свадебного и похоронного циклов), и соблюдения соответствующих традиций, действия, связанные с детской обрядностью, совершаются неукоснительно. Как видно из изложенного материала, основные магические ритуалы и обычаи каракалпаков имеют

культурную связь с обрядовыми практиками, соблюдаемыми народами Средней Азии и Казахстана.

Примечания

¹ *Машаба* — блюдо, которое готовят из *маша* и кусочков сала и заправляют кефиром (ТСКЯ 1988: 292).

² Букв. “запах масла”.

³ *Шилле* — период после родов, длящийся 40 дней, когда к новорожденному и матери никто не допускается.

⁴ *Айдар шаш* — пучок волос, оставляемый на макушке мальчика; остальные волосы сбиваются. Этот чуб заплетается для удобства в косичку (ТСКЯ 1982: 40).

Источники и материалы

КРС 1958 — Каракалпакско-русский словарь. М.: Гос. изд-во иностранных и национальных словарей, 1958.

ПМХ — Полевые материалы Ж. Хошниязова. Канлыкольский р-н, 1988 г. // Архив отдела этнографии ККНИИГН ККОАНРУз.

ПМА 1 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Чимбайский р-н, июль—август 2013 г. (информанты: А. Абызбаева, 1950 г.р.; К. Нурныязова, 1934 г.р.; Н. Сапарова, 1954 г.р.; Г. Тажимова, 1932 г.р.; Б. Шымбергенова, 1935 г.р.; Т. Юсупов, 1958 г.р.).

ПМА 2 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Ходжелыйский, Шуманайский, Канлыкольский р-ны, апрель—ноябрь 2014 г. (информанты: У. Акимниязова, 1944 г.р.; А. Алланиязова, 1941 г.р.; Ж. Аллаяров, 1939 г.р.; А. Калибекова, 1947 г.р.; У. Кутлымуратова, 1938 г.р.; К. Муртазаев, 1931 г.р.; У. Тажимуратова, 1939 г.р.; Ж. Хожамуратова, 1950 г.р.; О. Якупов, 1928 г.р.).

ПМА 3 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Чимбайский и Тахтакупрский р-ны, август 2015 г. (информанты: П. Жаббарбергенов, 1950 г.р.; К. Нурныязова, 1934 г.р.; Г. Султамуратова, 1940 г.р.).

ПМА 4 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Нукусский и Караузякский р-ны, октябрь—ноябрь 2016 г. (информанты: У. Бекбаулиева, 1936 г.р.; Х. Бердимуратова, 1937 г.р.; Ж. Кайыпназаров, 1943 г.р.; Ш. Юсупбекова, 1942 г.р.).

ПМА 5 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Амударьинский, Караузякский и Кунградский р-ны, июль 2017 г. (информанты: И. Атаева, 1919 г.р.; А. Сарсенбаева, 1949 г.р.; К. Султанова, 1937 г.р.; С. Турымбетова, 1952 г.р.).

ПМА 6 — Полевые материалы автора. Экспедиция в Муйнакский р-н и г. Нукус, март 2019 г. (информанты: А. Досжигитова, 1952 г.р.; Т. Сейтимбетова, 1957 г.р.; Д. Султамуратова, 1945 г.р.; Б. Ўзакбергенова, 1937 г.р.).

ПМА 7 — Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Нукус и Кегейлиский р-н, февраль 2020 г. (информанты: Г. Аллаева, 1964 г.р.; К. Нурылаев, 1949 г.р.; М. Реймова, 1987 г.р.; М. Садикова, 1978 г.р.; У. Турынтаева, 1958 г.р.; Г. Ётениязова, 1983 г.р.).

ТСКЯ 1982 — Толковый словарь каракалпакского языка: В 4 т. Т. I. Нукус: Каракалпакстан, 1982 (на кар. яз.).

ТСКЯ 1988 — Толковый словарь каракалпакского языка: В 4 т. Т. III. Нукус: Каракалпакстан, 1988 (на кар. яз.).

ТСКЯ 1992 — Толковый словарь каракалпакского языка: В 4 т. Т. IV. Нукус: Каракалпакстан, 1992 (на кар. яз.).

Научная литература

Абашин С.Н. Миндонский цирюльник // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. 4 / Отв. ред. В.И. Бушков. М.: Наука, 2001. С. 198—218.

Абрамзон С.М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе: Кыргызстан, 1990.

- Андреев М. Таджики долины Хуф (верховья Амударьи). Вып. 1. Сталинабад: Изд-во АН Таджикской ССР, 1953.
- Аргынбаев Х. Казак халкындағы семья мен неке. Алматы: Ғылым, 1973.
- Аширов А. Ўзбек халқининг қадимий эътиқод ва маросимлари. Ташкент: Алишер Навоий номидаги Ўзбекистон Миллий кутубхонаси нашриёти, 2007.
- Басилов В.Н. Суннат-той в Ферганском кишлаке // Этнографическое обозрение. 1996. № 3. С. 99–114.
- Баялиева Т.Д. Доисламские верования и их пережитки у киргизов. Фрунзе: Илим, 1972.
- Бегматов Э. Ўзбек исмлари изоҳи. Ташкент: Ўзбекистон миллий энциклопедияси, 2016.
- Давлатова С.Т. Ўзбек миллий қийимлари: анъанавийлик ва замонавийлик. Ташкент: Янги аср авлоди, 2006.
- Есбергенов Х., Атамуратов А. Традиции и их преобразование в городском быту каракалпаков. Нукус: Каракалпакстан, 1975.
- Жерносенко И.А. Константы тенгрианского мировоззрения в культуре Алтая // Тенгрианство и эпическое наследие народов Евразии: истоки и современность / Отв. ред. Л.В. Федорова. София: Бъдник, 2015. С. 70–78.
- Жураев М., Расулова З. Миф, маросим ва эртақ. Ташкент: Mumtoz soʻz, 2014.
- Камалова Р.С. Традиционные верования каракалпаков, связанные с рождением ребенка, в XIX – начале XX в. // Вестник Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан. 1993. № 2. С. 100–104.
- Кармышева Б.Х., Губаева С.С. Обряды, связанные с рождением и воспитанием детей у каратегинских киргизов // Среднеазиатский этнографический сборник. Вып. 5 / Отв. ред. С.Н. Абашин, В.И. Бушков. М.: Наука, 2006. С. 149–164.
- Керейтов Р.Х. Ногайцы. Особенности этнической истории и бытовой культуры. Ставрополь: Сервисшкола, 2009.
- Кисляков Н.А. Семья и брак у таджиков. М.: Изд-во АН СССР, 1959.
- Курбанова З.И. Женское паломничество к святым местам (по материалам Нукусского и Ходжейлийского районов) // Вестник Каракалпакского отделения Академии наук Республики Узбекистан. 2010. № 3. С. 30–37.
- Курбанова З.И. Традиционные верования и представления каракалпаков, связанные с одеждой и украшениями // Вестник антропологии. 2016. № 3 (35). С. 64–73.
- Лобачева Н.П. Из истории верований и обрядов: огонь в свадебном комплексе Хорезмских узбеков (по материалам середины XX в.) // Этнографическое обозрение. 2001. № 6. С. 21–32.
- Морозова А.С. Туркменская одежда второй половины XIX – начала XX в. // Занятия и быт народов Средней Азии / Отв. ред. Н.А. Кисляков. Л.: Наука, 1971. С. 168–223.
- Наливкин В.П., Наливкина М.В. Очерк быта женщины оседлого туземного населения Ферганы. Казань, 1886.
- Насыров Д.С., Толстова Л.С. Каракалпаки // Системы личных имен у народов мира / Отв. ред. М.В. Крюков. М.: Наука, 1986. С. 152–156.
- Петров И.Г. Одежда в родинных обрядах чувашей: историко-этнографические очерки. СПб.: Свое издательство, 2015.
- Рахимов М.Р. Рождение и воспитание ребенка // Таджики Каратегина и Дарваза / Отв. ред. Н.А. Кисляков, А.К. Писарчик. Вып 3. Душанбе: Дониш, 1976. С. 58–95.
- Сайымбетов О.Т. Каракалпак тилиндеги меншикли адам атлары. Нукус: Билим, 2000.
- Снесарев Г.П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М.: Наука, 1969.
- Сураганова З.К. Обмен дарами в казахской традиционной культуре. Астана: КАМ Медиа-принт, 2009.
- Сухарева О.А. Мать и ребенок у таджиков (обряды и представления, связанные с материнством и младенчеством у таджиков города Самарканда и кишлаков Кусохо, Канибадама и Шахристана) // Иран: сборник статей. Т. III. Л., 1929. С. 107–154.
- Суюнова А. Рождение и воспитание детей у туркмен-горожан. Ашхабад: Ылым, 1993.
- Теджеев А. Детские обряды и воспитание детей в семье // Новое и традиционное в быту туркменской сельской семьи / Отв. ред. Г.П. Васильева, А.О. Оразов. Ашхабад: Ылым, 1989. С. 112–148.
- Толеубаев А.Т. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX – начало XX в.). Алма-Ата: Ғылым, 1991.

- Троицкая А.Л. Первые сорок дней ребенка (чилля) среди оседлого населения Ташкента и Чимкентского уезда // В.В. Бартольд. Туркестанские друзья, ученики и почитатели / Отв. ред. А.Э. Шмидт. Ташкент: Общество для изучения Таджикистана и иранских народностей за его пределами, 1927. С. 349–360.
- Троицкая А.Л. Рождение и первые годы жизни ребенка у таджиков Заравшана // Советская этнография. 1935. № 6. С. 109–135.
- Фатыхова Ф.Ф., Галиева Ф.Г. Обряды, связанные с рождением ребенка // Башкиры / Отв. ред. Р.Г. Кузеев, Е.С. Данилко. М.: Наука, 2015. С. 337–355.
- Фиельструп Ф.А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века. М.: Наука, 2002.
- Хамиджанова М.А. Туи хатна – обрезание у таджиков Верхнего Зеравшана // История и этнография народов Средней Азии / Отв. ред. А.К. Писарчик. Душанбе: Дониш, 1981. С. 90–105.
- Чвырь Л.А. Опыт анализа одного современного обряда в свете древневосточных представлений // Средняя Азия, Кавказ и зарубежный Восток в древности / Отв. ред. Б.А. Литвинский. М.: Наука, 1983. С. 124–138.
- Чвырь Л.А. Три “чилля” у таджиков // Этнография Таджикистана / Отв. ред. Б.А. Литвинский. Душанбе: Дониш, 1985. С. 69–77.

Research Article

Turekeyev, K.Z. Karakalpaks' Magical Beliefs Associated with Children's Rituals [Magicheskie predstavleniia karakalpakov, svyazannye s detskoj obriadnost'iu]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 5, pp. 76–94. <https://doi.org/10.31857/S086954150012351-6> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Kuanyszbek Turekeyev | <https://orcid.org/0000-0002-9753-4652> | turkeyev@inbox.ru | Karakalpak Research Institute of the Humanities of Karakalpakstan Branch of the Academy of Sciences of Uzbekistan (179a Amir Temur Str., Nukus, 230100, Republic of Karakalpakstan, Uzbekistan)

Keywords

Karakalpak, traditions, beliefs, magic, taboo, children's rituals, life cycle

Abstract

The article examines Karakalpaks' magical beliefs related to child's birth and first years of life. Drawn both on fieldwork and on comparative literature, it attempts to show the part that magic plays in rituals pertaining to the early period of the life cycle. Strong rootedness in tradition and stability are characteristic of magical beliefs related to birth and first years of child's life. There is in fact a system of beliefs and practices that is meant to safeguard birth and health of the child and protect it from illnesses. The observance of this system is seen as essential for both mother's and child's well-being. The field materials discussed present a range of interesting information about birth, name-giving, period of *shille* (a forty-day period), and various taboos, providing ample data for exploring magical beliefs that are engendered by certain conditions of life and that nonetheless get along with the Islamic tradition. Some have been ingested and adapted by the Islamic tradition and are now perceived as its proper components.

References

- Abashin, S.N. 2001. Mindonskii tsiriul'nik. In *Sredneazjatskii etnograficheskii sbornik* [Central Asian Ethnographic Collection], edited by V.I. Bushkov, 4: 198–218. Moscow: Nauka.
- Abramzon, S.M. 1990. *Kirgizy i ikh etnogeneticheskie i istoriko-kulturnye svyazi* [Kyrgyz and Their Ethnogenetic and Historical-Cultural Ties]. Frunze: Kyrgyzstan.
- Andreev, M. 1953. *Tadzhiki doliny Khuf (verkhov'ia Amudar'i)* [Tajiks of the Khuf Valley (Upper Amu Daria)]. Vol. 1. Stalinabad: Izdatel'stvo AN Tadzhikskoi SSR.

- Arg'ynbaev, Kh. 1973. *Kazak khalkyndag'i sem'ia men neke* [Family and Marriage in the Kazakh People]. Almaty: G'ilim.
- Ashirov, A. 2007. *Uzbek khalkining kadimii e'tikod va marosimlari* [Ancient Beliefs and Ceremonies of the Uzbek People]. Tashkent: Alisher Navoi nomidagi Uzbekiston Millii kutubkhonasi nashrieti.
- Baialieva, T.D. 1972. *Doislamskie verovaniia i ikh perezhitki u kirgizov* [Pre-Islamic Beliefs and Their Remnants among the Kyrgyz]. Frunze: Ilim.
- Basilov, V.N. 1996. Sunnat-toi v Ferganskom kishlake [Sunnat Toy in a Ferghana Village]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 99–114.
- Begmatov, E. 2016. *Uzbek ismlariizohi* [Commentary on Uzbek Names]. Tashkent: Uzbekistonmilliie ntsiklopediiasi.
- Chvyr', L.A. 1983. Opyt analiza odnogo sovremennogo obriada v svete drevnevostochnykh predstavlenii [The Experience of Analyzing One Modern Rite in the Light of Ancient Oriental Ideas]. In *Sredniia Aziia, Kavkaz i zarubezhnyi Vostok v drevnosti* [Central Asia, the Caucasus, and the Foreign East in Ancient Times], edited by B.A. Litvinskii, 124–138. Moscow: Nauka.
- Chvyr', L.A. 1985. Tri "chillia" u tadjikov [Three "Chillia" among Tajiks]. In *Etnografiia Tadjikistana* [Ethnography of Tajikistan], edited by B.A. Litvinskii, 69–77. Dushanbe: Donish.
- Davlatova, S.T. 2006. *Uzbek millii kiimlari: an'anaviilik va zamonaviilik* [Uzbek National Costumes: Tradition and Modernity]. Tashkent: langi asr avlodi.
- Esbergenov, Kh., and A. Atamuratov. 1975. *Traditsii i ikh preobrazovanie v gorodskom bytu karakalpakov* [Traditions and Their Transformation in the Urban Life of the Karakalpaks]. Nukus: Karakalpakstan.
- Fatykhova, F.F., and F.G. Galieva. 2015. Obriady, sviazannye s rozhdeniem rebenka [Rites Associated with the Birth of a Child]. In *Bashkiry* [Bashkirs], edited by R.G. Kuzeev and E.S. Danilko, 337–355. Moscow: Nauka.
- Fiel'strup, F.A. 2002. *Iz obriadovoi zhizni kirgizov nachala XX veka* [From the Ritual Life of the Kirghiz of the Beginning of the 20th Century]. Moscow: Nauka.
- Kamalova, R.S. 1993. Traditsionnye verovaniia karakalpakov, sviazannye s rozhdeniem rebenka v XIX – nachale XX v. [The Traditional Beliefs of the Karakalpaks Associated with the Birth of a Child in the 19th – Beginning 20th Century]. *Vestnik Karakalpakskogo otdeleniia Akademii nauk Respubliki Uzbekistan* 2: 100–104.
- Karmysheva, B.Kh., and S.S. Gubaeva. 2006. Obriady, sviazannye s rozhdeniem i vospitaniem detei u karateginskikh kirgizov [Rites Associated with the Birth and Upbringing of Children in the Karategin Kyrgyz]. In *Sredneaziatskii etnograficheskii sbornik* [Central Asian Ethnographic Collection], edited by S.N. Abashin and V.I. Bushkov, 5: 149–164. Moscow: Nauka.
- Kereitov, R.Kh. 2009. *Nogaisy. Osobennosti etnicheskoi istorii i bytovo kul'tury* [Nogais: Features of Ethnic History and Everyday Culture]. Stavropol: Servisskola.
- Khamidzhanova, M.A. 1981. Tui khatna – obrezanie u tadjikov Verkhnego Zeraвшana [Tui Khatna – Circumcision among Tajiks of Upper Zeraвшan]. In *Istoriia i etnografiia narodov Srednei Azii* [History and Ethnography of the Peoples of Central Asia], edited by A.K. Pisarchik, 90–105. Dushanbe: Donish.
- Kisliakov, N.A. 1959. *Sem'ia i brak u tadjikov* [Family and Marriage among Tajiks]. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Kurbanova, Z.I. 2010. Zhenskoe palomничество k sviatym mestam (po materialam Nukusskogo i Khodzheiliiskogo raionov) [Female Pilgrimage to Sacred Places (On the Materials of Nukus and Khodzheili Districts)]. *Vestnik Karakalpakskogo otdeleniia Akademii nauk Respubliki Uzbekistan* 3: 30–37.
- Kurbanova, Z.I. 2016. Traditsionnye verovaniia i predstavleniia karakalpakov, sviazannye s odezhdou i ukrasheniiami [Traditional Beliefs and Representations of Karakalpaks Related to Clothing and Jewelry]. *Vestnik antropologii* 3 (35): 64–73.
- Lobacheva, N.P. 2001. Iz istorii verovaniia i obriadov: ogon' v svadebnom komplekse Khorezmikh uzbekov (po materialam serediny XX v.) [From the History of Beliefs and Rites: Fire in the Wedding Complex of the Khorezm Uzbeks (Based on Materials from the Middle of the 20th Century)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 21–32.
- Morozova, A.S. 1971. Turkmenskaia odezhda vtoroi poloviny XIX – nachala XX v. [Turkmen Clothes of the Second Half of the 19th – Beginning of the 20th Century]. In *Zaniatia i byt narodov Srednei Azii* [Occupations of the Life of the Peoples of Central Asia], edited by N.A. Kisliakov, 168–223. Leningrad: Nauka.

- Nalivkin, V.P., and M.V. Nalivkina. 1886. *Ocherk byta zhenshchiny osedlogo tuzemnogo naseleniia Fergany* [Essay on the Life of a Woman of the Settled Native Population of Ferghana]. Kazan.
- Nasyrov D.S., Tolstova L.S. 1986. Karakalpaki [Karakalpaks]. In *Sistemy lichnykh imen u narodov mira* [Personal Name Systems among the Peoples of the World], edited by M.V. Kriukov, 152–156. Moscow: Nauka.
- Petrov, I.G. 2015. *Odezhda v rodnnykh obriadakh chuvash: istoriko-etnograficheskie ocherki* [Clothing in the Maternity Rites of the Chuvash: Historical and Ethnographic Essays]. St. Petersburg: Svoe izdatel'stvo.
- Rakhimov, M.R. 1976. Rozhdenie i vospitanie rebenka [Birth and Upbringing of a Child]. In *Tadzhiki Karategina i Darvaza* [Tajiks of Karategin and Darvaz], edited by N.A. Kisliakov and A.K. Pisarchik, 3: 58–95. Dushanbe: Donish.
- Saiymbetov, O.T. 2000. *Karakalpak tilindegi menshikli adam atlari* [Proper Names in Karakalpak Language]. Nukus: Bilim.
- Snesarev, G.P. 1969. *Relikty domusul'manskikh verovanii i obriadov u uzbekov Khorezma* [Relics of Pre-Islamic Beliefs and Rites of the Uzbeks of Khorezm]. Moscow: Nauka.
- Suiunova, A. 1993. Rozhdenie i vospitanie detei u turkmen-gorozhan [Birth and Upbringing among Turkmens-Townspeople]. Ashgabat: Ylym.
- Sukhareva, O.A. 1929. Mat' i rebenok u tadzhikov (obriady i predstavleniia, svyazannye s materinstvom i mladenchestvom u tadzhikov goroda Samarkanda i kishlakov Kusokho, Kanibadama i Shakhristana) [Mother and Child in Tajiks (Ceremonies and Representations Related to Motherhood and Infancy among Tajiks of the Samarkand City and the Villages of Kusoho, Kanibadam and Shakhristan)]. In *Iran* [Iran], III: 107–154. Leningrad.
- Suraganova, Z.K. 2009. *Obmen darami v kazakhskoi traditsionnoi kul'ture* [Exchange of Gifts in Kazakh Traditional Culture]. Astana: KAM Mediaprint.
- Tedzhev, A. 1989. Detskie obriady i vospitanie detei v sem'e [Children's Rites and Upbringing of Children in the Family]. In *Novoe i traditsionnoe v bytu turkmenskoi sel'skoi sem'i* [New and Traditional in the Life of the Turkmen Rural Family], edited by G.P. Vasil'eva and A.O. Orazov, 112–148. Ashgabat: Ylym.
- Toleubaev, A.T. 1991. *Relikty doislamskikh verovanii v semeinoy obriadnosti kazakhov* [Relics of Pre-Islamic Beliefs in the Family Rituals of the Kazakhs (19th – Beginning of 20th Century)]. Alma-Ata: Gylym.
- Troitskaia, A.L. 1927. Pervye sorok dnei rebenka (chillia) sredi osedlogo naseleniia Tashkenta i Chimkentskogo uезда [The First Forty Days of a Child (Chillia) among the Sedentary Population of Tashkent and Chimkent District]. In *V.V. Bartol'du: Turkestanskii druz'ia, ucheniki i pochitateli* [To V.V. Bartold: Turkestan Friends, Students and Admirers], edited by A.E. Shmidt, 349–360. Tashkent: Obshchestvo dlia izucheniia Tadzhikistana i iranskikh narodnostei za ego predelami.
- Troitskaia, A.L. 1935. Rozhdenie i pervye gody zhizni rebenka u tadzhikov Zaravshana [Birth and First Years of a Child's Life in Tajiks of Zarafshan]. *Sovetskaia etnografiia* 6: 109–135.
- Zhernosenko, I.A. 2015. Konstanty tengrianskogo mirovozzreniia v kul'ture Altaia [Constants of Tengrian Worldview in Altai Culture]. In *Tengrianstvo i epicheskoe nasledie narodov Evrazii: istoki i sovremennost'* [Tengrianism and the Epic Heritage of the Peoples of Eurasia: Origins and Modernity], edited by L.V. Fedorova, 70–78. Sofia: B'dnik.
- Zhuraev, M., and Z. Rasulova. 2014. *Mif, marosim va ertak* [Myth, Ritual and Fairy Tale]. Tashkent: Mumtoz so'z.

Ключевые слова: баргуты, баргутские культовые места, *обоо*, сакральное пространство, сомон Гурбан Загал, Богдо-уула, Бархан-уула

Статья посвящена описанию отдельных сакральных объектов (*обоо*), которые нам удалось выявить в ходе этнографической поездки (17–20 августа 2019 г.) в баргутский сомон Гурбан Загал (монг. *Гурбан Загал сум*) Дорнодского аймака в Восточной Монголии. Нам удалось зафиксировать локальную обрядовую традицию поклонения священным горам “Белый камень” (монг. *Цагаан Чулуутай обоо*) и “Вечное процветание” (монг. *Дэлгэр мөнх обоо*). Предварительное знакомство с традиционными религиозными представлениями баргутов Восточной Монголии еще раз подтвердило, что их этническая история и культовая обрядность коррелируют с религиозно-обрядовой системой бурят в контексте монгольской традиционной культуры. Как показывают полевые материалы, в отдельных местах компактного проживания баргутов Восточной Монголии в обрядовой практике не упоминаются духи-хозяева Баргуджин токум — исторической родины баргутов (Баргузинская долина и о-в Ольхон — современные территории Республики Бурятия и Иркутской обл.).

Баргуты — одно из кочевых племен монгольского народа с древней историей. В ранних письменных памятниках эпохи государства Тан можно найти упоминания о баргутах. Материалы свидетельствуют о том, что основу формирования этого этноса составили кочевые племена *ба-йе-гу* и *хорихан*, обитавшие в древности у горы Носа (Хинганский перевал) в бассейне р. Уда (*Тувшиннима* 2008: 102).

Этнические общности, именуемые баргутами, в настоящее время компактно расселены в пределах современного Хулун-Буирского аймака Автономного района Внутренняя Монголия Китайской Народной Республики (далее — АРВМ КНР), расположенного в западной части Северо-Восточного Китая на границе с Россией и Монголией. Всего на территории АРВМ КНР проживают представители более чем 30 национальностей (этнических групп). Некитайцы (неханьцы) составляют примерно 12% населения, среди которого преобладают, безусловно, монгольские группы (из них: монголов — 173 тыс. человек, баргутов — 60 тыс., бурят — 7632 человека).

Баргуты Хулун-Буира делятся на старых (монг. *хуушан барга*) и новых (монг. *шэнэ барга*) баргутов. Численность первых не превышает 20 тыс. человек. В основном они сосредоточены в рамках самостоятельного административно-территориального образования старых баргутов (Хуушан барга хошуу) с центром в г. Баян Хурэ (Баян

Баир Цыремпилович Гомбоев | <https://orcid.org/0000-0003-3484-5311> | barguten@mail.ru | к. и. н., научный сотрудник | ФГБУН Институт монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения Российской академии наук (ИМБТ СО РАН) (ул. Сахьяновой 6, Улан-Удэ, 670047, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Государственное задание Министерства науки и высшего образования Российской Федерации [номер госрегистрации № AAAA-A17-117021310268-2] (проект XII.192.1.4)

Хурээ балгас). Новые баргуты общей численностью 40 тыс. человек проживают в двух *хошунах*: в Восточном хошуне Новой Барги (Шэнэ Баргын Зүүн Хошуу) с центром в г. Амгалан-Булаг и в Западном хошуне Новой Барги (Шэнэ Баргын Баруун Хошуу) с центром в г. Алтан-Эмээл (Там же: 6).

В ходе наших полевых исследований выяснилось, что сами представители этой этнической группы утверждают, что баргуты, проживающие в Восточной Монголии (сомон Гурбан Загал), являются выходцами из Северо-Восточного Китая — территории основного этнического ядра баргутов (Хулунбуирский аймак АРВМ КНР). Часть их, переселившаяся в Монголию в Дорнодский аймак с административным центром в г. Чойбалсан, образовала одноименный сомон Хулунбуир. Сегодня баргуты Монголии компактно проживают на востоке страны в сельских поселениях Гурбан Загал¹ (в 800 км от столицы) и Хулунбуир (в 500 км от столицы).

В работе монгольского исследователя Б. Балдана есть сведения о том, что предки баргутов сомона Гурбан Загал жили между озерами Хулун и Буйр в долине р. Оршун (*Оршун гол*). Именно оттуда в 1916 г. под предводительством Манлай-батора Дамдинсүрэна 340 человек (87 семей) перекочевали в Монголию в сомон Гурбан Загал (Балдан 2016: 36). Характеристика отдельных групп баргутов, их основные миграции в контексте этнической истории монголов и бурят подробно рассмотрены в работах этнографа Б.Р. Зориктуева (Зориктуев 2011, 2013).

Актуальность исследования. Историография. Актуальным представляется изучение баргутского традиционного мира через сакральные объекты. Значительная часть культовых мест находится на северо-востоке АРВМ КНР (в пределах Хулунбуирского аймака), некоторые расположены в восточных областях Монголии (в пределах Дорнодского аймака). Наше исследование отвечает современным этнографическим тенденциям, характеризующимся ростом интереса к локальной обрядовой традиции групп, находящихся вдали от основного этнического ядра, в частности к историческим корням и традиционной культуре баргутов. По словам руководителя баргутской общины Монголии Ж.Л. Гомбо, “все это просто обязывает проводить исследования в любом формате, продолжать встречи с представителями баргутских этнических групп”. Ж.Л. Гомбо утверждает, что на сегодня общая численность баргутов Монголии и Внутренней Монголии КНР приближается к 95 тыс. человек (ПМА 2019б).

В других частях мира статистика по баргутским этническим группам не ведется, есть только отдельные упоминания о них в научной литературе (Тувшиннима 2008: 102; Нанзатов 2016). На территории России в Байкальском регионе проживают потомки баргутов — *хори-буряты* (бур. *хори-бурядууд*), их насчитывается более 100 тыс. человек. *Хори-буряты* (*хоринцы*) являются одним из четырех основных племенных образований бурятского этноса наряду с *булагатами*, *эхиритами* и *хонгодорами*.

Материалы по этнографии баргутов рассматривались многими учеными в целом ряде научных публикаций, особенно плодотворным в этом отношении был период с 1990 по 2018 г. В это время достаточно широко освещались вопросы этнической истории, этнографии разных групп баргутов, их этнокультурного взаимодействия (Нимаев 2000; Зориктуев 2011, 2013; Ванчикова, Миягашева 2017; Тувшинням 1985; Өлзий 1999; Баярдалай 2009); в Улан-Удэ в 2016 г. состоялась научная конференция, посвященная изучению исторического, культурного и духовного наследия баргутов (Базаров 2016); в 2018 г. вышла книга монгольского исследователя Т.Г. Мягмарсамбуу, в которой рассматривались религиозные представления баргутов, подробно описывались культы неба, огня и онгонов-заяач (Мягмарсамбуу 2018). Изучению обрядовой практики, распространенной по большей части в виде культа *обоо* (монг. *овоо*) в культовых местах Монголии и Бурятии, были посвящены публикации многих монгольских и российских ученых (Галданова и др. 1987; Абаева 1992; Цэрэнсодном 1997; Ганболд 2001; Жуковская 2002; Цэрэнханд 2012; Бадамхатан, Цэрэнханд 2012).

Баргузинская долина: этнокультурные взаимовлияния. Особое место в изучении этнической истории баргутов позднего Средневековья (IX–XV вв.), исторических корней их взаимодействия с бурятами и миграции племен *солон-баргутов* и *аба-хорчинов* занимает Баргузинская долина (Республика Бурятия). На ее территории расположен сакральный объект *Тэбтээхэй* на священной горе *Бархан-уула* — согласно мифологическим воззрениям баргутов, местопребывание их легендарного предка Баргу-батара (Гомбоев 2006: 163, 174). В последние годы особая важность Баргузинской долины как исторической прародины баргутов подтверждается активным посещением ее сакральных объектов (*Бархан-уула* и *Гульмакта*) представителями разных групп этого этноса не только из России, но также из Китая и Монголии (ПМА 2015).

В одной из своих работ известный этнограф Т.М. Михайлов, говоря о священных в традиционной культуре бурят местах в Баргузине и Кижинге, связывал их с баргутскими культовыми местами и объектами (*Барагхан*, *Буха-шулуун*, Чесанское *обоо*). К примеру, автор, упоминая Чесанское *обоо*, приводит шаманский гимн-*дурдалга*:

Бажир-тэнгри байратнай,
Барга-монгол утхатнай,
Гужир-тэнгри гүйдэлтнай,
Гуни-монгол шижемтнай.

Местопребывание ваше — Бажир-тэнгри,
Происхождение ваше — Барга-монгол,
Волшебство ваше от Гуни-монголов (Михайлов 1980: 228).

Легендарный Баргу-батор оставил глубокий след в истории и традиционной культуре Баргузина. Его имя запечатлено в топонимике, мифологических воззрениях и фольклорных преданиях края (Гомбоев 2006: 159–160). При этом следует отметить, что в Баргузинской долине сейчас проживают в основном представители эхиритских родов. Из восьми устоявшихся бурятских родоплеменных образований (*Һэнгэлдэр*, *шоно*, *абзай*, *баяндай/эхириты*, *хурамша/булагат*, *эмхэнүүд*/примкнувший род, *галзуты/хори*, *сэгээнүүд*) прямое отношение к баргутам (старым и новым) имеют только *хори* и *сэгээнүүд*. Вместе с тем, судя по родословным и этногенетическим легендам, все бурятские племена и родовые подразделения, в т.ч. некоторые монгольские рода, имеют общего предка — Баргу-Батора (Адъяа 2015). Не будем отдельно останавливаться на вопросах древней истории, этногенеза и этнической истории баргутов и бурят, поскольку эти темы детально рассматривались в работах Д.Д. Нимаева (Нимаев 1993), Б.Р. Зориктуева (Зориктуев 2011) и П.Б. Коновалова (Коновалов 2016). Что касается групп *барга-монголов*, то здесь необходимо упомянуть статью Х. Содномцэрэна (Содномцэрэн 2016: 24).

Многолетние исследования автора настоящей статьи, посвященные сакральным объектам в Бурятии (Гомбоев 2006: 157–187), позволяют говорить о некотором взаимовлиянии баргутов и бурят в мифологических сюжетах и обрядовых действиях, в частности о роли (и отражении) фигуры “первопредка”, легендарного Баргу-батара, в формировании системы сакрализации и в процессе окультуривания сакральных пространств в Баргузинской долине и на трансграничных территориях.

По утверждению известного археолога Е.А. Хамзиной², изучавшей древнюю историю Баргузинской долины, потомками древних баргутов могли быть представители эвенкийских родов, ранее проживавших в нижнем течении р. Баргузин, в верховьях р. Ина (низовские эвенки). От них баргуты унаследовали основные антропологические черты: высокий рост (*үндэр бээтэй*), светлую кожу (*сагаан шарайтай*) и высокий нос (*үндэр хамартай*); именно эвенки — автохтоны восточного берега Байкала.

Историко-археологическое изучение древних культур. Характеристика баргутов Восточной Монголии невозможна без обзора историко-археологического изучения древних культур на данной территории. Так, в 70–80-х годах XX в. экспедиции под руководством известного монгольского археолога Д. Наваана выявили и датировали от 60 до 70 погребений (эпоха бронзы, ранний железный век; 3000–1000 лет до н.э.) (Наваан 1980: 60). По данным Д. Наваана,

в большинстве своем могильники на восточной стороне имеют вертикально поднятый камень. Подобные камни распространены во многих местах Восточной Монголии. Например, в радиусе 100 км от рассматриваемого нами религиозного объекта *Цагаан Чулуутай* – священной горы “Белый камень”, находится большое количество похожих могильников вокруг священной горы Дуулга (*Дуулга обоо*), что недалеко от сомона Жаргалтхаан в Хэнтийском аймаке (Там же: 72–73).

Похожий могильник был обнаружен возле культового места “Белый” (монг. *Цагаан обоо*) вблизи сомона Хулунбуир Дорнодского аймака на северной стороне р. Керулен. По утверждению Д. Наваана, здесь располагался один из пяти городов киданьской империи (монг. *Хэрлэн Барс хот*) (Там же).

Российский археолог П.Б. Коновалов, рассматривая фотографии, сделанные автором настоящей статьи в сомоне Гурбан Загал, подтвердил, что на них изображены плиточные могилы и что надписи соответствуют датировке, данной Д. Навааном³.

По описанию Д.С. Дугарова, памятники-захоронения в Восточной Монголии представляли собой неглубокие четырехугольные ямы, обставленные изнутри большими неотесанными каменными плитами, торчащими над поверхностью земли в виде прямоугольных высоких оградок. При этом крайние камни продольных стенок на головной стороне могилы были выше остальных и иногда достигали 3 м в высоту (Дугаров 1991: 14). Согласно нашим материалам, подобные могильники встречаются в культовом месте “Белый камень” (*Цагаан Чулуутай обоо*) и у священной горы Хонгор (*Хонгор уул*) недалеко от сомона Гурбан Загал (ПМА 2019а).

Г. Сухбаатар в своей работе упоминает о культовых традициях, характерных для Дорнодского аймака Монголии. Так, представители племени *тоба* во времена правления Таньшихуая (II в. н.э.) занимали правую часть этой территории (в настоящее время эти земли простираются от Дорнодского до Кобдоского аймака) (Сухбаатар 1971: 27). Как указано в материалах, “сяньбийцы проводили массовый обряд поклонения Небу в местности Жаоле с участием всех этнических групп, включая *тоба*. Время моления попадало на последний месяц весны” (Там же: 137). В работе другого монгольского исследователя Ч. Далай упомянуты публикации китайских и японских ученых о монгольском и баргутском шаманизме (Далай 1959: 5–6) – по мнению автора, эти отрывочные сведения оказались весьма содержательными⁴.

Сомон Гурбан Загал: современная ситуация. По данным местной администрации, сомон Гурбан Загал был создан в 1931 г., его население на сегодня составляет 1431 человек – 701 мужчина (49%) и 730 женщин (51%). Местные жители говорят, что до 1990-х годов в данном поселении насчитывалось более 2,5 тыс. человек. В конце XX – начале XXI в. многие переехали в аймачные центры; молодежь предпочитает большие города. В сомоне Гурбан Загал проживают представители многих этнических групп Монголии. По словам информантов, здесь есть баргуты (1/4 часть), халха-монголы (больше половины), а также дариганга, хатагины, дурбэты и др. Есть представители и бурятского этноса (одна женщина с ребенком, узнав, что я из Бурятии, перешла на бурятский язык) (ПМА 2019а).

Происхождение названия сельского поселения Гурбан Загал, по словам информанта Дархижавын Туула, с которым солидарны и другие местные жители, связано со “священными лошадьми” Чингисхана. Слово *загал* имеет несколько значений, обычно оно используется при обозначении животных, у которых есть пятна на шее



Рис. 1. Местные жители сомона Гурбан Загал Дорнодского аймака (фото автора, 2019 г.)

и на лопатках, а грива, хвост и хребет более темного цвета: *загал ехэ буга* — “большой с темным хребтом изюбр”; *загалтай морин* — “конь с темными полосами на лопатках” (БРС 1973: 242–243). Таким образом, что это за “священные лошади”, остается загадкой: либо кони Чингисхана были с темными полосами на лопатках и считались божественными, либо он охотился на диких животных подобной масти. У слова *загал* есть еще одно значение, но оно связано с эпическими улигерами (обычный заповедь): например, *загал эрэн гурөөхэнэй инзаган байха сагта* (“когда еще исполинский изюбр был мараленком, говорят”). Об этом значении подробно говорится в работе Д.С. Дугарова. По его мнению, в монгольском и бурятском языках словом *загал* обозначается сложный мифологический образ богатырского крылатого небесного коня. Ученый приводит в пример народную песню хори-бурят о двух скакунах (Дугаров 1991: 66). Эту же песню автор настоящей статьи записал от Нимы Шагдарова⁵, знатока народных песен в Кижингинской долине:

*Зээргэнтэ гэгшын шилэдэ (-доо),
Зэрэлиг буга дуулдана (-ноо),
Зэргэшхэжэ ябахата (-доо),
Шэнгэсэй хоер загал лоо!*

В окрестностях Зээргэнтүя
Слышен рев диких маралов,
Идут друг другу мешая,
Два марала Чингисхана (пер. мой. — Б.Г.) (ПМА 1993).

Таким образом, мы можем предположить, что слово *загал* уходит корнями к ранним периодам истории края. В доказательство этому Д.С. Дугаров приводит высказывание академика Н.Я. Марра о том, что слова, первоначально означавшие оленя, затем стали обозначать коня (Дугаров 1991: 74). Очевидно, что любой предмет или событие, связанное с исторической личностью или традиционным видом деятельности (напр., охотой), воспринимается как объект сакральный, относящийся к эпическому времени.

По нашим наблюдениям, поселение Гурбан Загал довольно разбросанное, особой планировки улиц и домов не просматривается; из социальных объектов здесь функционируют школа, клуб, музей, больница. Среди достопримечательностей можно выделить два небольших памятника: легендарному герою монголов и баргутов Манлай-батору Дамдинсурэну (перед сельским музеем) и женщине с ребенком (на территории больницы). К северо-западу в 1,5–2 км от поселения находится маленькое озеро, рыба там не водится, и люди не купаются. Согласно рассказам местных жителей, вокруг села есть несколько объектов, имеющих особое историко-культурное значение: памятник *Хоцоог* (монг. *Хоцоогийн гэрэлт хөшөө*), скала *Ухэр Чулуутын* (монг. *Ухэр Чулуутын гэр хад*), возвышенность “Большевик” (монг. “*Большевик*” *толгой*), керексур *Хадан хов* (монг. *Хадан ховийн хиригсуур*), культовый комплекс *Баян Эрхитий* (монг. *Баян Эрхитийн сумийн туурь*), гора-пещера *Агуй*, памятник герою Монголии Манлай-батору (монг. *Манлай баатарын хөшөө*), древнее захоронение *Цагаан Чулуутай* (монг. *Цагаан чулуутын эртний булш*), святой источник *Хэрээтий* (монг. *Хэрээтийн рашаан*), колодец Чингисхана (монг. *Чингисийн худаг*), культовая гора *Хонгор* (монг. *Хонгор уул*), священная гора “Небесный конь” (монг. *Загал уул*), святилище Манлай батора (монг. *Манлай баатарын онгон*). Все объекты, в т.ч. сакральные, входят в туристический маршрут сельского поселения (ПМА 2019а). На одном из камней древнего захоронения *Цагаан Чулуутай* для приезжих размещен информационный стенд на гранитной доске, который оформлен администрацией со-мона Гурбан Загал.

Сакральные объекты баргутов Северо-Восточного Китая и Монголии. Согласно фундаментальным исследованиям Б.Р. Зориктуева,

у старых баргутов сохраняется общая генеалогия, которая ведется от мифического антропоморфизированного первопредка Буурал-Дайчина, единый язык, единые обычаи и традиции, общее для всего племени сакральное место для жертвоприношения духам — *Төв Өлзийт обоо*. Все эти факты говорят о том, что баргуты, как будучи в XIII в. около Байкала, так и ко времени переселения в Хулун-Буир были консолидированы в племенную общность (Зориктуев 2013).

Наряду с этим привлекает внимание еще одна немаловажная деталь, отмеченная автором: в традиционных религиозных верованиях современных баргутов сохраняется связь с исторической родиной старых баргутов. Б.Р. Зориктуев пишет:

...старые баргуты, хоть и смутно, но все же помнят свою бывшую родину, которая находилась на восточной стороне Байкала и называлась Баргуджин-Токумом (Баргужин-Төхөм). В старину на *обоо* шаман старых баргутов, обращаясь к божествам, произносил: “Хатан эхэ Баргужин, хаан эсэгэ Байгулжин” (“Царица-мать наша — Баргузин, царь-отец наш — Байкал”). Шаманские призывания начинались словами “Байгал хаан эсэгэ манай, Баргужин хатан эхэ манай” (“Отец наш — царь Байкал, мать наша — царица Баргузин”). Кроме того, у старых баргутов сохранились воспоминания об острове Ольхон, о баргузинской горе Бархан, у них существует обычай ставить конские седла передней стороной на северо-запад по направлению к Байкалу. Смысл обычая таков, что старые баргуты не забывают свою древнюю родину и когда-то должны туда вернуться (Зориктуев 2013).

В качестве дополнения следует привести пример почитания культового места *Төв Өлзийт обоо*, зафиксированного С.Б. Мягашевой в Хулунбуирском аймаке АРВМ КНР. Она пишет: «...в народе это обоо называют “Амбан (Амбаа) обоо”, что в переводе с маньчжурского означает “Большое, Великое обоо”. Төв Өлзийт обоо находится на вершине горы Баягхатын Тариата Уула, расположенной недалеко от р. Хайлар» (Мягашева 2016: 39). Подчеркнем, что баргуты Китая действительно считают своей исторической родиной Баргузинскую долину, они посещают ее и проводят отдельные



Рис. 2. Культовое место “Белый камень” (Цагаан Чулуутай обоо) (фото автора, 2019 г.)

обряды и моления, посвященные духам — хозяевам долины, в частности, у священной горы *Барагхан* (*Бархан-уула*) и на сакральной территории *Гульмакта*⁶.

Известны две формы проведения обрядов жертвоприношения: общественные, организуемые представителями шаманских организаций Баргузинской долины, — в них могут принимать участие все желающие, и семейно-родовые — с приглашением только зарубежных гостей — приезжих баргутских шаманов и представителей их родов (ПМА 2015).

Информация о культовых местах баргутов, которую нам удалось собрать в ходе наших полевых исследований в сомоне Гурбан Загал, предельно скудна, иногда противоречива. При этом надо иметь в виду, что даже те священные места, которые мы выявили, могут быть территориальными сакральными объектами, общими для всего местного населения независимо от этнической принадлежности. По сведениям информантов, культовые места в окрестностях сомона Гурбан Загал (*Цагаан Чулуутай обоо*, *Хонгол уул*, *Дэлгэр мөнх обоо*, *Баян Эрхэтийн обоо*) раньше считались общемонгольскими. Баргуты, живущие на территории сомона, приходят/приезжают поклониться священным объектам не чаще двух раз в год (весной и осенью).

В сопровождении информантов Ч. Батдэлгэра (30 лет, халх, по матери барга), Д. Доржбаатара (51 год, барга), С. Галбадраха (34 года, хатагин халх, по матери барга) и Д. Гомбодоржа (31 год, эрхит халх) нам удалось осмотреть культовые места Гурбан Загала. Обрядовый комплекс включает в себя два природных объекта: “Белый камень” (Рис. 2) и “Гора Хонгор” (Рис. 3), причем последняя состоит из большой (*Ехэ Хонгор уул*) и малой (*Бага Хонгор уул*) гор, у подножия которых расположены плиточные погребения хуннской эпохи (подробнее см.: *Наваан* 1980).

По словам информантов (ПМА 2019а), обряд поклонения этим двум объектам проводят в начале июля в присутствии большинства местных жителей (в т.ч. баргутского происхождения). Почитание культового места, начиная с буддийского молебна (*ном унших*) и заканчивая “пиром” (*обоо найр*), по сути, представляет собой



Рис. 3. Плиточные могилы у подножия священной горы Хонгор (*Хонгор-уул обоо*)
(фото автора, 2019 г.)

ежегодный сельский праздник. Ритуальная пища — это молочные продукты, водка, сладости; в обряде используются травы для благовоний (*аарца*, *хүжэ*). Духам — божествам местности преподносятся особый продукт — бараний крестец (*уусын мяха*). Отметим, что именно бараний крестец является главным обрядовым блюдом во всех локальных культовых местах баргутов, в то время как в обрядовой культуре бурят в качестве ритуальной пищи используются бараньи грудинка, лопатки и ребра (как альтернатива — те же части говяжьей туши, что и бараньей) (*Гомбоев 2006: 186*), а бараний крестец подается на свадьбах и для угощения уважаемых гостей-женщин. По сообщению информантов, на культовом месте *Хонгор уул* обычно к главному ритуальному блюду (крестец) от каждой семьи или каждого взрослого человека добавляется и другая обрядовая пища: молоко, водка и продуктовый набор (*даллага*).

Следует особо отметить, что у бурят при почитании культового места используются две формы поклонения: *хараар* — поклонение с участием шамана или кузнеца, а также *сагаагаар* — с участием буддийского священнослужителя; в Баргузинской долине это относится к таким бурятским священным объектам, как “Бархан-гора” (*Бархан-уула*), “Лесная зона” (*Хадаагшаан*), “Бык-камень” (*Буха-шулуун*) и др. При этом шаманы и буддийские ламы обряды проводят отдельно друг от друга. В тех же случаях, когда местные жители проводят ритуал поклонения в узком семейном кругу, без



Рис. 4. Культовое место *Дэлгэр Мунхэ обоо* (фото автора, 2019 г.)

участия священнослужителей, они сначала выполняют необходимые действия в соответствии с шаманскими традициями, а затем с буддийскими⁷.

Что касается поклонения священной горе *Цагаан Чулуутай* в Восточной Монголии, ритуал проводится в основном с участием буддийского священнослужителя, и хотя в обрядовой практике баргутов Монголии есть и шаманский обряд, однако, по словам жителей сомона Гурбан Загал, проводится он редко.

В ходе нашей поездки было много разных встреч, отступая от основной линии повествования, упомянем здесь лишь об одной из них, которая показалась нам интересной. В Гурбан Загале мы познакомились с Санжи — баргутом из рода галзут (50 лет, водитель). Он, к нашему удивлению, не смог объяснить ни свое родовое происхождение, ни тягу к металлу и кузнечному делу представителей его рода. После того как мы вкратце рассказали ему о бурятских кузнецах из рода галзут, о проведении обрядов почитания предков кузнецов, о культе огня, Санжи, воодушевленный полученной информацией, пообещал разузнать об этом у своих родственников (ПМА 2019а).

“Вечное процветание” (*Дэлгэр мөнх обоо*) — еще одно культовое место баргутов (Рис. 4), но в отличие от первых двух объектов Гурбан Загала информации о нем крайне мало. “Вечное процветание” находится в открытой степи в 40 км от сомона. В поклонении этому культовому месту участвуют и жители соседних поселений и животноводческих хозяйств. Обряды здесь проводятся раз в год в конце июня — начале июля (*зургаан сарын хуушаар — долоон сарын эхиндэ*).

По сообщениям Дамдинжавын Батмунх (67 лет, барга) и Чултын Жамсаран (66 лет, төв халх), кроме трех указанных выше существуют и другие сакральные объекты, которые считаются священными на более обширных территориях. К ним относится культовое место “Обладающее правом наделения богатства” (*Баян Эрхэ-тын/Эрхитийн обоо*)⁸ (БАМРС 2002: 433) — общеаймачный объект поклонения духам — хозяевам местности, ритуал здесь проводится в присутствии руководства района.

По словам местных жителей, по окончании молебна начинается летний культурно-спортивный праздник (*обоо найр*).

Согласно сообщениям информантов, основным сакральным центром баргутов Восточной Монголии считается священная гора *Богдо* (*Богдо-уула*). Она находится в северо-восточной части Китая на территории компактного проживания новых баргутов (*шэнэ барга баруун хошуун*) на южной стороне оз. Далайнор (монг. *Хулун*; кит. *Хулунчи*). Представители всех баргутских этнических образований Восточной Монголии и АРВМ КНР признают культовое место *Богдо-уула* сакральным центром, что коррелирует с материалами о миграции части баргутского населения из Китая в Восточную Монголию (*Балдан* 2016: 36). Баргуты Восточной Монголии периодически совершают паломнические туры примерно на 200 км вглубь территории КНР, сохраняя тем самым традиционную религиозную практику поклонения священной горе *Богдо-уула*.

* * *

Таким образом, в ходе исследования были описаны культовые места баргутов Восточной Монголии *Цагаан Чулуутай*, *Хонгор уул*, *Дэлгэр мөнх обоо* и *Баян Эрхэтын обоо*, находящиеся на территории сомона Гурбан Загал Дорнодского аймака. Все они относятся к разряду территориальных сакральных объектов и почитаются всеми жителями сомона, в т.ч. и представителями баргутской этнической группы. Тем не менее нам удалось выявить особенности локальной обрядовой традиции баргутов Восточной Монголии, в частности, в использовании ритуальных блюд во время почитания культовых мест “Белый камень” (*Цагаан Чулуутай обоо*) и “Вечное процветание” (*Дэлгэр мөнх обоо*).

Время поклонения священным объектам “Белый камень” (*Цагаан Чулуутай обоо*) и “Гора Хонгор” (*Хонгор уул*) — дважды в год, весной и осенью — связано с локальными перекочевками людей с зимника на летник и с летника на зимник. “Вечное процветание” (*Дэлгэр мөнх обоо*), в отличие от первых двух культовых мест, посещается только раз в год. Поклонение *Баян Эрхэтын обоо* приурочивается к ежегодному летнему религиозному и культурно-спортивному празднику (*обоо найр*) для жителей всех близлежащих сельских поселений.

Как уже говорилось, о существовании обрядовой практики старых баргутов Китая, в которой упоминаются духи — хозяева Баргузинской долины и о-ва Ольхон (территория современной Бурятии), писал в своем исследовании Б.Р. Зориктуев. Сегодня, судя по нашим полевым данным, потомки баргутов Хулунбуирского аймака Китая — жители сомона Гурбан Загал в Восточной Монголии, хотя и слышали об этих сакральных объектах, но не обращаются к ним в своей обрядовой практике. Предварительное знакомство с традиционными религиозными представлениями баргутов Восточной Монголии еще раз показывает, что их этническая история и культовая обрядность в целом коррелируют с религиозно-обрядовой системой бурят в контексте единой монгольской традиционной культуры.

На основании проведенных исследований мы можем составить предварительную карту локальных территорий с сакральными центрами, почитаемыми конкретными баргутскими этническими образованиями:

1. Сакральные объекты на оз. Ольхон в акватории оз. Байкал (Иркутская обл.), в Баргузинской долине возле горы Бархан (Бурятия) особо почитаются отдельными группами старых баргутов Китая.

2. Сакральный объект для жертвоприношения духам “Дарующий благоденствие” (*Төв Өлзийт обоо*), находящийся в Хулунбуирском аймаке АРВМ КНР, — особо почитается старыми баргутами, проживающими в Китае.

3. Сакральное место для жертвоприношений духу — хозяину священной горы *Богдо-уула* в северо-восточной части Китая, расположенное на южном берегу оз. Далайнор, особо почитается старыми и новыми баргутами Китая, а также баргутами Восточной Монголии.

Поясняя приведенное выше распределение, отметим, что исследованные нами культовые места сомона Гурбан Загал — это локальные объекты с сакральным центром *Богдо-уула* (Китай). А сакральный центр *Төв Өлзийт обоо*, соответственно, функционирует в прямой взаимосвязи с основными культовыми местами на исторической родине старых баргутов (Баргуджин-Токум) — горой *Бархан-уула* и оз. Ольхон.

Пересечения обрядово-ритуальных систем бурят и баргутов дополняют этноязыковые, этногенетические, антропологические сходства этих народов. На данный момент обрядовая практика в баргутских культовых местах имеет формат буддийского поклонения, тем не менее сохраняются и шаманские ритуалы, что наглядно показал нам приезд в Баргузинскую долину баргутских шаманов в 2015 г. Данная тема нуждается в дальнейших исследованиях и дополнительном сборе материалов.

Примечания

¹ *Сум* — сельская административно-территориальная единица в Монголии. В Бурятии в советское время подобное образование называлось *с(х)омон* и представляло собой центральную усадьбу того или иного коллективного хозяйства.

² Этой информацией ученый-археолог Е.А. Хамзина поделилась в личной беседе с автором статьи в Улан-Удэ в 2009 г.

³ Из личной беседы с российским археологом, д. и. н., профессором Прокопием Батюровичем Коноваловым.

⁴ Имеются в виду следующие источники: книга “Хөлөн буйрын хураангуй түүх” (“Краткая история Хулунбуира”), в которой есть сведения о шаманстве у баргутов, дагуров, солонов; работа японского ученого Намио Эгами, где упоминаются расшифровки названий культовых мест и местностей (1942 г.); работа японского историка Мурада “Юань улсын бөөгийн мөргөл” (“Шаманство в период династии Юань”) (1935 г.); работа Исибаш “Шаманство в Пекине” (о проведении монголами шаманских обрядов); работа Камимаки “Солон үндэстний нийгэм” (“Национальная община Солонов”).

⁵ Мы согласны с мнением знатока бурятского фольклора и исполнителя народных песен Нимы Шагдарова (Кижингинский р-он, Бурятия), который утверждал, что данная песня является очень древней бурятской песней, основанной на реальных событиях, связанных с охотой. Можно предположить, что упоминание исторического персонажа, Чингисхана, — фольклорное напластование более позднего времени.

⁶ Отметим, что теперь это баргутское культовое место, хотя до недавнего времени оно считалось священным местом для представителей бурятского рода *Һэнгэлдэр*.

⁷ Приведем подробный перечень составляющих обрядовой пищи баргузинских бурят: мясо, причем используется либо только баранина (*хоньни мяхан*) — вареная баранина (*болаан мяхан*), баранья лопатка (*дала*) или бараньи ребра (*хабууһан*), либо только говядина (*үхэр мяхан*); молоко (*сагаан эдэнэй дээжэ*); хлеб (*хилэмэ*); чай (*сай*); конфеты и печенье; водка (*архиин дээжэ*). Кроме того, в ритуалах жертвоприношения используются деньги (*зэд мүнгэн*) и ленточки (*сэмэлгэ*).

⁸ Слово *эрхтэй* в монг. яз. означает “обладающий правом”. Название “Баян Эрхэтын обоо” можно перевести как “культовое место, обладающее особым правом наделения богатства”. Есть и второе значение: у монголов существует родовое подразделение *эрхит халх*, поэтому “Баян Эрхэтын обоо” можно перевести как “культовое место богатых эрхитов”.

Источники и материалы

БАМРС 2002 — Большой академический монгольско-русский словарь: В 4 т. Т. 4, Х—Я / Отв. ред. Г.Ц. Пюрбеев. М.: Academia, 2002.

- БРС 1973 — Бурятско-русский словарь / Сост. К.М. Черемисов. М.: Советская энциклопедия, 1973.
- Ванчикова, Миягашева 2017 — Ванчикова Ц.П., Миягашева С.Б. Летопись О. Амаржаргала “О происхождении и историческом развитии барга-бурят” как источник интерпретации этнической истории традиционной культуры барга-бурятской общности // Гуманитарный вектор. 2017. Т. 12. № 4. С. 179–189. <https://doi.org/10.21209/1996-7853-2017-12-4-179-189>
- ПМА 1993 — Полевые материалы автора. Экспедиция в с. Эдэрмэг Кижингинского р-на, Бурятия. Июнь 1993 г. (информант: Шагдаров Нима, 1920 г.р.).
- ПМА 2015 — Полевые материалы автора. Экспедиция в села Улюн (Баргузинский р-он), Курумкан (Курумканский р-он), Бурятия. Июнь 2015 г. (информанты: Хобраков Борис, 1957 г.р.; Дармаев Банзар, 1953 г.р.; Базаров Бадма, 1958 г.р.).
- ПМА 2019а — Полевые материалы автора. Экспедиция в сомон Гурбан Загал, Дорнодский аймак, Восточная Монголия. Август 2019 г. (информанты: Д. Батмунх, 1952 г.р.; Д. Туул, 1949 г.р.; Ч. Жамсаран, 1953 г.р.; А. Түдэбдорж, 1959 г.р.; Л. Сосорбурам, 1948 г.р.; Санжи, 1969 г.р.; Ч. Батдэлгэр, 1989 г.р.; Д. Доржбаатар, 1968 г.р.; С. Галбадрах, 1993 г.р.; Д. Гомбодорж, 1990 г.р.).
- ПМА 2019б — Полевые материалы автора. Экспедиция в г. Улан-Батор, Монголия. Август 2019 г. (информант: Ж.Л. Гомбо, 1949 г.р.).

Научная литература

- Абаева Л.Л. Культ гор и буддизм в Бурятии (эволюция верований и культов селенгинских бурят). М.: Наука, 1992.
- Адъяа Б.Б. Монгол гарвалтны уг язгуурын ойллого. Ч. 5. Улаанбаатар: Арвин судар, 2015.
- Бадамхатан С., Цэрэнханд Г. (Эрхэлсэн) Монгол Улсын угсаатны зүй(монгол, түрэг, хамниган овогт угсаатны зүй) (XIX–XX зууны зааг үе). Т. III. Улаанбаатар: Монсудар, 2012.
- Базаров Б.В. (ред.) Баргуты: история и современность. Иркутск: Оттиск, 2016.
- Балдан Б. Барга угсаатны гарал үүсэл түүхэн тойм // Баргуты: история и современность / Отв. ред. Б.В. Базаров. Иркутск: Оттиск, 2016. С. 31–39.
- Баярдалай. Хуучин баргачуудын бөөгийн шашин шүтлэг. Хөлөнбуйрын барга. Хулунбуйр: Өвөр Монголын соелын хэвлэлийн хороо, 2009.
- Галданова Г.Р., Жуковская Н.Л., Очирова Г.Н. Культ Даян Дерхе в Монголии и Бурятии // Традиционные верования и быт народов Сибири. XIX — начало XX в. / Отв. ред. И.Н. Гемуев, А.М. Сагалаев. Новосибирск: Наука, 1987. С. 52–64.
- Ганболд М. Алтайн урианхайн уламжлалт шүтлэг. Улаанбаатар: Соембо Принтинг, 2001.
- Гомбоев Б.Ц. Культовые места Баргузинской долины. Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ФГОУ ВПО ВСГАКИ, 2006.
- Далай Ч. Монголын бөөгийн мөргөлийн товч түүх. Т. I. Fasc. 5. Улаанбаатар: Шинжлэх Ухаан; Дээд Боловсролын Хүрээлэнгийн Эрдэм Шингэлгээний хэвлэлийн газар, 1959.
- Дугаров Д.С. Исторические корни белого шаманства (на материале обрядового фольклора бурят). М.: Наука, 1991.
- Жуковская Н.Л. Кочевники Монголии. Культура. Традиции. Символика. М.: Восточная литература, 2002.
- Зориктуев Б.Р. Актуальные проблемы этнической истории монголов и бурят. М.: Восточная литература, 2011.
- Зориктуев Б.Р. Загадки истории старых баргутов Китая // Новые исследования Тувы. Электронный журнал. 2013. № 3. С. 95–111. https://www.tuva.asia/journal/issue_19/6482-zoriktuев.html
- Коновалов П.Б. Баргуджин-Токум и этническая генеалогия бурят // Баргуты: история и современность / Отв. ред. Б.В. Базаров. Иркутск: Оттиск, 2016.
- Михайлов Т.М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVIII в.). Новосибирск: Наука, 1980.
- Миягашева С.Б. Обряд почитания обоо у старых баргутов как фактор этнической идентификации // Известия Иркутского государственного университета. 2016. Т. 15. С. 35–47. <http://izvestiageoarh.isu.ru/ru/article/file?id=25>
- Мягмарсамбуу Т.Г. Баргын туух, угсаатны зүй. Т. II. Улаанбаатар: Соембо Принтинг, 2018.
- Наваан Д. Эртний монголын түүхийн дурсгалууд / Ред. дэд эрдэмтэн Д. Дорж. Улаанбаатар: БНМАУ-ын Соёлын яамны хэвлэл, 1980.

- Нанзатов Б.З. К вопросу о ранней этнической истории баргу-бурятской общности // *Oriental Studies*. 2016. No. 1. P. 99–106. <https://doi.org/10.22162/2075-7794-2016-23-1-99-106>
- Нимаев Д.Д. О средневековых хори и баргутах // Этническая история народов Южной Сибири и Центральной Азии / Отв. ред. Б.Р. Зориктуев. Новосибирск: Наука, 1993. С. 144–166.
- Нимаев Д.Д. Буряты: этногенез и этническая история. Улан-Удэ: Издательско-полиграфический комплекс ВСГАКИ, 2000.
- Өлзий Х.Ж. Барга Монголын түүх. Угсаатны зүйн судалгаанд зориулав. Улаанбаатар: Содпресс, 1999.
- Содномцэрэн Х. Барга монголчууд // Баргуты: история и современность / Отв. ред. Б.В. Базаров. Иркутск: Оттиск, 2016. С. 15–25.
- Сухбаатар Г. Сяньби нарын угсаа гарал, соёл, аж ахуй, нийгмийн байгуулал (нэн эртэнээс м.э. IV зуун). Улаанбаатар: Шинжлэх Ухааны Академийн Хэвлэл, 1971.
- Тувшинням Г. Баргачуудын түүхэн ирэлт. Хайлаар: Өвөр Монголын соёлын хэвлэлийн хороо, 1985.
- Тувшиннига Г. История происхождения баргутов. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2008.
- Цэрэнсодном Д. Монголын бурханы шашны уран зохиол (Тэргүүн дэвтэр). Шинжлэх ухааны академийн Хэл зохиолын хүрээлэн. Улаанбаатар: Шинжлэх Ухааны Академийн Хэл зохиолын хүрээлэн, 1997.
- Цэрэнханд Г. Барга. Угсаа – түүхийн тойм // Монгол Улсын угсаатны зүй (Монгол, түрэг, хамниган овогт угсаатны зүй) (XIX–XX зууны зааг үе). Т. III / Эрхэлсэн С. Бадамхатан, Г. Цэрэнханд. Улаанбаатар: Монсудар, 2012. Х. 101–153.

Research Article

Gomboev, B.Ts. Bargut *Oboo* in Eastern Mongolia [Bargutskie *oboo* v Vostochnoi Mongolii]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 5, pp. 95–109. <https://doi.org/10.31857/S086954150012352-7> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Bair Gomboev | <https://orcid.org/0000-0003-3484-5311> | barguten@mail.ru | Institute for Mongolian, Buddhist and Tibetan Studies of the Siberian Branch, Russian Academy of Sciences (6 Sakhyanovoy Str., Ulan-Ude, 670047, Russia)

Keywords

Barguts, bargut cult places, *oboo*, sacral space, somon Gurban Zagal, Bogdo-uula, Barhan-uula

Abstract

The focus of the article is description and identification of individual sacral objects (*oboo*) in Eastern Mongolia, venerated by the residents of the Bargut somon Gurban Zagal (*Gurban Zagal sum*, in Mongolian) of the Dornod Aymak. The research draws on the outcome of fieldwork carried out in Gurban Zagal in August 2019. Among the Bargut cult places and local traditions of worship identified, there are the sacred mountains of Tsagaan-chuluutai, or “White Stone” (*Tsagaan Chuluutai oboo*, in Mongolian), and Delger-munh, or “Eternal Prosperity” (*Delger munh oboo*, in Mongolian). An examination of traditional religious representations of the Barguts of Eastern Mongolia shows once again that the ethnic history and cult rites of the Barguts correlate with the religious-ritual system of the Buryat in the context of Mongolian traditional culture. As the field data demonstrate, in ritual practices in some places of residence of the Barguts of Eastern Mongolia, there is no special mention of “host spirits” of the Barguzin Valley and the Olkhon Islands located in Bargujin-Tokum – the historical homeland of the Barguts.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:
Ministry of Science and Higher Education of the Russian Federation [AAAA-A17-117021310268-2]

References

- Abaeva, L.L. 1992. *Kul't gor i buddizm v Buriatii (evoliutsiia verovaniy i kul'tov selenginskikh buriat)* [The Mountains Cult and Buddhism in Buryatia: The Evolution of Convictions and Cults of the Selenga Buryats]. Moscow: Nauka.
- Adiaa, B.B. 2015. *Mongol garvaltny ug iazguurny oillogo* [Explanations of the Descent of Mongolian People. P. 5]. Ulaanbaatar: Arvin sudar.
- Badamkhata, S., and G. Tserenkhand, eds. 2012. *Mongol Ulsyn ugsaatny zui (mongol, tureg, khamnigan ovogt ugsaatny zui) (XIX–XX zuuny zaag ue). T. III* [Ethnography of Mongolian Peoples (Mongolian, Turkic, Evenkian Ethnos: The 19–20th Centuries). Vol. III]. Ulaanbaatar: Monsudar, 2012.
- Baiardalai. 2009. *Khuuchin bargachuudyn bөөгийн shashin shytleг. Kholөнbuiryn barga* [Shaman Beliefs of Old Barguts: Barguts of the Hulunbuirsky Region]. Khulunbuir: Övөр Mongolyn soelyn khөvleliin khoroo.
- Baldan, B. 2016. Istoricheskii obzor proiskhozhdeniia bargutov [Historical Survey of the Origin of the Barguts]. In *Barguty: istoriia i sovremennost'* [Barguts: History and Modernity], edited by B.V. Bazarov, 31–39. Irkutsk: Ottisk.
- Bazarov, B.V., ed. 2016. *Barguty: istoriia i sovremennost'* [Barguts: History and Modernity]. Irkutsk: Ottisk.
- Dalai, Ch. 1959. *Mongolyn бөөгийн мөргөлийн товч туух. T. I (5)* [Brief History of Mongolian Shamanism. Vol. I (5)]. Ulaanbaatar: Shinzhekh Ukhaan; Deed Bolovsrolын Khureelengiin Erdem Shingelgeenii khөvleliin gazar.
- Dugarov, D.S. 1991. *Istoricheskie korni belogo shamanstva (na materiale obriadovogo fol'klora buriat)* [Historical Roots of White Shamanism (On the Material of Rite Folklore Buryats)]. Moscow: Nauka.
- Galdanova, G.R., N.L. Zhukovskaia, and G.N. Ochirova. 1987. Kul't Daian Derkhe v Mongolii i Buriatii [Cult Dayan Derhe in Mongolia and Buryatia]. In *Traditsionnye verovaniia i byt narodov Sibiri. XIX – nachalo XX v.* [Traditional Beliefs and Life of the Peoples of Siberia: 19th – Early 20th Century], edited by I.N. Gemuev and A.M. Sagalaev, 52–64. Novosibirsk: Nauka.
- Ganbold, M. 2001. *Altain uriankhain ulamzhalt shytleг* [Traditional Beliefs of Altai Uryanhaians]. Ulaanbaatar: Soembo Printing.
- Gomboev, B.Ts. 2006. *Kul'tovye mesta Barguzinskoi doliny* [Kult Places of Barguzinsky Valley]. Ulan-Ude: Izdatel'sko-poligraficheskii kompleks FGOU VPO VSGAKI.
- Konovalov, P.B. 2016. Bargudzhin-Tokum i etnicheskaia genealogiia buriat [Bargujin-Tokum and Ethnic Genealogy Buryats]. In *Barguty: istoriia i sovremennost'* [Barguts: History and Modernity]. Irkutsk: Ottisk.
- Miagmarsambuu, T.G. 2018. *Bargyn tuukh, ugsaatny zui. T. II* [History and Ethnography of Barguts. Vol. 2]. Ulaanbaatar: Soembo Printing.
- Miiagasheva, S.B. 2016. Obriad pochitanii oboo u starykh bargutov kak faktor etnicheskoi identifikatsii [The Rite of Honoring Oboo at Old Barguts as a Factor of Ethnic Identification]. *Izvestiia Irkutskogo gosudarstvennogo universiteta* 15: 35–47. <http://izvestiageoarh.isu.ru/ru/article/file?id=25>
- Mikhailov, T.M. 1980. *Iz istorii buriatskogo shamanizma (s drevneishikh vremen po XVIII v.)* [From the History of Buryat Shamanism (From Ancient Times to the 18th Century)]. Novosibirsk: Nauka.
- Nanzatov, B.Z. 2016. K voprosu o rannei etnicheskoi istorii bargu-buriatskoi obshchnosti [To the Question of the Early Ethnic History of the Bargu-Burat Community]. *Oriental Studies* 1: 99–106. <https://doi.org/10.22162/2075-7794-2016-23-1-99-106>
- Navaan, D. 1980. *Ertnii mongolyn tuukhiin dursгалнууд* [Historical Notes on Ancient Mongols]. Ulaanbaatar: BNMAU-un Soölyn yaamna hevel.
- Nimaev, D.D. 1993. O srednevekovykh khori i bargutakh [On Medieval Hori's and Barguts]. In *Etnicheskaia istoriia narodov Yuzhnoi Sibiri i Tsentral'noi Azii* [Ethnic History of the Peoples of South Siberia and Central Asia], edited by B.R. Zoriktuev, 144–166. Novosibirsk: Nauka.
- Nimaev, D.D. 2000. *Buriaty: etnogenez i etnicheskaia istoriia* [Buryats: Ethnogenesis and Ethnic History]. Ulan-Ude: Izdatel'sko-poligraficheskii kompleks VSGAKI.
- Өлзий, Kh.Zh. 1999. *Barga Mongolyn түүх. Ugsaatny zuin sudalgaand zoriulav* [History of Bargut of Mongolia: It is Devoted to Ethnographic Researches]. Ulaanbaatar: Sodpress.
- Sodnomtseren, Kh. 2016. *Barga mongolchuud* [Barga Mongols]. In *Barguty: istoriia i sovremennost'* [Barguts: History and Modernity], edited by B.V. Bazarov, 15–25. Irkutsk: Ottisk.

- Sukhbaatar, G. 1971. *Sian'bi naryn ugsaa garal, soel, azh akhui, niigmiin baiguulal (nen ertenees m.e. IV zuun)* [Xianbi: Ethnic Origin, Culture and Life, Social Structure (From Ancient Times to the 4th Century)]. Ulaanbaatar: Shinzhlekh Ukhaany Akademiin Khevel.
- Tserenkhand, G. 2012. Barga. Ugsaa – tuukhiin toim [(Barguts: General Overview of History and Ethnography]. In *Mongol Ulsyn ugsaatny zui (Mongol, tureg, khamnigan ovogt ugsaatny zui) (XIX–XX zuuny zaag ue). III bot'* [Ethnography of Mongolian Peoples (Mongolian, Turkic, Evenkian Ethnos. The 19th–20th Centuries. P. III], edited by S. Badamkhatan and G. Tserenkhand, 101–153. Ulaanbaatar: Monsudar.
- Tserensodnom, D. 1997. *Mongolyn burkhany shashny uran zokhiol (Terguun devter)* [Mongolian Buddhism: Writings and Texts. Bk. 1]. Ulaanbaatar: Mongolyn Shinzhlekh ukhaany akademiin hevlel.
- Tuvshinniam, G. 1985. *Bargachuudyn tyykhen irelt* [History of Origin of Bargut]. Khailaar: Øvør Mongolyn soelyn khevleliin khoroo.
- Tuvshinniam, G. 2008. *Istoriia proiskhozhdeniia bargutov* [History of Barguts Origin]. Ulan-Ude: Izdatel'stvo BNTs SO RAN.
- Zhukovskaia, N.L. 2002. *Kochevniki Mongolii. Kul'tura. Traditsii. Simvolika* [Nomads of Mongolia: Culture, Traditions, Symbolics]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Zoriktuev, B.R. 2011. *Aktual'nye problemy etnicheskoi istorii mongolov i buriat* [Topical Problems of Ethnic History of Mongols and Buryats]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Zoriktuev, B.R. 2013. *Zagadki istorii starykh bargutov Kitaia* [Mysteries of the History Old Barguts of China]. *Novye issledovaniia Tuvy* 3: 95–111. https://www.tuva.asia/journal/issue_19/6482-zoriktuev.html

© А.Г. Агабабян, М.Э. Сысоева

МЕЖДУ ШАПСУГАМИ И АБХАЗАМИ: АКТУАЛИЗАЦИЯ ИДЕНТИЧНОСТЕЙ УБЫХСКОЙ ФАМИЛИИ ЧЁРЕН

Ключевые слова: Чёрен, Хаджико, убыхи, потомки убыхов, шапсуги, абхазы, идентичность, ревитализация

В последние годы активисты, причисляющие себя к потомкам убыхов (некогда коренному населению Сочинского Причерноморья) пытаются придать официальный характер своему ревитализационному движению. Активизировав поиски потенциальных претендентов на убыхское этническое наследие, они актуализировали некоторые сюжеты, ставшие хрестоматийными для отечественного кавказоведения. Таковым, в частности, является история семьи Чёрен, внимание на которую впервые в 1930-х годах обратил Л.И. Лавров. Тогда он невольно наделил ее “титолом” единственных убыхов, оставшихся в Причерноморской Шапсугии. Трагические события эпохи сталинизма привели к образованию второй ветви семьи в соседней Абхазии. В статье на основе анализа собранных авторами этнографических и документальных материалов демонстрируется, как представители обеих линиждей жили, продолжают жить и коммуницировать в шапсугском и абхазском окружении, а также какие стратегии сохранения и позиционирования “убыхства” они предпочитают в нынешних условиях.

Несмотря на то что убыхскому вопросу посвящен впечатляющий объем работ, он все еще требует осмысления. Основной вектор исследований до начала XXI в. был направлен на описание убыхского языка, признанного исчезнувшим после смерти последнего носителя Тевфика Эсенча в 1992 г. Однако не меньшего внимания заслуживает проблема идентичности современных потомков убыхов.

Сегодня не теряет популярности идея о том, что если они и сохранились, то по большей части в Турции, куда этническое сообщество массово переселилось по окончании Кавказской войны (1817–1864 гг.). Тем не менее отечественные кавказоведы пишут приблизительно о десятке семей, оставшихся в России. По статистическим сведениям Евгения Дмитриевича Фелицына, на 1883 г. было известно как минимум

Арусак Гришаевна Агабабян | <http://orcid.org/0000-0003-3571-8488> | agababyan.arusayk@yandex.ru | независимый исследователь

Мария Эдуардовна Сысоева | <http://orcid.org/0000-0002-0553-4998> | mariasysoeva.kubsu@gmail.com | преподаватель | Кубанский государственный университет (ул. Ставропольская 149, Краснодар, 350040, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Российский фонд фундаментальных исследований [проект № 18-39-00160]

о 13 таких семьях общей численностью 80 человек, проживавших в трех уездах Кубанской обл. (одна семья в Екатеринодарском, девять в Майкопском и три в Баталпашинском) (*Фелицын* 1885: 87, 94). У Леонида Ивановича Лаврова (1909–1982) находим упоминания о некоем Сулеймане Омировиче Диде, внуке убыха, высланного в татарскую костромскую деревню (*Лавров* 2009: 204). И в первом, и во втором случаях смежное проживание с более многочисленными сообществами способствовало растворению и трансформации убыхской идентичности.

В советские годы, находясь в “приюте закрытых границ” (*Латур* 2019), претенденты на убыхское этническое наследие оказались полностью включенными в адыгское/черкесское окружение, а сохранение памяти об убыхском происхождении было возможным исключительно при устном общении на внутрисемейном уровне. Ныне потомки кавказского народа также стремятся сберечь кажущееся уже легендарным знание о прошлом своих предков и возродить “утраченную” этническую принадлежность, в силу чего порой им приходится вступать в борьбу с устоявшимся мнением о забвении убыхов.

Так, на фоне активизации движения за ревитализацию, основным идеологом которого до недавнего времени выступал Руслан Заудинович Берзеков¹, обостряется интерес к потомкам рода Чёрен (адыг. *Чэрэн*). Фиксация факта существования семей убыхского происхождения (наравне с популярной теперь практикой получения паспорта гражданина Абхазии, привлекательной стороной которой является возможность зафиксировать “убыхскую национальность”) становится своеобразным способом достижения необходимой степени легитимации возрождаемого сообщества. Выступая символом “убыхства”, фамилия Черен сегодня служит доказательством того, что потомки некогда ушедшего народа живы, и, несмотря на то что они ассимилировались, словно узаконивает их право называться убыхами.

История изучения. Историографический обзор, раскрывающий этапы академической легализации “особого” этнического статуса фамилии Черен, по праву можно озаглавить “По стопам Лаврова”. Благодаря его полевым изысканиям было актуализировано знание о череновцах как об оставшихся на побережье очеркешенных убыхских потомках, правда, без детализированной информации. Впервые выявленные сведения размещены в статье “Из поездки в Черноморскую Шапсугию летом 1930 г. (этнографо-исторические заметки)”: “На всю черноморскую Шапсугию существует сейчас лишь одна семья, где отец с братом (Ибрагим и Якуб Закериевичи. — А.А.) являются убыхами. <...> Но и этого единственного убыха (Ибрагима. — А.А.) (по фамилии Ёгеп, житель I Красноалександровского аула) не пришлось видеть, а кроме него никто больше из его семьи не мог дать каких-либо сведений об убыхах и их языке” (*Лавров* 1936: 131). Позже в оформленной по типу экспедиционного дневника “Этнографии Кавказа” уточнялись нюансы этой поездки (*Лавров* 1982: 26). Несостоявшаяся встреча не помешала Лаврову ввести в научный оборот эти куцые упоминания² о “шапсугских” убыхах. Но данной информации оказалось достаточно, чтобы вызвать незатухающий интерес к череновцам у последующих поколений этнографов, лингвистов, краеведов и даже блогеров.

Похоже, с подачи Лаврова в труде кавказоведа Наталии Георгиевны Волковой (1931–1997) “Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа” появилась такая вставка: “Например, фамилия Чёрен (Шёрен), живущая в сел. 1-е Красноалександровское и осознающая себя в наши дни шапсугской, помнит, что ее предки были убыхи” (*Волкова* 1973: 69–70). С 1959 г. исследовательница регулярно принимала участие в централизованных экспедиционных выездах Сектора народов Кавказа Института этнографии АН СССР и добиралась до Шапсугии (Там же: 15). Но у нас есть основания допускать, что об описанном случае Волкова все же узнала от своего компетентного коллеги Лаврова, который, помимо всего прочего, был ответственным редактором указанной книги и консультировал автора при ее написании.

С некоторыми череновцами общался классик советского абхазоведения Шалва Денисович Инал-Ипа (1916–1995). В 1962 г. ему удалось поработать в шапсугских аулах Туапсинского р-на Краснодарского края в составе летней экспедиции сотрудников Абхазского института языка, литературы и истории им. Д.И. Гулиа. Полученные данные этнограф использовал при составлении знакового очерка “Убыхи и их этно-культурные связи с абхазами” (Инал-Ипа 1971). Любопытно, что ни в этом, ни в других напечатанных прижизненно или вышедших в свет после кончины трудах Инал-Ипа ни разу не обмолвился о семействе Черен. Это обстоятельство выглядит весьма странно, если учитывать, что он был прекрасно знаком с публикациями Лаврова и полемизировал с ним по принципиально важным вопросам этнической истории Северо-Западного Кавказа. Лишь во вступительной статье к изданной посмертно в 2015 г. монографии “Убыхи” подготовившая публикацию историк Мирра Константиновна Хотелашвили-Инал-Ипа бегло заметила, что муж лично контактировал с членами этой фамилии. Это произошло в рамках двух его, вероятно, одиночных визитов в Причерноморскую Шапсугию во второй половине 1950-х годов и в 1965 г. (Хотелашвили-Инал-Ипа 2015: 7). После повторного посещения сохранились соответствующие фотокарточки³ и письма, так и не показанные многочисленной аудитории. Такое поведение Инал-Ипы могло быть связано с трагической семейной историей череновцев, развернувшейся в годы коллективизации: придерживаясь профессиональной этики, он, скорее всего, отказался от научных амбиций в пользу безопасности информантов.

Эксперт в области абхазо-адыгской филологии Вячеслав Андреевич Чирикба впервые обратился к убыхской тематике в целом и к случаю Черен в частности еще в начале своей карьеры (ПМА 4: Чирикба). Летом 1983 г. он самостоятельно отправился собирать материал по шапсугским диалектам в аулы Лазаревского р-на г. Сочи. Во время двухдневной поездки (17–18 августа) молодой лингвист оказался непосредственно в а. Первый Красноалександровский, при содействии местного проводника по фамилии Хейшхо узнал о человеке, имеющем убыхское происхождение, и познакомился с Харуном Ибрагимовичем Череном. Следом в пос. Лазаревское Чирикба побеседовал с его родной сестрой Харет Ибрагимовной Касаткиной и одной из ее дочерей. Итогом общения стала фиксация семейного предания о спасении их предка в годы Кавказской войны и о казусе, способствовавшем тому, что он избежал махаджирства (переселения) в Османскую империю. Спустя десятилетия в ходе экспедиций на территории Турции в с. Хаджи-Якуб-кёй (ильче Маньяс, ил Балыкесир) Чирикбе довелось услышать от информантов об убыхах – носителях фамилии Черен, проживающих в соседних населенных пунктах (Там же: Чирикба).

Не обошли стороной потенциальных потомков ушедшего народа и сочинские краеведы. Пионером в деле освещения их истории выступил местный педагог-эрудит и член Союза журналистов СССР Владимир Ермолаевич Наумов (1913–1996). В конце 1980-х годов по частной инициативе он контактировал с череновцами⁴ и посещал Харуна Ибрагимовича. Сделанная энтузиастом серия семейных снимков хранится в фотоальбоме дочери Харуна, Сафет, как память о “приезде сочинского журналиста” (ПМА 2: полевой дневник А.Г. Агабабян). Собранная информация была представлена в 1987 г. на лекции Наумова “Слово об убыхах”, организованной городским обществом “Знание” и приуроченной к 150-летию со дня основания г. Сочи. Согласно афише мероприятия, лектор не пытался сделать акцент на “славной” истории региона, а хотел заострить внимание на ее убыхской составляющей и через локальную череновскую драму рассказать о постигшей убыхов в середине XIX в. трагедии. Экземпляр этого плаката Наумов подарил Харуну, который передал его единокровной сестре из Абхазии. Она теперь демонстрирует афишу как семейную реликвию (Рис. 1).



Рис. 1. Мери Эндрисовна Тхгагушева с афишей лекции В.Е. Наумова “Слово об убыхах” (фото М.Э. Сысоевой)

С членами семейства в условиях постсоветских реалий познакомилась историк-краевед Тамара Васильевна Половинкина. В опубликованных ею в конце 1990-х — начале 2000-х годов монографиях уже мелькали известные лаконичные упоминания о череновцах: “В настоящее время в Сочи живут несколько человек — потомков убыхов, в том числе фамилии Чёрен, помнящих о своих убыхских корнях” (Половинкина 2006: 32; 2001: 204). Но с косвенными данными о них Половинкина сталкивалась ранее. Так, во второй половине 1980-х годов во время выезда в близлежащие шапсугские аулы для формирования экспозиции Лазаревского этнографического музея она обнаружила фотографию 20-х годов XX в., на ней был запечатлен молодой Ибрагим Черен (один из двух братьев, с кем не смог пообщаться Лавров). В 1990-е годы у Половинкиной получилось наладить связь с Харет Ибрагимовной и ее дочерью Галиной и только в 2010 г. — оцифровать часть фотокарточек из их архива, к каждой из которых Харет любезно согласилась предоставить аннотацию. В 2017 г. исследовательница поделилась имеющимися материалами на площадке социальной сети *Facebook* в формате онлайн-альбома “Убых Закерий Черен и его потомки в Сочи (Лазаревский р-н)” (Убых 2017). Вошедшие в него снимки спровоцировали в комментариях диалог между краеведом и представителями разных ветвей фамилии, а также привели к реакции сопереживания со стороны пользователей.

Не проигнорировал череновцев в своем академическом творчестве и майкопский историк и филолог, общественный деятель Республики Адыгея и Причерноморской Шапсугии Даулет Махмудович Нагучев. В 2009 г. он выпустил историко-этнологический очерк “Мой аул Хаджико”, посвященный местам, где прошли его детство и юность, который он кропотливо писал на протяжении шести-семи лет (ПМА 1: Нагучев). Большая часть этого повествования отведена людским судьбам, в том числе непростой судьбе Черен. Практически в каждом разделе книги можно наткнуться на

строчки, где значатся те или иные представители семьи и их конкретный вклад в становление и развитие а. Хаджико (Первый Красноалександровский). Кроме того, в очерке дается схематическая родословная череновцев. Нагучев дружил с Харуном Ибрагимовичем, по-соседски поддерживал общение с Харет Ибрагимовной, был в курсе причастности их предков к убыхскому сообществу и неоднократно слышал о затронувших род жизненных перипетиях (Нагучев 2009: 116, 119, 121, 140).

Новый всплеск научного ажиотажа вокруг череновцев стал наблюдаться в середине 2010-х годов, и он подогревался набирающим значимость проектом возрождения убыхов. В этих условиях изучением истории и правового статуса народа заинтересовался сочинский археолог Андрей Сергеевич Кизилов. Упомянутая нами информация была представлена им в магистерской диссертации, защищенной в 2016 г. на базе Кубанского государственного университета (Кизилов 2016б), и продублирована в последующих статьях (Кизилов 2016а). Занимаясь поисками убыхских по происхождению семей в границах Большого Сочи, археолог целенаправленно дважды (осенью 2015 г. и летом 2016 г.) приезжал в а. Хаджико и навещал “последнюю из Черен” — Сафет Харуновну. Благодаря интервью с женщиной и ее соседями-родственниками, справочным документам и фотографиям он выявил некоторые любопытные моменты, например наличие патронимии, основанной дедом Сафет Ибрагимом Череном после ухода в Абхазию. Кизилов выступил инициатором того, чтобы второй визит к череновцам сопровождался съемками сочинской телевизионной группы. Полученный материал лег в основу ленты “150 лет в пути” (Убыхи 2016). Но и в этой документальной картине не обошлось без упоминания растиражированных стереотипов.

В 2018 г. в рамках проекта “Этнический ренессанс: возрождающиеся народы на Северо-Западном Кавказе” этнологи Арусяк Агабабян и Мария Сысоева осуществили два полевых выезда. Этнографическая экспедиция в аулы Хаджико и Калез Лазаревского р-на г. Сочи (9–14 августа) включала посещение единственной представительницы “шапсугской” линии рода Черен — Сафет Харуновны (ПМА 1: Черен), а непродолжительная поездка в г. Гудауту Гудаутского р-на Абхазии (28–30 сентября) позволила познакомиться со старожилом “абхазской” линии череновцев — Мери Эндрисовной Тхагушевой (ПМА 3: Тхагушева). По замечанию последней, никто из исследователей раньше не обращался к ней для обсуждения семейной истории или для комментариев по поводу ее убыхских “корней”⁵. Собранные нами материалы представляют собой подробные интервью, фотографии, записи генеалогий обоих линиджей, богатую эпиграфическую информацию по итогам осмотра аульского кладбища в Хаджико. Большая часть этих материалов использована впервые для написания данной статьи.

История семьи Черен в Причерноморской Шапсугии. После окончания Кавказской войны горцев Черноморского побережья, оставшихся в Российской империи, стали перевозить в Прикубанскую низменность, оставляя их земли свободными для казаков и других переселенцев (Сивер 1999: 7). В рамках этой государственной политики шапсугские семьи, проживавшие в долине р. Аше, по большей части были высланы, а на их территории в 1869 г. разместился ротный двор и Первый взвод Первой роты Первого Кавказского линейного батальона. Однако уже в начале 1870-х годов выселенные шапсуги постепенно стали возвращаться с низовья Кубани (Там же: 7). Занятые ими аулы (Хаджико, Калез и Лыготх) получили общее название Александровское, которое раньше принадлежало солдатскому селению, располагавшемуся при ротном дворе в Калезе (Нагучев 2009: 58). В дальнейшем, с передислокацией воинской части из урочища Красное в долину р. Аше, появилось новое наименования — Красноалександровское, закрепившееся на долгие годы (Там же: 58).

После прихода советской власти аул был разделен на три части: Красноалександровский Первый (а. Хаджико), Красноалександровский Второй (а. Калез) и Красноалександровский Третий (а. Лыготх), — а в 1924 г. вошел в состав Шапсугского

национального района (далее ШНР). Стоит отметить, что жители аулов Хаджико и Божьи Воды (Тхагапш) бойкотировали преобразования, связанные с созданием нового района. Расценив их действия как антисоветские, сменив и предав суду протестующий состав сельсовета, Шапсугский ревком все же смог ненадолго (до 1945 г.) претворить в жизнь задуманную политику автономизации.

Современное название а. Хаджико (шапс. *Хьаджэжкьо*, адыг. *Хьаджыкьо* — “Хаджа балка/речка” [Коков 2000: 410] или “долина Хаджа” [Меретуков 1990: 216]) получил в 1993 г. на основании Указа “О переименовании ряда населенных пунктов в Краснодарском крае”. Топонимические материалы К.Х. Меретукова говорят об ином первоначальном наименовании аула — *Псынэдаго*, что с адыгейского переводится как “маленький круглый колодец в лесу” (Там же: 217). Хаджико расположен в Лазаревском р-не Краснодарского края (в 10 км от устья р. Аше) и включен в состав Сочинского природного национального парка. Совместно с четырьмя населенными пунктами — Калез, Лыготх, Наджиги и Мамедова шель — входит в Лыготхский сельский округ (до 1992 г. — Красноалександровский сельский совет). Достоверной информации о точном времени основания аула нет, также невыясненными остаются вопросы о том, кто, когда и откуда прибывал сюда на начальном этапе его строительства. Некоторые сведения о первопоселенцах узнаем из очерка Нагучева, среди них автор называет около 30 семей — Сизо, Напсо, Ушхо, Гвашевы, Хейшхо, Чачух.

Мы же подробнее остановимся на истории фамилии Черен. В связи с противоречивостью и отрывочностью имеющихся сведений неизвестны обстоятельства появления в ауле основателя рода — Закерия (1853–1929). Согласно цитируемым Нагучевым фрагментам из газеты “Шапсугия” за 1995 г., обездоленный Закерий случайным образом оказался в семье Хажага Гвашева, который воспитал сироту и построил для него на территории собственного участка дом, в будущем ставший родовым для Черен. Приведенную историю подтверждает и Салих Ахметович Ушхо, несколько ее дополняя: Закерия привели в аул “братья Ибрагим и Тлэпшук Ушхо, а взял его жить к себе в дом Хаджаг Гвашев, поскольку сами братья Ушхо в тот момент еще семей не имели” (Кизилев 2016а: 268). Стоит отметить, что знание о причастности Гвашевых к истории сироты циркулирует и среди представителей нынешнего поколения: “А с каких мест пришел, никто не знает. Никто не знает [растерянно]. Даже кто раньше жил... и те не знают... Сказали, какие-то Гвашевы [акцентирует] маленького ребенка нашли и... воспитали его, вырастили его, а откуда точно, никто не знает” (ПМА 1: Черен).

Иная версия появления рода в Причерноморской Шапсугии отражена в газетной статье Анзора Нибо “В жизни ей досталось сполна”. По словам Харет Ибрагимовны — внучки Закерия, в ауле он оказался совершенно случайно. Самостоятельно преодолев в последние годы Кавказской войны нелегкий путь из района современного Дагомыса в Туапсе, мальчик остановился в Хаджико в доме шапсугов Сизо, где и воспитывался (Нибо 2007). Впоследствии Закерий женился на девушке из этого же рода и прочно обосновался в ауле. Если признать правдивость приведенных воспоминаний, получается, что именно трагические события колонизации Северного Кавказа вынудили маленького Закерия покинуть родные места, территорию Дагомыса, которая являлась экономически важным торговым пунктом (Половинкина 2006: 173). По крайней мере, такое предание при жизни Харет Ибрагимовны фигурировало среди старшего поколения аульчан.

Поскольку приведенные версии представляют собой разрозненную информацию, все еще открытыми остаются вопросы, из какого общества, с кем и в каком возрасте (около девяти–одиннадцати лет. — М.С.) Закерий попал в аул, а также владел ли будущий основатель рода Черен убыхским языком. Нет достоверных сведений и о месте захоронения Закерия. На сельском кладбище некоторые могилы безымянные и находятся в состоянии практически полного разрушения. А сами

родственники с уверенностью не могут сказать, где конкретно покоится их прадед — в Хаджико или даже за его пределами.

Вместе с тем существуют сложности и в определении этимологии фамилии. Чирикба отмечает бытование имени Черен (в транскрипции Çĕren) в Турции в иле Балыкесир, а также на Кавказе — исключительно в Лазаревском р-не г. Сочи (*Чирикба* 2015: 457). Мы можем лишь строить предположения о его созвучии с такими убыхскими фамилиями, как Чырыг (Çĕrgĕ) или Чизма (Çĕzaməw'a), однако ни у лингвистов, ни у череновцев нет достоверного и убедительного объяснения значения слова “Черен”. Кроме того, до сих пор не выяснено, выходцами из какого конкретного убыхского общества (Вардане, Субешх, Псахе или др.) были предки семьи.

Сведения о ее дальнейшей судьбе также достаточно скудны, тем не менее известно, с какими фамилиями череновцы состояли в родственных отношениях (Рис. 2): Закерий был женат на Цауж Сизо, а их сын Ибрагим — на другой шапсуженке, Аширхан Чачух, родной сестре Нак(о) Чачух, состоявшей в браке с Ахметом Ушхо. Черен также породнились с семьями Тлиф, Напсо и Бекух и представителями еще одного рода, претендующего на убыхское происхождение, — Ушхо. Такое расширение брачных сетей и постоянный тесный контакт с адыгами-шапсугами полностью вовлекли череновцев в адыгское/черкесское сообщество.

Советская политика коллективизации и раскулачивания сыграла переломную роль в судьбе Черен. Начиная с 1930-х годов на жителей а. Тхагапш обрушилась волна сталинских репрессий, около 170 человек оказались в лагерях Казахстана, Колымы, Магадана, Иркутска. Тогда же пострадал и соседний а. Хаджико: большинство членов семьи Черен⁶ в 1933 г. были арестованы “как кулаки” и приговорены к высылке на спецпоселение в Карагандинскую область Казахстана (Жертвы 2016).

Оказавшись перед лицом неминуемого террора, некоторые аульчане, в число которых попали “братья Ибрагим и Дамир Хейшхо, Сизо Керий, Шхалахов Ибрагим...”, вынуждены были бежать в горы (*Нагучев* 2009: 116). Угроза нависла и над одним из сыновей Закерия — Ибрагимом (1886/1898–1970). Ему пришлось скрываться от ареста на территории Абхазии в новой семье под именем Эндриса (Бориса) Тхагушева. Так, трагические события повлияли на выделение еще одной родственной линии. В итоге Черен оказались, с одной стороны, в среде шапсугов (а. Хаджико), а с другой — в среде абхазов (с. Калдахвара).

Второго сына Закерия — Якуба (1904–1940-е) — в период репрессий признали кулаком, на этом основании 23 января 1931 г. его лишили избирательного права (Справка 1931), а годом позже и вовсе арестовали. С началом Великой Отечественной войны Якуб Закериевич оказался на фронте, и с этого момента сведения о нем семье больше не поступали. Известно лишь, что он погиб где-то на Украине и в конце 1980-х годов был посмертно реабилитирован в соответствии с Указом Президиума Верховного Совета СССР (Справка 1989). Сегодня имя Якуба Черена вместе с именами убитых односельчан увековечено на памятнике героям ВОВ в родном ауле.

В ноябре 1948 г. в а. Хаджико из девяти членов семьи вернуться удалось только сестре Ибрагима Аширхан с племянниками Харуном (1929–1990) и Харет (1927–2010) (ПМА 1: Черен). В воспоминаниях о депортации Харет Ибрагимовна Черен (в замужестве Касаткина) описывала все пережитые испытания: начавшуюся войну, тяжелый труд во благо фронта, свирепствовавший голод, практически не оставлявший шансов на выживание и, вероятно, ставший причиной смерти старшего брата Даулета (*Нибо* 2007).

Так для семьи “каждый новый день становился очередным испытанием на прочность” (Там же). И лишь в послевоенные годы положение немного улучшилось. Работа в ссылке в тракторной бригаде привила Харуну Ибрагимовичу любовь к технике, и он занял почетное место в шоферском корпусе аула (*Нагучев* 2009: 220). В декабре 1959 г. ему удалось выкупить родовой дом, в котором до этого времени

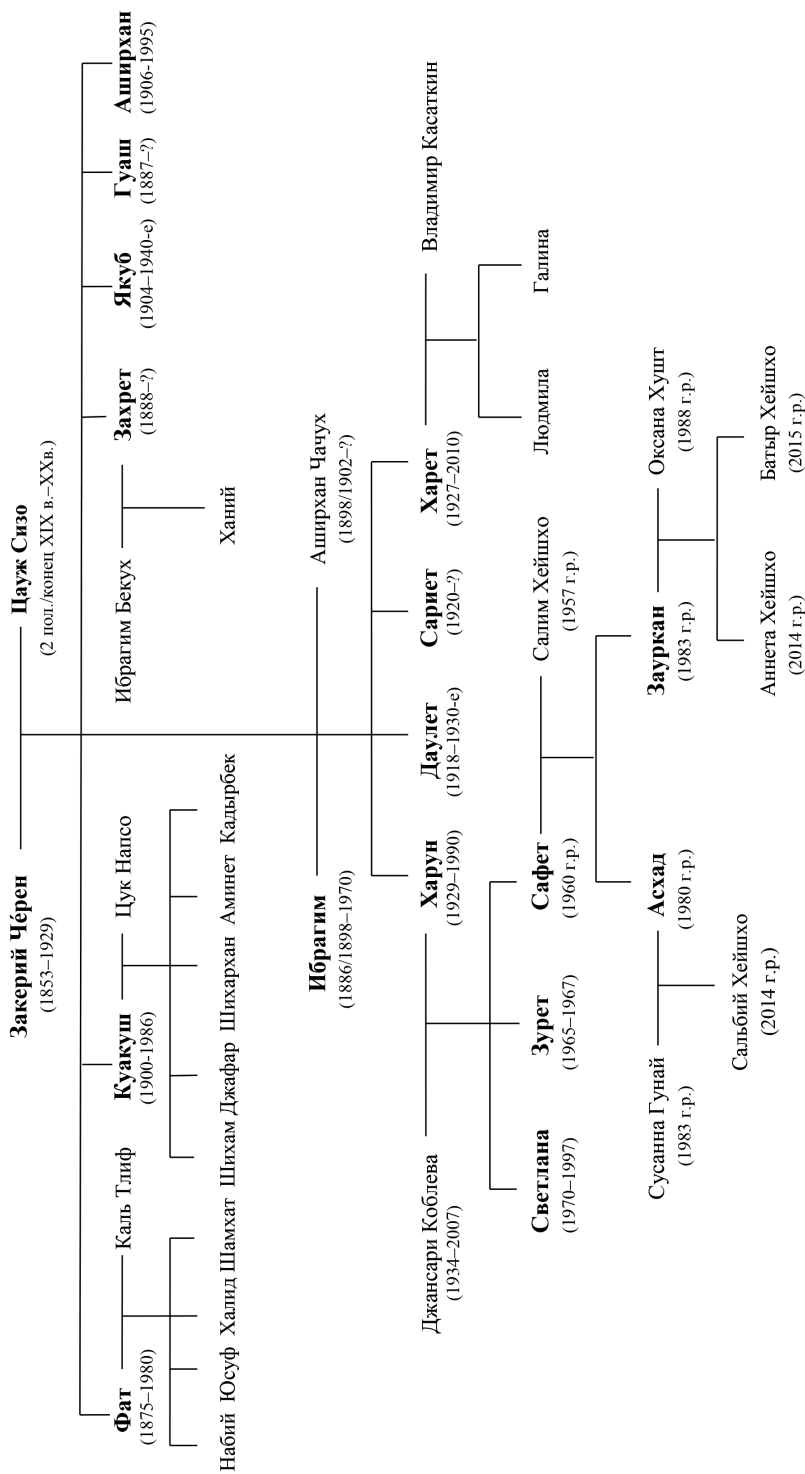


Рис. 2. Генеалогия рода Чёрен в Причерноморской Шапсугии (составлена на основе полевых материалов авторов)

располагалась ветлечебница, принадлежавшая колхозу “Красный Октябрь”. Харет Ибрагимовна воспитывала двоих дочерей (Людмилу и Галину), вела хозяйство, сменила несколько рабочих мест (трудилась в совхозе, продавцом в магазине, швеей в лазаревской больнице). О тяжелом прошлом в доме практически не вспоминали, Харун и Харет мало рассказывали о себе и тщательно скрывали фотографию отца, вероятно, напоминавшую о бедах прошлого. Пережитое раскулачивание стало семейной трагедией, о которой не принято было говорить вслух:

...Отец [Харун Черен]... ничё про себя не рассказывал [сетует]. По слухам, я слышала, вроде бы даже он шофером работал в Райисполкоме... кого-то возил, хотели его даже туда вместо шофера работать, но, то время было такое, загнобили его, нельзя, типа он... этот, высылали их, были кулаками, это все и не стали его тогда... <...> ...клеймо осталось... <...> ...короче говоря, всю жизнь он поэтому молчал, как бы чтобы не было, все молча, молча все переносил себе. <...> И тетя тоже, вот, вот эта, Харета, тоже ничего не рассказывала, как-то, я не знаю [сетует]... (ПМА 1: Черен).

Но знание об убыхском происхождении Черен и память о прадеде Закерии сохранялись как в семье, так и среди односельчан. Братья Халид и Дамир Салиховичи Ушхо в юности еще не знали о своих убыхских “корнях”, они говорят, в ауле бытовало мнение, что Харун Ибрагимович “единственный убых, который остался” (ПМА 1: Х. Ушхо, Д. Ушхо), не принимая в расчет его “абхазских” родственников.

В советские годы находившемуся вдали от дома Ибрагиму удавалось подпольно поддерживать контакты со своей семьей в Хаджико. Среди аульских старожиллов бытует слух, что в 1958 г. он тайно навестил сына: “Вроде приезжал на свадьбу, был, но он прятался, те времена такие были, нельзя было показываться...” (ПМА 1: Черен). Для собственной безопасности беглец останавливался у Саучаса Сауначевича Напсо (1890—1978; дед братьев Ушхо по материнской линии и двоюродный брат зятя Ибрагима — Цука Напсо) (ПМА 1: Х. Ушхо, Д. Ушхо). Эпизодические встречи продолжались и после смягчения политического режима, но одно оставалось неизменным — пережитый страх не позволял открыто контактировать членам семьи Черен—Тхагушевых.

Осознавая неизбежность пресечения рода Черен по мужской линии в Хаджико, Харун Ибрагимович обращался к “абхазским” родственникам с просьбой взять “фамилию нашу и нацию нашу, чтоб наш род не пропал” (ПМА 3: Тхагушева). Поскольку наследниками Ибрагима оставались лишь дочери Сафет, Зурет и Светлана, такой способ сохранения родового имени, ставшего символом “убыхства”, представлялся ему единственно возможным.

После смерти брата Харет Ибрагимовну, несмотря на отсутствие в паспорте фамилии Черен, нарекли “последней из убыхов”. Правда, не все аульчане безоговорочно соглашались с таким статусом женщины. По мнению представителей рода Ушхо, заблуждение о забвении убыхов напрямую связано с неосведомленностью большинства жителей Хаджико об убыхском прошлом своих предков (ПМА 1: Х. Ушхо, Д. Ушхо).

Сегодня статус “последней из Черен/из племени убыхов” переняла правнучка Закерия — Сафет. Сафет Харуновна родилась в пос. Лазаревское, окончила школу в Хаджико, получила среднее политехническое образование в Сочи по специальности товаровед (ПМА 1: Черен). В каком возрасте она узнала о своем убыхском происхождении, сложно сказать, поскольку, как упоминалось выше, старшее поколение старалось открыто не обсуждать с детьми историю семьи. Будучи “адыгейцами” по советскому паспорту, отец с тетей мало что говорили о себе и деде. Вместе с тем знание об этническом наследии Черен сохранялось в семье и бытовало среди аульчан.

О существовании на территории Краснодарского края потомков убыхов был осведомлен и Баграт Васильевич Шинкуба — автор романа “Последний из ушедших”,

повествующего о трагической судьбе этого народа. Шинкуба поддерживал отношения с череновцами. Харет Ибрагимовна побывала у писателя после издания книги и в качестве памятного символа привезла племяннице экземпляр романа с авторской подписью. В настоящий момент семейную реликвию хранит старший сын Сафет Харуновны – Асхад. Сафет настолько прониклась описанной драмой, что даже назвала младшего сына в честь главного героя – Зауркана. Правда, личное знакомство Сафет Харуновны с Шинкубой так и не состоялось: в 1982 г. через тетю она получила приглашение приехать в Абхазию, чтобы продолжить там обучение, но заботы молодой матери заставили ее остаться дома.

Когда из жизни ушло старшее поколение, груз ответственности и статус “последней из Черен” привели Сафет Харуновну к частым размышлениям о возможных способах сохранения памяти об убыхском происхождении семьи. Продолжение имени Черен, ставшего уже олицетворением “убыхства”, представляется ей единственно возможным выходом из сложившейся ситуации, поэтому Сафет Харуновна хотела бы, чтобы сыновья носили двойную фамилию: «Ну, иногда бывают такие, какие-то разговоры, там, вот: “А, ты же из... последняя из этих”. Как обидно, что дети мои не взяли фамилию [с досадой], но я хотела хотя бы, знаешь... <...> Хейшхо-Черен... вот так хотя бы...» (ПМА 1: Черен).

Сафет Харуновна знала о родственной линии Тхагушевых в Абхазии, однако навестить родственников совместно с тетей Аминет Цуковной Напсо ей удалось лишь в конце 1980-х годов. Позже с ответным визитом приезжала Мери Эндрисовна, вот только повод был печальный – уход из жизни ее единокровного брата Харуна Ибрагимовича. Сегодня бытовые проблемы и экономические причины не позволяют женщинам видаться часто. Поддерживать контакт на расстоянии и окончательно не потерять связь представителям двух линий одного рода помогают социальные сети (“Одноклассники”) и телефонные звонки.

Несмотря на циркуляцию знания об убыхском происхождении и поиск возможностей сохранения “убыхства”, потомки Черен вовлечены прежде всего в жизнь и проблемы адыгского/черкесского сообщества и поэтому чувствуют многоступенчатость в своем самоопределении: идентифицируя себя в первую очередь с шапсугами, в повседневной жизни они отводят второстепенное место наследуемой убыхской идентичности. О прошлом они вспоминают в моменты редких встреч с исследователями и журналистами, а память об “особом” происхождении сохраняют лишь внутри семьи.

“Абхазский” линидж Черен. История переселения Ибрагима Черена в Абхазию и его перевоплощения в Эндриса Тхагушева трактуется его дочерью Мери следующим образом (ПМА 3: Тхагушева). Нежданная причина бедствий авторитетного члена аульского сообщества и депортации всей его семьи заключалась в излюбленном деле жизни Ибрагима – коневодстве. Он успел прослыть маститым наездником, а выпестованные им скакуны славились как победители скачек, проводившихся в дни местных свадебных торжеств (Нагучев 2009: 112). В топонимике Хаджико до сих пор имеет хождение наименование *Чэрэнхэм яагъэр*, т.е. “Черенам принадлежавшее”, под которым понимается участок земли в Цамыжапхе (обширная территория на левобережье р. Аше). Здесь до коллективизации располагались нежилые владения семьи, а затем был обустроен колхоз “Красный Октябрь” (Там же: 356). Называвшийся так участок, скорее всего, был отведен под конюшни, где содержались череновские лошади. В начале 1930-х годов камнем преткновения для шествующего по СССР раскулачивания стали нажитые Ибрагимом и его соратниками из близлежащих селений конные хозяйства. Не подчинившись устанавливаемым насильно порядкам и стремясь избежать тотальной конфискации табунов, “кулаки” угнали своих лошадей в горы и стали для советской власти взбунтовавшимися абреками.

Так случай свел в общем побеге якобы приходящихся друг другу родственниками Ибрагима Черена из Хаджико, Савчаха Тлифа из Тхагапша и Эндриса Тхагушева, вероятно, из Калежа. Добравшись до Кошехабльского р-на Адыгеи, преследуемые спрятали лошадей у знакомых и двинулись дальше — в Абхазию или, возможно, в Грузию. По пути, в а. Ходзь, Ибрагим познакомился со своей будущей спутницей, разведенной Рабигат Исмаиловной Тлостнаковой (1899—1987) и пообещал вернуться за ней. При переходе через горные перевалы беглецы вступили в схватку или стали жертвами какого-то вооруженного нападения, и Эндрис был смертельно ранен. Умерший был похоронен товарищами на месте кончины, а Ибрагим заимствовал его документы и скрылся вместе с Савчахом в Бзыбской (Западной) Абхазии под именем Эндриса Эпшеховича Тхагушева. С тех пор в официальных списках репрессированных в 1930—1940-х годах и не реабилитированных впоследствии жителей Хаджико Ибрагим Закириевич Черен числился под пунктом “Без вести пропали” (Список жителей 2009а: 399).

Избегав ареста, в 1933 г. Ибрагим обосновался в Гудаутском р-не: сперва он жил в с. Звандрипш под покровительством местного жителя Камшиша Агрбы, а ближе к 1935 г. окончательно перебрался в с. Калдахвара, куда следом переехала его вторая жена Рабигат. Для спонтанно возникнувшей “абхазской” патронимии череновцев и его основателя с таинственным прошлым село превратилось в родовое: сейчас там проживает четвертое поколение Тхагушевых (ответвление первенца Рамазана); в границах доставшегося семейству участка находятся могилы Ибрагима, Рабигат и их покойных сыновей. Супруги благополучно интегрировались в абхазское окружение, ведь глава разросшейся семьи пользовался уважением как среди односельчан, так и за пределами деревни (к нему обращались в основном по имени-заменителю Борис). По словам Мери Эндрисовны, и здесь отцу пригодились навыки в сельскохозяйственной области: долгие годы он заведовал животноводческой фермой (при этом жена управляла птицефермой), продолжил заниматься конным делом, освоил пчеловодство. В сохранившихся справках из прокуратуры отмечается, что Ибрагим также “...работал в Гудаутском ДЭУ и за добросовестный труд представлялся к наградам” (Ответ прокурора 1989). Вдобавок новый поселенец обладал неформальным статусом лучшего резника скота и варщика мяса для общественных трапез, проходивших в Калдахваре и соседних селах.

Об изложенных выше драматичных событиях младшие дети Ибрагима впервые услышали в день его похорон в июне 1970 г. и дополняли их уточняющими сюжетами при дальнейших частных визитах в Хаджико. Основными проводниками “дефицитных” сведений выступали родственники Черен от брачных союзов по женской линии, т.е. потомки родных сестер Ибрагима — Куакуш Закириевны Напсо и Фат Закириевны Тлиф. Этими инсайдерами являлись внук Куакуш Адам Шихамович Напсо (1950—2013) и Юсуф Калевич Тлиф с сыном Аисом (Аликом). Двое последних, в соответствии с запутанной генеалогией, — сын и внук Фат и Каля Тлифов. Мери Эндрисовна с удивлением констатирует, что в тот период родня из Причерноморской Шапсугии была всегда максимально осведомлена об их семье (ПМА 3: Тхагушева). По догадкам женщины, детали произошедшего с Ибрагимом открывались в его частных беседах с Харуном, когда тот начал приезжать к отцу в Калдахвару. От Харуна информация передавалась Адаму Напсо, который позже оповещал обо всем Мери и ее братьев. История доходила до них настолько сложным путем лишь потому, что отец намеренно замалчивал давние подробности своей жизни.

Но все эти предположения и воспоминания об исторических эпизодах не конкретизируют первоисточник, с помощью которого первая семья бежавшего вышла на его абхазский след. О том, кто стал источником информации, мы узнали в а. Хаджико от представителей фамилии Ушко. По их словам, во время войны при подвернувшейся возможности исчезнувший аульчанин деликатно сообщил о своем местоположении Саучасу Напсо:

[Второй информант:] А ты, а ты еще не рассказал, каким образом объявился Харун [обращается к первому информанту], не знали же, что он в Абхазии [акцентирует]. <...> Вот дед, это самый, во время войны он шел в колонне военных, потом он увидел этого Ха[руна], этого... [вспоминает]

[Первый информант:] Ибрагима...

<...>

[Второй информант:] ...он задержался, как будто бы застегивает там это самое... <...> ...зашнуровывает свои эти самые... <...> ...чеботы солдатские, и... и поздоровался с ним. И так он передал очень тихо... <...> ...вот, с тех пор узнали, что он там живет, но только знали его семья, больше никто не знал [подчеркивает]. Дед, что будет рассказывать, по всему аулу трепать, что ли?! [эмоционально] (ПМА 1: Х. Ушхо, Д. Ушхо).

Так или иначе, временно утраченные контакты были восстановлены в одностороннем порядке, когда освобожденные в 1948 г. от бремени несправедливых обвинений череновцы покинули карагандинское спецпоселение. Получив от Саучаса Напсо ценные факты, выжившие сын и дочь немедленно приступили к розыскам отца. Мери Эндрисовна отчетливо помнит, как в детстве ее настораживали приезды в село тогда еще незнакомых ей единокровных брата и сестры. Начиная с 1950-х годов Тхагушевых неоднократно навещал Харун; в 1962–1963 гг. у них гостила Харет, которая пробовала общаться с родственниками и потом, будучи проездом в Абхазии в 70-х годах XX в., т.е. уже после кончины Ибрагима (ПМА 3: Дбар, Тхагушева). На церемонии прощания с ним в 1970 г. были делегированы только тлифовцы, хотя старшее поколение жителей Хаджико активно поминало усопшего.

Смерть главы двух семейств стала в определенном смысле переломным этапом в развитии взаимоотношений между членами линиджей: в 1980-е годы коммуникация между ними поменяла исходное направление и заметно участилась, приобретая относительно стабильный характер вплоть до распада СССР. Мери Эндрисовна за давностью лет затрудняется назвать точные годы и количество выездов в шапсугский аул, включая обстоятельства первого посещения. Информантка отмечает, что бывала в Хаджико не один раз до смерти Харуна, ей оказывали теплый прием в семьях Аиса Тлифа “в другой деревне, рядом с Хаджико” (подразумевается Тхагапш) и Адама Напсо в Сочи или пос. Лазаревское. Заключительные встречи ассоциируются у нее с поездками в 1990 г. в сопровождении брата Рамазана на похороны и поминки Харуна (она вовремя не узнала о смерти сестры Харет в 2010 г., поэтому не проводила ее в последний путь). Из близкородственного круга Мери Эндрисовна выделяется тогда с племянниками Сафет и болеющей Светланой и застала “постельную” тетю Аширхан. После замужества в 1966 г. информантка проживает в г. Гудаута, но о визите туда Сафет Черен и Аминет Напсо в конце 1980-х годов припоминает смутно. Обострение грузино-абхазского противостояния, открытый военный конфликт 1992–1993 гг. и затяжная экономическая блокада самопровозглашенной республики, снятая лишь в 2008 г., косвенно сыграли роль в ослаблении налаженных связей.

От второго брака с Рабигат Тлюстнаковой у Ибрагима Черена/Эндриса Тхагушева родилось трое детей: Рамазан (“Рома”) Эндрисович Тхагушев, Александр (“Шурик”) Борисович Тхагуш⁷ и Мери Эндрисовна Тхагушева (Рис. 3). Брачные стратегии, выстроенные преимущественно через союзы с абхазами-бзыбчанами, привели к значительному разрастанию фамилии (особенно по мужской линии) и трансформировали ее в полноценную самостоятельную патронимию, представители которой поселились в Гагре, Гудауте, Сухуме и вне Абхазии (в России, Испании). Внукам переселенца не чуждо осмысление причастности их предков к “исчезнувшей” этноязыковой традиции: они выражают желание побывать на родине деда, где живут “последние легитимные” череновцы, и стараются найти достоверные научные материалы в Интернете, раскрывающие подробности семейной истории. В противовес избранной внуками тактике, виновник сложившейся ситуации, Ибрагим, предпочитал

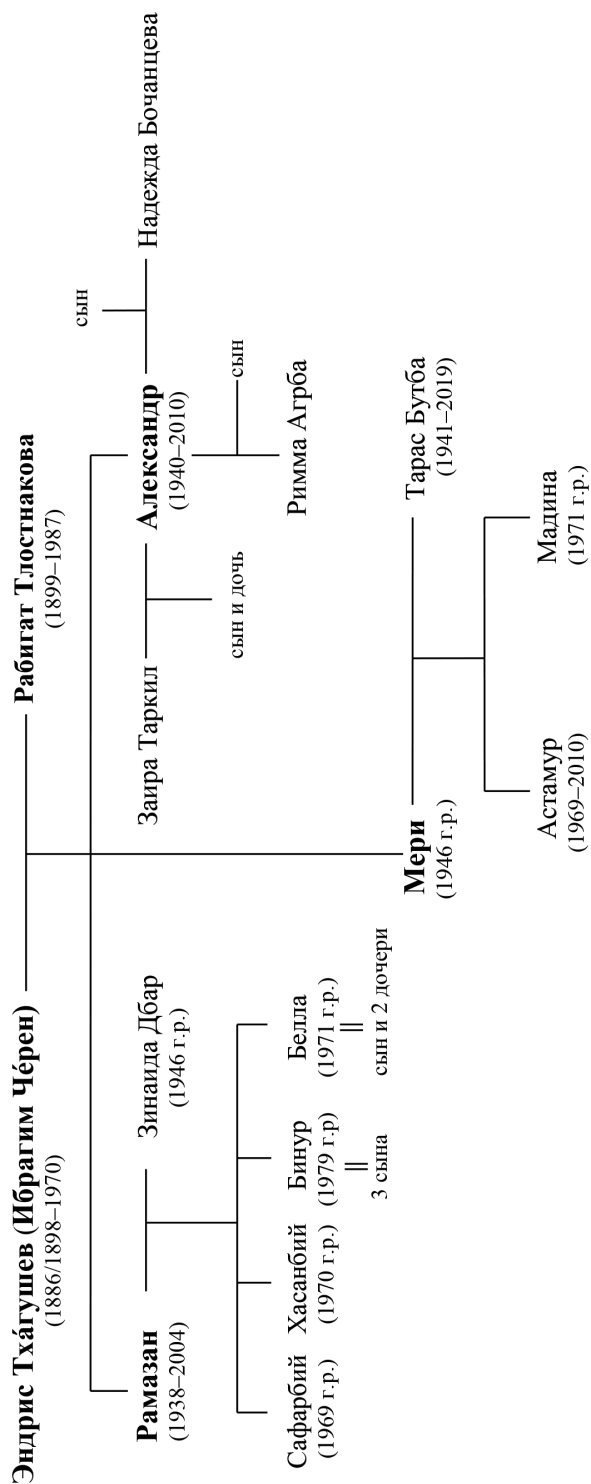


Рис. 3. Генеалогия "абхазского" линиджа Чёрен
(составлена на основе полевых материалов авторов)

вовсе не афишировать свое убыхское происхождение. Однако, столкнувшись однажды с болезненной сменой идентичности (из убыхов в черкесы), он наотрез отверг заманчивое предложение переписать фамилию Тхагушев на созвучную бзыбскую фамилию Хагуш (абх. *Хагдышь/Хагдышы*) и окончательно стать абхазом по национальности:

...Отцу предлагали, вот, Тха-гу-шев, “хагуш” корень... <...> На Бзыби (село в Гагрском р-не. — *Прим. А.А.*) они, хагушевы в основном, там они обитают, территория их. Они ему предлагали. Давай, говорит, убери “т”, убери “-ев”, сделай Хагуш... <...> Но он сказал... и фами[лию]... и нацию, говорит. <...> И нацию, говорит, поменяй, говорит, не “черкес”, а “абхаз”, говорит, сделай. Ты знаешь, говорит, я родился, говорит, кем, и я уже один раз, говорит, менял, говорит, и больше менять не собираюсь. Вот, я как “черкес”. Так я и умру уже, говорит, все. Не буду я менять. И он отказался (ПМА 3: Тхагушева).

Дети Ибрагима как бы предчувствовали усиливающийся кризис присвоенной им “особой” этничности и предпринимали робкие действия по реанимированию своих исконных “фамилии и нации”. Иными словами, локальное “спасение убыхства” в долгосрочной перспективе ассоциировалось у них исключительно с патрилинейной консолидацией, где воображаемую эстафету от Харуна должны были перенять его братья по отцу — Рамазан и Александр:

...Харун очень просил моего... моих братьев, значит, Рому бедного и Шурика. Они оба умерли. Чтобы его де[ти]... чтобы дети, уже после 91-го года... когда, вот, они... это самое... значит, если при[дут]... будут такие времена, говорит [акцентирует], что вы можете восстановить свою фамилию, я тебя очень прошу, говорит, у меня, говорит, дочка, говорит... а у тебя, говорит, сынов[ья] [акцентирует]. Вот твои сыновья, говорит, пусть возьмут фамилию нашу, говорит, и нацию нашу... <...> ...чтоб наш род, говорит, не пропал. Шоб наш род [акцентирует]. Но Рома как-то тоже, вот, отнесся к этому, немного тоже, вот, он [с досадой в голосе]. Это, говорит, надо и дипломы менять, и это ме[нять]... (Там же: Тхагушева).

Если акциональные попытки сохранить родовое имя пока так и не увенчались ощутимым успехом из-за явной пассивности Тхагушевых (еще никто из них документально не обратился в Черенов), то в вербальном самоопределении некоторых представителей этой семьи четко проявляется их отношение к своему этническому наследию. Например, Мери Эндрисовна склонна “верно” расставлять репрезентационные акценты, поясняя, что она “по происхождению — убыхка, по национальности — черкешенка” (Там же: Тхагушева). Стремление преодолеть последствия утраты семейной принадлежности как нельзя лучше наблюдается в социальных сетях, где дочь Ибрагима и его внуки не ограничены в выборе “правильного” никнейма (*Агабабян, Сысоева* 2019: 85–86).

Приобщение к осознанию убыхского происхождения предков для “абхазского” ответвления череновцев шло наравне с поэтапным узнаванием трагической истории их семьи. По мере обогащения нарративами они начали уверенно отождествлять себя с общей катастрофой, перенесенной горцами во время и после Кавказской войны. Сопоставление сюжетов породило у потомков устойчивое ощущение, что в советских реалиях точечные гонения на оставшихся “непоколебимыми” убыхов продолжились и как раз от них пострадали их родственники. Этими доводами и элементарным страхом за жизнь Мери Эндрисовна объясняет поступок отца, поменявшего свои паспортные данные во избежание неприятностей (ПМА 3: Тхагушева).

Как бы парадоксально это ни звучало, но судьба Черен весьма метафорично напоминает о специфике убыхского присутствия в кавказском регионе накануне махаджирства. “Метания” потомков фамилии между шапсугами и абхазами отсылают

к истории формирования этнических и культурных границ для населения Убыхии: ее западным пределом была Черноморская Шапсугия, а восточный через посредничество садзского/джикетского мира протягивался до р. Бзыби, т.е. охватывал Гагрский и Гудаутский участки Абхазии. Эти соседства были отнюдь не равнозначными, поскольку граница с абхазами являлась куда более размытой, чем с адыгами-шапсугами (см.: Кузнецов 2016). Случай череновцев дает приблизительное — в силу своей локальности — представление о том, что могло произойти с убыхами в периферийных зонах, если бы они поголовно не ушли в Османскую империю, — “рассеивание” среди доминирующего неубыхского окружения, по крайней мере, за счет завершившегося языкового сдвига.

К слову, в работах исследователей периода Кавказской войны уже четко говорится о как минимум билингвальности убыхов того времени (об их знании адыгских/черкесских и абхазских диалектов) и выражаются опасения, что к началу XX в. убыхский язык выйдет из употребления (Услар 1887: 82). Как отмечалось выше, ничего не известно о том, владел ли Закерий Черен уникальным языком, но не стоит исключать и того факта, что в детстве шапсугско-убыхское двуязычие было для него абсолютно привычным явлением. Судя по описанным обстоятельствам, “остаточный” убыхский мог быстро исчезнуть после его прихода в а. Хаджико. Что касается разделившихся на независимые линиджи потомков Закерия, то, как мы видим, они стали полноценными носителями шапсугского и бзыбского диалектов двух родственных языков.

Также семейный “раскол” вовлек обе патронимии в спектр этнокультурных проблем, которые возникли на закате советской эпохи при появлении молодого национализма, характерного для тех сообществ, где череновцы обрели убежище. Соучаствуя в решении этих проблем, они смогли по умолчанию стать “своими”. Вливание семьи в среду причерноморских шапсугов началось довольно рано, и дети Закерия уже чувствовали себя полноправными местными жителями и даже лидерами, к мнению которых прислушивались. Самоощущение членов фамилии ярко проявилось, например, во время инцидента с вхождением аулов Хаджико и Тхагапш в состав образованного в 1924 г. ШНР. Аульчане, симпатизировавшие административной независимости, под оказанным сверху давлением были вынуждены подчиниться, о чем на очередном съезде Советов ШНР заявили их делегаты, в том числе Ибрагим Черен (Доклад Окрисполкома 1924; Нагучев 2009: 94–96). Спустя 60 лет на глазах его реабилитированных детей, а затем внуков и правнуков, осевших снова в Хаджико, разворачивались перипетии ожесточенной борьбы шапсугской интеллигенции за сохранение своей этнической самобытности (см.: Сивер 1999; Кузнецов 2006). В 2000 г. шапсугов наделили статусом коренного малочисленного народа РФ, и факт очеркешивания “старых” Черен был закреплен автоматически на законодательном уровне.

Схожий процесс интеграции коснулся и “новых” череновцев, не испытывающих дискомфорта от включения в абхазское сообщество. Напротив, чувствуя культурную и историческую близость с последним, представители этого линиджа выбрали активную позицию, которая высоко котируется в обществе. До выхода на пенсию Мери Эндрисовна многие годы успешно сочетала работу педагога английского языка и директора гудаутской школы с политической деятельностью (она дважды депутат Районного собрания, трижды член Общественного собрания, состояла в Ассоциации женщин Абхазии). Напрямую затронула семью информантки кровопролитная грузино-абхазская война: в результате полученных травм инвалидами стали ее сын (впоследствии скончался) и племянники. Имея возможность участвовать в 2004–2005 гг. в международных проектах по примирению конфликтующих сторон и специализированных стажировках в Великобритании и США, она публично отстаивала интересы непризнанной республики в диалоге с коллегами из Грузии

(ПМА 3: Тхагушева). Примечательно, что акт грузинской “агрессии” в 1990-х годах по отношению к абхамам для Мери Эндрисовны в некотором роде синонимичен действиям колониального царского аппарата по отношению к горцам и конкретно к защищавшим свои земли убыхам.

Таким образом, оказавшись в буквальном смысле между шапсугами и абхазами, будучи вовлеченными в разные культурные миры, представители обеих линижей едины в своей неготовности навсегда отказаться от декларируемого убыхского прошлого предков. Частые рефлексии о возможном забвении рода заставляют членов семьи сохранять семейные реликвии, указывающие на правомерность причисления к убыхскому сообществу, среди которых наиболее значимой и символичной представляется само родовое имя. В связи с пресечением мужской линии в а. Хаджико единственно возможными способами сбережения фамилии Черен они считают ее фиксацию в официальных документах (как в случае с Сафет Харуновной, сохранившей отцовскую фамилию) и ее демонстрацию в качестве виртуального имени/никнейма в социальных сетях (как в случае с Мери Эндрисовной).

Примечания

¹ Руслан Заудинович Берзеков (1970 г.р., Нальчик) — основатель Некоммерческого фонда «Родовое объединение “Убых-Берзек”», инициатор последнего по времени проекта возрождения убыхов. Активист несколько раз обращался в Государственную Думу (Комитет по делам национальностей) и Совет Федерации по вопросу включения убыхов в Единый перечень коренных малочисленных народов РФ, однако все его попытки пока остаются безуспешными (ПМА 4: Берзеков).

² Третье лаконичное упоминание “одного потомка убыхов в 1-м Красноалександровском селении” находим в посмертно изданной монографии “Убыхи” (Лавров 2009: 204).

³ Одно из этих раритетных фото было размещено во ввводной статье Хотелашвили-Инал-Ипа со следующей подписью: “Ш.Д. Инал-Ипа в Шапсугии. Слева сидит Харет Ибрагимовна Черен” (*Хотелашвили-Инал-Ипа* 2015: 12). В ходе полевой работы авторами установлено, что данная подпись содержит некорректную информацию, поскольку современные потомки череновцев и их ближайшие соседи не опознают на фотографии заявленную родственницу (которая на тот момент была моложе, чем запечатленные на снимке женщины) или каких-либо других представителей фамилии (ПМА 1).

⁴ Судьба семьи Черен в 2000-х годах занимала главного редактора газеты “Шапсугия” Анзора Нибо, отразившего этот профессиональный интерес в заметках на новостных интернет-порталах (*Нибо* 2007; 2010).

⁵ С информанткой связывался лишь Наумов с просьбой прислать ему несколько фотографий из своего архива. Но ни у нее, ни у ее родных братьев тогда не получилось передать журналисту редкие снимки (ПМА 3: Тхагушева).

⁶ В Казахстан были сосланы девять членов семьи Черен. Среди них оказались: Аширхан Чупачевна, Даулет Ибрагимович, Сариев Ибрагимовна, Харет Ибрагимовна, Харун Ибрагимович, Аширхан Закериевна, Гуаш Закериевна, Захрет Закериевна и ее дочь Ханый Бекух (Список жителей 2009б: 402).

⁷ Изначально, при рождении, Александр получил имя Хамзет, но по собственному желанию изменил его и упростил написание отчества и фамильного имени. Носителями аналогичной формы фамилии являются его потомки от третьего брака (ПМА 3: Тхагушева).

Источники и материалы

Доклад Окрисполкома 1924 — Доклад Окрисполкома. 1924 г. // Бюллетень. Центр содействия развитию и правам расовых, этнических и лингвистических меньшинств. 1999. № 1. С. 28–31.

Жертвы 2016 — Жертвы политического террора в СССР // Мемориал. 13.12.2016. <http://lists.memo.ru/index24.htm>

- Нибо 2007 — Нибо А. В жизни ей досталось сполна // Новости Сочи. 27.06.2007. <http://www.sochi-news.ru/node/3279>
- Нибо 2010 — Нибо А. Последняя из убыхов // Кавказ Online. 20.06.2010. <http://kavkasia.net/Russia/2010/1277071635.php>
- Ответ прокурора 1989 — Ответ прокурора Абхазской ССР, старшего советника юстиции А.К. Квицинии помощнику прокурора Краснодарского края по надзору за следствием в органах Госбезопасности А.Д. Кановке, 1989 г. Из личного архива С.Х. Черен.
- ПМА 1 — Полевые материалы экспедиции авторов в а. Хаджико Лазаревского р-на г. Сочи, Краснодарский край, август 2018 г. (информанты: Д.М. Нагучев, 1935 г.р.; Х.С. Ушко, 1948 г.р.; Д.С. Ушко, 1949 г.р.; С.Х. Черен, 1960 г.р.).
- ПМА 2 — Полевые материалы экспедиции авторов в а. Хаджико Лазаревского р-на г. Сочи, Краснодарский край, август 2018 г. Полевой дневник А.Г. Агабабян.
- ПМА 3 — Полевые материалы экспедиции авторов в г. Гудаута Гудаутского р-на, Абхазия, октябрь 2018 г. (информанты: З.М. Дбар, 1946 г.р.; М.Э. Тхагушева, 1946 г.р.).
- ПМА 4 — Полевые материалы экспедиции авторов в г. Сухум, Абхазия, август 2019 г. (информанты: Р.З. Берзеков, 1970 г.р.; В.А. Чирикба, 1959 г.р.).
- Список жителей 2009а — Список жителей 1-го Красно-Александровского аула Шапсугского р-на (ныне Лазаревского района) г. Сочи, которые были репрессированы в 1930–1940 гг. и не реабилитированы. Личный архив С.М. Ушко // *Нагучев Д.М.* Мой аул Хаджико: Историко-этнологический очерк. Майкоп: Полиграф-Юг, 2009. С. 399–400.
- Список жителей 2009б — Список жителей 1-го Красно-Александровского аула, необоснованно привлеченных к уголовной ответственности в период 30–40 годов. Личный архив С.М. Ушко // *Нагучев Д.М.* Мой аул Хаджико: Историко-этнологический очерк. Майкоп: Полиграф-Юг, 2009. С. 400–402.
- Справка 1931 — Справка о признании хозяйства Якуба Черена кулацким, 1931 г. Из личного архива С.Х. Черен.
- Справка 1989 — Справка из прокуратуры Краснодарского края, выданная помощником прокурора края по надзору за следствием в органах Госбезопасности А.Д. Кановкой, 1989 г. Из личного архива С.Х. Черен.
- Убых 2017 — Убых Закерий Черен и его потомки в Сочи (Лазаревский район) // Facebook. 29.05.2017. https://www.facebook.com/profile.php?id=100013620797947&sk=media_set&set=a.273449529785738&type=3
- Убыхи 2016 — Убыхи. 150 лет пути // Youtube. 01.08.2016. <https://www.youtube.com/watch?v=-сО9ПХLkhs>

Научная литература

- Агабабян А.Г., Сысоева М.Э. “#Убыхи_есть”: медиастратегии конструирования этнической идентичности // Известия СОИГСИ. 2019. № 31 (70). С. 73–92. <https://doi.org/10.23671/VNC.2019.70.27632>
- Волкова Н.Г. Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М.: Наука, 1973.
- Инал-Ипа Ш.Д. Убыхи и их этно-культурные связи с абхазами // *Инал-Ипа Ш.Д.* Страницы исторической этнографии абхазов. Сухуми: Алашара, 1971. С. 257–310.
- Кизилов А.С. Потомки убыхов в России // Археология и этнография понтийско-кавказского региона / Гл. ред. И.В. Кузнецов. Вып. 5. Краснодар: Кубанский гос. ун-т, 2016а. С. 251–278.
- Кизилов А.С. Убыхи: история, изучение и правовой статус. Дис. ... магистра истории. Кубанский государственный университет, Краснодар, 2016б.
- Коков Дж.Н. Адыгская (черкесская) топонимия // *Коков Дж.Н.* Избранные труды: в 2 т. Т. I: Адыгская топонимия. Нальчик: Эльбрус, 2000. С. 138–480.
- Кузнецов И.В. Успехи и проблемы борьбы причерноморских шапсугов за укорененность // Бюллетень: антропология, меньшинства, мультикультурализм. 2006. Вып. 1 (7). № 1–3. С. 285–305.
- Кузнецов И.В. Убыхи: границы, “вымирание”, шаги к ревитализации // Археология и этнография понтийско-кавказского региона / Гл. ред. И.В. Кузнецов. Вып. 5. Краснодар: Кубанский государственный ун-т, 2016. С. 289–304.
- Лавров Л.И. Из поездки в Черноморскую Шапсугию летом 1930 г. (этнографо-исторические заметки) // Советская этнография. 1936. № 4–5. С. 122–134.

- Лавров Л.И. Убыхи: историко-этнографическая монография. СПб.: Наука, 2009.
- Лавров Л.И. Этнография Кавказа (по полевым материалам 1924–1978 гг.). Л.: Наука, 1982.
- Латур Б. Где приземлиться? Опыт политической ориентации. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2019.
- Меретуков К.Х. Адыгейский топонимический словарь. М.: Прометей, 1990.
- Нагучев Д.М. Мой аул Хаджико: историко-этнологический очерк. Майкоп: Полиграф-Юг, 2009.
- Половинкина Т.В. Черкесия — боль моя. Исторический очерк (древнейшее время — начало XX в.). Майкоп: Адыгея, 2001.
- Половинкина Т.В. Сочинское Причерноморье. Нальчик: Эль-Фа, 2006.
- Сивер А.В. Шапсуги и проблема восстановления Шапсугского национального района (историческая справка, публикация документов) // Бюллетень. Центр содействия развитию и правам расовых, этнических и лингвистических меньшинств. 1999. № 1. С. 6–78.
- Услар П.К. О языке убыхов // Услар П.К. Этнография Кавказа. Языкознание. Абхазский язык. Тифлис: Типография Канцелярии Главноначальствующего гражданской частью на Кавказе, 1887. С. 75–102.
- Фелицын Е.Д. Числовые данные о горском и прочем мусульманском населении Кубанской области // Сборник сведений о Кавказе / Под ред. Н. Зейдлица. Т. IX. Тифлис: Типография Канцелярии Главноначальствующего гражданской частью на Кавказе, 1885. С. 51–99.
- Хотелашвили-Инал-Ина М.К. Несколько слов о книге “Убыхи” // Инал-Ина Ш.Д. Убыхи: историко-этнографические очерки. Сухум: [Б.и.], 2015. С. 7–13.
- Чирикба В.А. Словарь убыхских фамилий. Убыхские этюды // Инал-Ина Ш.Д. Убыхи: Историко-этнографические очерки. Сухум: [Б.и.], 2015. С. 447–483.

Research Article

Agababyan, A.G., and M.E. Sysoeva. Between the Shapsug and the Abkhaz: Actualization of Identities of the Ubykh Clan Chéren [Mezhdú shapsugami i abkhazami: aktualizatsiia identichnostei ubykhskoi familii Chéren]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 5, pp. 110–129. <https://doi.org/10.31857/S086954150012353-8> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Arusyak G. Agababyan | <http://orcid.org/0000-0003-3571-8488> | agababyan.arusayk@yandex.ru | Independent Researcher

Maria E. Sysoeva | <https://orcid.org/0000-0002-0553-4998> | mariasysoeva.kubsu@gmail.com | Kuban State University (149 Stavropolskaia Str., Krasnodar, 350040, Russia)

Keywords

Cheren, Khadzhiko, Ubykh, Ubykh descendants, Shapsug, Abkhaz, identity, revitalization

Abstract

In recent years, there are clearly attempts to give an official character to the revitalization movement on the part of activists who consider themselves descendants of the Ubykhs (once the native peoples of the Sochi Black Sea Region). The search for potential applicants for the Ubykh ethnic heritage caused by this process utilizes some stories that have become well-known for the Russian Caucasology. Such, in particular, is the history of the name Chéren the attention to which was first drawn in the 1930s by L.I. Lavrov who involuntarily endowed her with the “title” of the only Ubykhs remaining in the Black Sea Shapsugia. The tragic events that happened to individual members of the Chéren during the period of collectivization led to the formation of independent agnate branch in neighboring Abkhazia. Based on an analysis of the ethnographic and documentary materials collected by the authors, the article demonstrates how representatives of both lineages lived and continue to live and

communicate in the Shapsug and Abkhazian milieu, as well as what strategies for the preservation and positioning of the Ubykh identity they prefer in the present day context.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:
Russian Foundation for Basic Research [project number 18-39-00160]

References

- Agababian, A.G., and M.E. Sysoeva. 2019. “#Ubykhi_est”: mediastrategii konstruirovaniia etnicheskoi identichnosti [“#Ubykhi_est”: The Media Strategy of Ethnic Identity Constructing]. *Izvestiia SOIGSI* 31 (70): 73–92. <https://doi.org/10.23671/VNC.2019.70.27632>
- Chirikba, V.A. 2015. Slovar' ubykhskikh familii. Ubykhskie etiudy [Dictionary of Ubykh Surnames. Ubykh Etudes]. In Inal-Ipa, Sh.D. *Ubykhi: istoriko-etnograficheskie ocherki* [Ubykhs: Historical and Ethnographic Essays], 447–483. Sukhum.
- Felitsyn, E.D. 1885. Chislovye dannye o gorskom i prochem musul'manskom naselenii Kubanskoi oblasti [Numerical Data on the Mountain and Other Muslim Population of the Kuban Region]. In *Sbornik svedenii o Kavkaze* [Collection of Information About the Caucasus], edited by N. Zeidlits, 51–99. Vol. IX. Tiflis: Tipografiia Kantseliarii Glavnonachal'stviushchego grazhdanskoi chast'iu na Kavkaze.
- Inal-Ipa, Sh.D. 1971. Ubykhi i ikh etno-kul'turnye svyazi s abkhazami [Ubykhs and Their Ethno-Cultural Ties with the Abkhaz]. In Inal-Ipa, Sh.D. *Stranitsy istoricheskoi etnografii abkhazov* [Pages of Abkhaz Historical Ethnography], 257–310. Sukhumi: Alashara.
- Khotelashvili-Inal-Ipa, M.K. 2015. Neskol'ko slov o knige “Ubykhi” [A Few Words about the Book “Ubykhs”]. In Inal-Ipa, Sh.D. *Ubykhi: istoriko-etnograficheskie ocherki* [Ubykhs: Historical and Ethnographic Essays], 7–13. Sukhum.
- Kizilov, A.S. 2016. Potomki ubykhov v Rossii [Descendants of the Ubykh in Russia]. In *Arkheologiya i etnografiia pontiisko-kavkazskogo regiona* [Archaeology and Ethnography of the Pontic-Caucasus Region], edited by I.V. Kuznetsov, 5: 251–278. Krasnodar: Kubanskii gosudarstvennyi universitet.
- Kizilov, A.S. 2016. Ubykhi: istoriia, izucheniye i pravovoi status [Ubykhs: History, Study and Legal Status]. Master diss., Kuban State University.
- Kokov, Dzh.N. 2000. Adygskaiia (cherkesskaia) toponimiia [Adyghe (Circassian) Toponymy]. In Kokov, Dzh.N. *Izbrannye Trudy. T. I: Adygskaiia toponimiia* [Selected Works. Vol. I: Adyghe Toponymy], 138–480. Nalchik: El'brus.
- Kuznetsov, I.V. 2006. Uspekhi i problemy bor'by prichernomorskikh shapsugov za ukorenennost' [Progress and Problems of the Black Sea Shapsugs' Struggle for Their Rootedness]. In *Biulleten': antropologiya, men'shinstva, mul'tikulturalizm* 1 (7) (1–3): 285–305.
- Kuznetsov, I.V. 2016. Ubykhi: granitsy, “vymiranie”, shagi k revitalizatsii [Ubykhs: Boundaries, “Extinction”, Steps toward Revitalization]. In *Arkheologiya i etnografiia pontiisko-kavkazskogo regiona* [Archaeology and Ethnography of the Pontic-Caucasus Region], edited by I.V. Kuznetsov, 5: 289–304. Krasnodar: Kubanskii gosudarstvennyi universitet.
- Latov, B. 2019. *Gde prizemlit'sia? Opyt politicheskoi orientatsii* [Where to Land? Political Orientation Experience]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge.
- Lavrov, L.I. 1936. Iz poezdki v Chernomorskuuiu Shapsugiiu letom 1930 g. (etnografo-istoricheskie zametki) [From a Trip to the Black Sea Shapsugia in the Summer 1930 (Ethnographic and Historical Notes)]. *Sovetskaia etnografiia* 4–5: 122–134.
- Lavrov, L.I. 1982. *Etnografiia Kavkaza (po polevym materialam 1924–1978 gg.)* [Ethnography of the Caucasus (Based on 1924–1978 Field Data)]. Leningrad: Nauka.
- Lavrov, L.I. 2009. *Ubykhi: istoriko-etnograficheskaiia monografiia* [Ubykhs: Historical and Ethnographic Study]. St. Petersburg: Nauka.
- Meretukov, K.Kh. 1990. *Adygeiskii toponimicheskii slovar'* [Adyghe Toponymic Dictionary]. Moscow: Prometei.
- Naguchev, D.M. 2009. *Moi aul Khadzhiko: istoriko-etnologicheskii ocherk* [My Aul Khadzhiko: Historical and Ethnographic Essay]. Maikop: Poligraf-Yug.
- Polovinkina, T.V. 2001. *Cherkessiia – bol' moia. Istorieskii ocherk (drevneishee vremia – nachalo XX v.)* [Circassia is My Pain. Historical Essay (Ancient Times – the Beginning of the 20th Century)]. Maikop: Adygia.

- Polovinkina, T.V. 2006. *Sochinskoe Prichernomor'e* [Sochi Black Sea Coast]. Nalchik: El'-Fa.
- Siver, A.V. 1999. Shapsugi i problema vosstanovleniia Shapsugskogo natsional'nogo raiona (istoricheskaia spravka, publikatsiia dokumentov) [Shapsugs and the Problem of the Restoration of the Shapsug National District (Historical Background, Publication of Documents)]. *Biulleten'. Tsentral'noye soderzhanie razvitiia i pravam rasovykh, etnicheskikh i lingvisticheskikh men'shinstv* 1: 6–78. Krasnodar.
- Uslar, P.K. 1887. O yazyke ubykhov [About Ubykh's Language]. In Uslar, P.K. *Etnografiia Kavkaza. Yazykoznanie. Abkhazskii yazyk* [Ethnography of the Caucasus. Linguistics. Abkhazian Language], 75–102. Tiflis: Tipografiia Kantseliarii Glavnonachal'stviushchego grazhdanskoi chast'iu na Kavkaze.
- Volkova, N.G. 1973. *Etnonimy i plemennye nazvaniia Severnogo Kavkaza* [Ethnonyms and Tribal Names of the North Caucasus]. Moscow: Nauka.

НАСЕЛЕНИЕ АФГАНИСТАНА В XIX В.: НЕКОТОРЫЕ ДЕМОГРАФИЧЕСКИЕ ТЕНДЕНЦИИ

Ключевые слова: Афганистан, демография, этнос, племя, численность населения, оценочные данные, восстания

Статья посвящена изучению динамики численности афганского населения на протяжении всего XIX в., анализу факторов, оказавших воздействие на характер демографических процессов, а также на изменения количественного соотношения этносов в стране и по регионам. В работе описаны примеры простейших методов, использовавшихся правителями для определения численности подданных, дается информация о первых попытках проведения переписи афганскими эмирами во второй половине XIX в. В основе статьи лежат материалы отечественных и европейских исследователей и путешественников, английской разграничительной комиссии и афганских источников.

Динамика общей численности населения Афганистана

Афганистан относится к той категории стран, в которых никогда не проводилась комплексная перепись населения. Все демографические показатели — данные о количестве его жителей, этнический состав и проч. — являются оценочными, и оценки, предложенные одними исследователями, периодически подвергались критике со стороны других. Самые острые споры до сих пор разгораются по поводу соотношения численности этносов — одного из самых чувствительных вопросов в стране. Представители сравнительно крупных народов Афганистана и сегодня считают, что данные официальной статистики по одним сообществам (речь идет о пуштунах) завышены, а по другим (таджикам, узбекам, хазарейцам), наоборот, занижены.

Отсутствие точных сведений затрудняет изучение демографических процессов, происходивших в этой стране в XIX в. Необходимо добавить, что афганские источники и материалы того периода касаются в основном событий, связанных с политическими переменами в государстве, и редко предоставляют другую информацию, в частности данные о численности и составе населения. Современные афганские авторы в своих работах ссылаются на сохранившиеся в архивах документы периода правления Абдурахман-хана (1880—1901 гг.), содержащие скудные факты по демографии.

В целом в источниках встречаются противоречивые сведения по рассматриваемому периоду, но в данной работе нами использованы в основном материалы европейских исследователей-путешественников, прежде всего английских военных эмиссаров, посетивших в разные годы Афганистан. Их оценки, на наш взгляд, более объективны, т.к. относительно точно описывают и характеризуют ситуацию в стране в то время. Это в значительной степени касается уже доступных отдельных сообщений английской разграничительной комиссии середины 80-х годов XIX в.

Убайд Вафобекевич Окимбеков | <http://orcid.org/0000-0002-3452-3630> | ubayd@inbox.ru | к. э. н., старший научный сотрудник | Институт востоковедения РАН (ул. Рождественка 12, Москва, 107031, Россия)

Также отметим, что европейские путешественники-исследователи в большинстве случаев с осторожностью подходили к сведениям, предоставленным информантами — местными жителями, и в основном полагались на результаты собственных наблюдений.

При этом было бы неправильно утверждать, что такие действия, как сбор информации о количестве подданных, были вовсе чужды афганским правителям и тем, кто раньше господствовал в этих землях. В разное время проводились отдельные мероприятия, направленные в большинстве случаев на определение числа боеспособных мужчин, а также потенциальных налогоплательщиков. Э. Реклю, например, пишет, что Надир-шах Афшар (шах Персии в 1736—1747 гг.) посредством подсчета количества домохозяйств в пределах покоренных территорий, куда входил и Афганистан, “хотел узнать цену своей победы при сборе податей и при наборе рекрутов” (Реклю 1887: 22). Как будет показано ниже, по отдельным городам и районам в распоряжении местных правителей имелись данные о численности мужского населения, но и они могли быть не совсем точными.

Д.А. Мельников, написавший свою работу на основе информации, собранной в последнее десятилетие XIX в. у купцов Средней Азии, по этому поводу заявлял:

Точных сведений о численности населения района (Афганского Туркестана. — У.О.) не имеется, как не имеется таких же сведений о населении всего Афганистана. Затруднение в исчислении населенности страны заключается прежде всего в правильной регистровке жителей у самого афганского правительства, чему мешает система поборов с населения, численность коего, надо думать, уменьшается умышленно власть имущими, представляющими в высшие инстанции сведения о сборах с населения, равно как и самые сборы (Мельников 1907: 113).

Социально-экономические условия, а также внутренние конфликты между независимыми или полунезависимыми правителями и ханами, стремившимися утвердить свою политическую власть, расширить собственную территорию, с одной стороны, и внешние военные вмешательства — с другой, выступали основными факторами, влиявшими на демографические процессы в Афганистане. На всем протяжении XIX в., как в период, когда страна состояла из нескольких самостоятельных владений, так и во время становления единого афганского государства в нынешних его границах, эти факторы порой в сумме, а иногда в отдельности вносили свои коррективы в динамику численности населения.

Ввиду того что часть территории Афганистана в течение столетия в результате различных внешнеполитических конфликтов, особенно двух англо-афганских войн, была аннексирована, страна лишилась значительной доли своих жителей. Поэтому данные, касающиеся первой половины XIX в., относятся к населению в прежних, более широких границах и в разы превышают цифры второй половины столетия. Исследователи, производившие подсчеты, предполагали, что основная масса людей проживала в южных и юго-восточных районах, т.е. в ареалах обитания пуштунов, сикхов, индусов и прочих больших этнических или конфессиональных групп. Действительно, в отличие от северных и северо-западных территорий, которые в силу ряда обстоятельств продолжали терять своих жителей, эти области были относительно густонаселенными. С тех пор традиционно во всех источниках при оценке численности афганского населения количество пуштунов указывается в пределах половины от общего показателя.

Реклю пишет, что в основе всех расчетов того периода лежал сформированный Надир-шахом Афшаром перечень, оставшийся затем неизменным в течение полутора десятков лет (Реклю 1887: 22). Но Эльфинстон, судя по материалам в его книге, использовал результаты вычислений, сделанных одним из членов своей миссии. Примененная методика включала изучение пространственного распределения населения

различных территорий Афганистана. При этом член миссии, делавший оценку, исходил из расчета 100 чел. на квадратную милю для тех районов, которые позже отошли к Индии, исключил пустыни и необитаемые зоны, а также предположил, что в некоторых местах, прежде всего в регионах к северу от Гиндукуша, плотность населения составляла всего 8 чел. на квадратную милю. Согласно этим изысканиям, территория королевства Кабул на начало XIX в. охватывала район Систана, часть Хорасана, Маркрана, Балха, Тохаристана, Кабула, Кандагара, Синда, Кашмира, Лахора и большую часть Мултана. И в пределах перечисленных территорий в общей сложности проживало больше 14 млн чел. (*Elphinstone* 1842a: 113–114).

В 1830–1840-е годы еще несколько групп путешественников, посетивших Афганистан (см.: *Meiendorff* 1975; *Burnes* 1834a; *Burnes* 1834b; *Havelock* 1840; *Lal* 1846; *Masson* 1844c; *Moorcroft*, *Trebeck* 1841; *Wood* 1872), опубликовали свои расчеты по демографии страны. Их оценки относились только к отдельно взятым городам и населенным пунктам и опирались на личные визуальные наблюдения. Сложности этих исследований были связаны с высокой мобильностью кочевой части населения, в том числе в некоторых городах, где число жителей в зависимости от сезона могло увеличиваться в несколько раз, и наоборот. Кроме того, в отдаленных регионах, куда практически невозможно было попасть, путешественникам трудно было установить даже примерное количество хозяйств и обитателей.

Француз Дж. Ферье, побывавший в Афганистане в 1844–1846 гг., изложил результаты собственных оценок численности населения, но в пределах изменившихся, меньших по размерам, границ Афганистана. По его расчетам, в стране в общей сложности проживало 4200 тыс. чел., что в 3,5 раза меньше данных Эльфинстона. Недостаток этой оценки в том, что она охватывала только три главные афганские провинции — Герат и Кандагар с населением по 900 тыс. чел. в каждой и Кабул с населением 2400 тыс. (*Ferrier* 1858: 301).

Очередные материалы принадлежат участникам афганской экспедиции 1857 г. во главе с майором Г.Б. Ламсденом, который в своих записях частично затронул вопрос демографической статистики и указал затруднения, не позволившие получить более точную оценку. Он, по всей видимости, намеревался собрать информацию у местных жителей, но в итоге заключил:

По численности населения такой страны, как Афганистан, в целом трудно получить даже приблизительную оценку, поскольку, с одной стороны, немногие люди в стране когда-либо задумывались над этим вопросом, и правду говорят редко, только если случайно не произносят. С другой стороны, афганцы всегда преувеличивают и определенно выдумывают (*Lumsden* 1860: 32).

Исходя из этих реалий, он ограничился тем, что отразил в своих материалах попавшие в его распоряжение данные о подушном налоге, которые охватывали только 1456 тыс. чел. К этой цифре Ламсден добавил оценочные сведения Эльфинстона по Балху, 1 млн чел., и в сумме получил 2456 тыс. (*Lumsden* 1860: 32; *Elphinstone* 1842b: 195) (Табл.1).

Как мы видим, приведенная таблица имеет ряд недостатков: 1) в ней используются данные не по всем регионам — упущены прежде всего сведения по северу, северо-востоку и западу Афганистана; 2) численность жителей южных и юго-восточных территорий указана не по районам проживания, а по племенам; 3) известно, что население страны на протяжении столетия имело тенденцию к сокращению, поэтому в Балхе к середине века не могло проживать такое количество людей¹; 4) как показано выше, информация по налогоплательщикам всегда искусственно занижалась, следовательно, оценки Ламсдена и в этом смысле были неполными и охватывали лишь часть жителей.

Позднее, в 1871 г., начальник разведки индо-британской армии генерал Ч. Макгрегор на базе сравнительного анализа материалов европейцев, побывавших на афганской территории, а также результатов собственных исследований обобщил данные по демографии страны. Поставив под сомнение все прежние выводы, он предложил новую оценку, близкую, с его точки зрения, к реальности. По его подсчетам, численность населения Афганистана находилась в пределах 4901 тыс. чел. (*MacGregor* 1871: 32).

Таблица 1.

Оценочные данные Ламсдена по племенам и этносам Афганистана, 1860 г.
(тыс. чел.)

Племя, этнос	Тыс.	Племя, этнос	Тыс.	Племя, этнос	Тыс.
Баракзаи	68,75	Шумаразаи	2,5	Хугиани	10
Доулатзаи	30	Кутбазаи	20	Ачакзаи	74
Мататкзаи	20	Мусизаи	25	Гильзаи	200
Бамезаи	10,25	Сирканзаи	10	Кухистани	99,8
Хусайнзаи	14,5	Хасанзаи	28	Таджики	100
Исмаилзаи	12,5	Халазаи	24,5	Кызылбаши	30
Пашазаи	9,5	Писаи	25	Население городов	65
Бабакзаи	17	Даудзаи	100	Повинда	30
Мангалзаи	22,5	Дизаи	55	Моманди, шин-вари и тугмани	150
Бостанзаи	47,5	Хайдарзаи	30		
Хазарейцы, покорные эмиру	120	Маку	5		

Источник: *Lumsden* 1860: 31–32.

Позднее, в 1871 г., начальник разведки индо-британской армии, генерал Ч. Макгрегор на базе сравнительного анализа материалов европейцев, побывавших на афганской территории, а также результатов собственных исследований обобщил данные по демографии страны. Поставив под сомнение все прежние выводы, он предложил новую оценку, близкую, с его точки зрения, к реальности. По его подсчетам, численность населения Афганистана находилась в пределах 4901 тыс. чел. (*MacGregor* 1871: 32) (Табл. 2).

Критикуя оценочные данные Ферье и называя их “очень расплывчатыми”, Макгрегор, в частности, писал:

Они, конечно, не могут сходить с моей оценкой, поскольку Ферье включает только провинции Герат, Кандагар и Кабул. Афганский Туркестан не был тогда завоєван, не упоминаются и пограничные племена Британской Индии. Если добавить еще их, то численность афганцев (т.е. пуштунов. — *О.У.*), по Ферье, увеличилась бы на 978 тыс., или же только афганцев было бы 3478 тыс. чел. Это явное завышение. Он указывает число афганцев в Герате и Кандагаре в 900 тыс. чел. Это, кажется, слишком много... Опять же, в Кабуле он насчитывает 1600 тыс. афганцев, в то время как мы знаем, что

единственными афганцами, о которых можно говорить, что они входят в юрисдикцию Кабула, являются гильзай (276 тыс. чел.), повинда (30 тыс.), тури (21 тыс.), давара (31 тыс.), хафил (12 тыс.), шинвари (50 тыс.), хугиани (50 тыс.), моманды (80 тыс.) — всего 553 тыс. чел. <...> Фактически, если принять оценку Ферье и добавить (еще) провинции и племена, которые он пропустил, то есть 2286 тыс. чел., то общее число увеличится до 6486 тыс. чел. (*MacGregor* 1871: 33).

Таблица 2.

Население Афганистана по племенам, народам и регионам, по данным Ч. Макгрегора, 1871 г. (тыс. чел.)

Ареал проживания, племя	Тыс.	Ареал проживания, племя	Тыс.	Ареал проживания, племя	Тыс.
Бадахшан и дарваз	55	Таджики	500	Мангали	3
Кундуз, Хульм, Балх	350	Кызылбаши	150	Джадрани	3
Чар-вилайет	237	Вазирьы	127,5	Шинвари	50
Аймаки	250	Ширани	30	Хугиани	50
Хазарейцы	150	Тури	21	Моманды	80
Дуррани	600	Бангаши	21	Джаджи	7
Систанцы	127,5	Займухт	21	Юсуфзаи	400
Тарины	38	Оракзаи	106	Читральцы и др.	150
Какары	72	Давари	34	Кафиры	100
Гильзай	276	Хоствал	12	Кухистани	100
Повинда	30	Африды	85	Смешанное население городов	65
Хиндки и джаты	600	Джаджи	7	Всего	4901

Источник: *MacGregor* 1871: 32.

Итак, он считал завышенными оценки Ферье по Кандагару и Герату, и, как впоследствии выяснилось, оказался прав. В 1886 г. были получены данные, основанные на новых полевых материалах членов английской разграничительной комиссии, действительно показавшие значительно меньшее число жителей в провинции Герат. Авторы исследования предположили, что на ее территории находилось около 128 тыс. семей, или 650 тыс. чел., и при этом допустили, что эта цифра может быть снижена до 500 тыс. (*Barrow* 1893с: 3). Данные Макгрегора по численности кафи-ров², живших в изоляции от остального населения Афганистана в относительно спокойной обстановке, наоборот, сильно расходились с более поздними оценками. В 1883 г. их количество оценивалось в 35 тыс.; в 1891 г. по одним данным — в 52,5 тыс., а по другим — в 44 тыс. чел. (*Kakar* 1971: 182).

Трудно сделать вывод относительно точности всех этих оценок, в т.ч. данных Макгрегора, поскольку ни к его времени, ни после какие-либо подробные демографические изыскания в национальном масштабе не проводились. Но в целом, если не брать расчеты по отдельным регионам, можно сказать, что его критика была справедливой: у многих упомянутых путешественников в сумме получалась слишком завышенная для Афганистана цифра.

Отечественные исследователи на основе сравнительного анализа всех материалов опубликовали расчеты, схожие с оценками европейских коллег. В частности, Н.А. Аристов, анализируя демографические данные, встречавшиеся в разных источниках, пришел к выводу, что во владениях афганского эмира к концу XIX в. жили примерно 5 млн чел. (*Аристов* 1898: 278, 292). А.Е. Снесарев среди различных оценок, сделанных специалистами, наиболее точным также считал именно этот показатель (*Снесарев* 2002: 102).

На уровне афганских властей попытки проведения переписи предпринимались в 1876 г. при эмире Шер Али-хане. Тогда же появились первые собственно афганские оценки, полученные благодаря советнику эмира Кази Абдул Кадиру, весьма образованному торговцу, знавшему английский и хинди. Кадир приехал по просьбе Шер Али-хана из Пешавара в Кабул и оказал сильное влияние на мировоззрение правителя. Афганским эмиром был проведен ряд реформ и мероприятий, в частности были предприняты попытки определить количество жителей страны. По итогам этих работ численность населения Афганистана без учета кафиров и арабов была оценена в 4004 тыс. чел. (*Kakar* 1979: 182). Уместно здесь отметить, что эти собственно афганские данные в 1886 г. попали в руки к членам английской разграничительной комиссии и сохранились только в англоязычных источниках (*Fakir Saiyid Iftikhar-ud-din* 1910: 55).

Эмир Абдурахман-хан, правивший в 1880–1901 гг., много говорил на тему численности своих поданных и часто не соглашался с приведенными оценками, полагая, что население Афганистана намного больше. Ошибочность выводов иностранных исследователей эмир объяснял невежеством их авторов и утверждал: “У них нет возможностей узнавать положение дел в стране или о переменах, через которые она прошла”, но при этом “они претендуют на знание того, чего не знают, и... предоставляя неправильную информацию, обманывают общество” (*Mir Munshi Sultan Mahomed Khan* 1900: 279).

С этим аргументом можно отчасти согласиться, ведь, как уже было показано, для получения близкой к реальности оценки не было возможностей. Однако их не было не только у иностранных исследователей, но и у самого эмира. Тем не менее Абдурахман-хан имел на этот счет собственные соображения. Как отмечает афганский историк Х. Какар, эмир не был последователен в своих оценках и каждый раз в зависимости от обстоятельств называл новую цифру. Так, в первые годы правления он оценил количество своих поданных в 2 млн чел., а впоследствии объявил, что англичане насчитывают в Афганистане только 10 млн, в то время как жителей страны в два раза больше. Постепенно в дальнейшем Абдурахман-хан стал оценивать численность как более низкую, в 1883 г. он остановился на показателе в 13 млн, а в 1888 г. вовсе сообщил, что она составляет 4345 тыс. чел. (*Kakar* 1979: 181–182). Лорд Керзон рассказывает, что во время встречи с эмиром в 1894 г. в ответ на вопрос Абдурахман-хана о размере афганского населения один из придворных назвал цифру 8 млн (*Curzon* 1923: 72). Во многих прокламациях, адресованных провинциальным чиновникам и населению, эмир говорил о 20-миллионном населении страны (*Katib* 1915: 670, 787, 864, 1028). Следовательно, его оценки не следует воспринимать всерьез — за ними всегда стояли политические интересы, и приводимые правителем цифры могли сильно колебаться в зависимости от того, кому предназначались.

В то же время Абдурахман-хан изъявил желание определить точное число своих поданных. Так как эмир многие годы жизни провел в русском Туркестане, он был

хорошо знаком с требованиями современного государственного устройства и понимал важность решения этого вопроса. Подсчет количества жителей страны был необходим, во-первых, для максимизации налоговых сборов и, во-вторых, для определения точного числа потенциальных рекрутов в случае военной интервенции. Эмир в своей прокламации от 1884 г., изданной для обоснования необходимости проведения мероприятий, связанных с общенациональной переписью, заявил, что в случае вторжения какого-либо внешнего врага в Афганистан ему заранее будет известно, сколько бойцов из числа мусульман он сможет мобилизовать для ведения религиозной войны. Он действительно уделял особое внимание усилению обороноспособности своего государства, опасался не только внезапного нападения извне, но и внутренних потрясений. В этой связи во время переписи отдельное внимание было уделено определению численности боеспособного мужского населения в возрасте 14–50 лет. В работах Какара встречаются сообщения о практических шагах, направленных на сбор данных, но нет сведений о результатах работы. По словам исследователя, он не располагает детальной информацией. В доступных ему источниках есть только сведения о том, что перепись была частично завершена до районов Гиндукуша, но не указывается, какие именно районы были охвачены. Задача подсчета была возложена на относительно грамотных людей — *казыев* и *улемов*³. Эмир не прочь был включить в итоговое число и женскую часть населения, но это могло вызвать возмущение общественности и исламских клерикалов, поэтому в “перепись” должны были попасть лишь мужчины. Из-за нехватки человеческих ресурсов при проведении работ кроме служителей культа были задействованы и сотрудники налогового аппарата (*Kakar* 1979: 182).

Таким образом, попытки проведения полномасштабной переписи, предпринятые двумя афганскими эмирами, не увенчались успехом, и вопрос численности афганского населения продолжал и далее обсуждаться на уровне оценок. Считалось, что к концу XIX в. общее количество жителей страны составляло 4–5 млн чел. Проверить правильность этой оценки в определенной степени можно, ознакомившись с материалами английской разграничительной комиссии, которая подробно изучала население Бадахшана и Каттагана, Афганского Туркестана (Чар-вилайета) и Герата. По другим провинциям имеется скудная статистика. Собранные комиссией данные сильно отличаются от “распросных сведений”, которые в ряде случаев явно завышены. Например, у Мельникова численность хозяйств Якауланга составляет 12,5 тыс. (или 75 тыс. чел.), Ташкурмана — 10 182, Бамиана — 9991 (*Мельников* 1907: 114), в то время как результаты исследования комиссии по этим (а также многим другим) местам показывают значительно меньшие цифры (см. Табл. 3 и 4).

Все участники комиссии исходили из того, что среднее афганское хозяйство состояло из пяти человек. Казалось бы, это очень мало, когда речь идет о традиционной восточной семье, но источники показывают, что такие выводы были результатом полевых исследований. Например, согласно Дж. Тейту, изучившему 50 домов в Чахансуре, средний показатель по этому району составлял 4,3 чел. на семью (*Tate* 1909: 224). Таким образом, в перечисленных в Табл. 3 регионах в среднем проживало около 2734 тыс. чел. Поскольку эти провинции и районы охватывают свыше половины территории Афганистана, то население оставшейся части страны, а это преимущественно районы обитания пуштунских племен, в совокупности не могло превышать 1,5 млн чел.⁴ Следовательно, если исходить еще из того, что на вышеперечисленных территориях, возможно, не были учтены некоторые населенные пункты и в одних местах цифры были завышены, а в других, наоборот, занижены, — то к концу XIX в. общая численность жителей страны могла находиться в диапазоне 4–4,5 млн чел. Несмотря на то что большая часть пуштунского населения вместе с аннексированной частью Афганистана отошла к Британской Индии, доля этих племен, согласно большинству оценок, продолжала оставаться высокой.

Таблица 3

**Численность населения некоторых провинций и районов по оценкам английской
разграничительной комиссии (1884–1886 гг.)**

Провинция, район	Из расчета 5 чел. на одну семью		Кол-во чел.	Примечания
	Семей	Чел.		
г. Кабул			140 000	
Джелалабад	14 293	71 465		Данные Макгрегора
Каттаган и Бадахшан			240 000	
Туркестан			400 000	
Бамиан	4300	21 500		
Герат	128 000	650 000		
Истаиф	1200	6000		
Тагаб	8000	40 000		
Чарикар	3000	15 000		
Пушти-руд	83 860	419 300		
Чхансур	16 272	70 000		4,3 чел. на семью
Кандагар			67 700	Город и окрестные районы
Бакуа	3000	15 000		
Шоравак			21 000	
Якауланг	3000	15 000		
Гурбанд	5000	25 000		
Дайзанги	11 000	55 000		
Бехсуд	15 000	75 000		
Хазараджат	77 500	387 500		
Всего	373 425	1 865 765	868 700	

Источники: *MacGregor* 1871: 403, 633–635; 1914: III; *Barrow* 1893b: 4; *Barrow* 1893c: 3; *Mason* 1893: 18–20, 22, 24; *Elles* 1893: Ap. A. P. 1, 13, 16–17, 24; *Tate* 1909: 223.

Как было отмечено выше, такая картина сформировалась на основе материалов исследований того периода, когда южные и юго-восточные регионы страны были сравнительно густонаселенными, а северная часть была освоена слабо, здесь даже наблюдалось постепенное сокращение количества жителей. Также приведенные в таблицах 3 и 4 данные показывают, что при оценке пуштунских народов исследователи всегда давали детальную информацию, вне зависимости от ареала их обитания, а по остальным этносам предоставляли более обобщенные сведения. Отчасти это было связано с тем, что “пуштуны обычно оказывались наиболее заметными для глаз наблюдателей и путешественников” и «такая “заметность” пуштунов объяснялась их политико-социальной значимостью, господствующим положением в земледельческих оазисах и городах»; кроме того, иногда эти оценки могли “включать не

только собственно пуштунское население... но и зависимых от него жителей” (*Белокреницкий* 2002: 43).

Изложенная информация в силу перечисленных причин (сокращения площади афганских земель в разные периоды в результате аннексий, фрагментарности существующих сведений) не дает возможности проследить динамику общей численности афганского населения на протяжении XIX в. Однако имеющиеся данные по многим крупным городам и регионам помогают показать тенденции изменения общего показателя. Коротко рассмотрим только самые основные из этих цифр.

Число жителей г. Кандагара в 30-х годах XIX в., по одним источникам, составляло 25–30 тыс. чел. (*Masson* 1844a: 280), а по другим — 60 тыс. чел. (*Conolly* 1834: 105; *Malleson* 1878: 25–26). Если за основу взять оценку Конолли, то к концу века население города сократилось на 50%. К такому выводу приводят показатели переписей конца XIX в.: к 1880 в г. Кандагаре проживало 31 тыс. чел. (*Kakar* 1971: 2), а в 1891 г. — 31,5 тыс. (*Kakar* 1979: 182). В другом важном городе, Герате, по данным тех же источников, в 30-е годы было от 40 тыс. (*Conolly* 1834: 2) до 60 тыс. жителей (*Lal* 1846: 265–266). Здесь начиная с 1838 г. в результате ряда военно-политических событий произошло многократное сокращение населения. К 1886 г. в г. Герате осталось лишь 8 тыс. чел. (*Barrow* 1893c: 3). Это в среднем в шесть раз меньше, чем в 1830-х годах.

Похожая ситуация наблюдалась и в других, меньших по площади районах и городах. В 1840-х годах только в г. Шибирган проживало 12 тыс. чел. (*Ferrier* 1857: 202), а по состоянию на 1886 г. во всей области Шибиргана насчитывалось 3 тыс. семей, в самом же городе и его окрестностях — всего 4 тыс. чел. (*Barrow* 1893b: 27), т.е. в три раза меньше, чем за 40 лет до этого. В Андхойе в 20-х годах XIX в. имелось около 4 тыс. домов (*Мейендорф* 1975: 83), но к 1880-м город представлял из себя “не что иное, как скопище грязных руин” с 3 тыс. или даже меньшим количеством домов (*Yate* 1888: 235). В Исталифе и окрестных деревнях в первой половине столетия в сумме насчитывалось 3 тыс. домов, или 15–18 тыс. жителей (*Masson* 1844c: 122), а к началу XX в. численность его населения сократилась в три раза и более и составляла 5 тыс. чел. (*Gregorian* 1969: 148).

Массу таких примеров можно привести и по другим регионам Афганистана. Как показывают данные, в большинстве случаев численность населения городов и районов к концу века сократилась более чем в два раза. Основная причина заключалась в войнах, конфликтах, а также эпидемиях. Исключением при этом являлся г. Кабул, где наблюдался обратный процесс. Столичный регион всегда притягивал жителей со всех уголков страны, что помогало ему оправиться от последствий катастроф, сохранять стабильные темпы роста населения. По сведениям Ч. Массона (*Masson* 1844b: 260), А. Бернса (*Burnes* 1834a: 335), Г. Вигне (*Vigne* 1840: 168) и К. Нейманна (*Нейманн* 1848: 15), в 1830–1840-е годы в Кабуле проживало 60 тыс. чел. Согласно материалам переписи 1876 г., население города составляло 140,7 тыс. чел. (*Kakar* 1971: 2). То есть за 30–40 лет число жителей столицы выросло почти в 2,5 раза.

Этнический состав населения Афганистана

Часть народов Афганистана — пуштуны, таджики, узбеки, хазарейцы, белуджи, арабы, туркмены, киргизы, нуристанцы, фирузкухи, джамшиды, теймури и т.д. — издавна проживают на территории страны, другие переселились сюда или были переселены в последние столетия. В XIX в. в список афганских народов также входили небольшие сообщества индусов, евреев и армян, которые сегодня стали еще меньше или окончательно растворились среди окружающих их более крупных этнических или конфессиональных групп.

Изучая демографию некоторых мест компактного проживания непустунских народов, исследователи иногда обозначали эти этносы по их территориальной или

языковой принадлежности (напр., кухистани, бадахшани, герати, кабули и т.д.). В большинстве случаев это касалось таджиков. Эльфинстон говорил о сложности оценки их численности. По его словам, в отличие от кочевых и полукочевых сообществ, таджикские группы не имеют единой структуры, они разбросаны по нескольким соседствующим друг с другом странам и в большинстве случаев смешаны с другими народами, в частности с узбеками и афганцами (*Elphinstone* 1842a: 403). По поводу их расселения он писал: “Таджики наиболее многочисленны в городах. Они составляют основную часть населения вокруг Кабула, Кандагара, Газни, Герата и Балха, в то время как в пустынных частях страны, например, в местах обитания хазарейцев, таджика едва ли можно найти” (*Ibid.*: 403, 408).

По сравнению с другими упомянутыми путешественниками, Эльфинстон более подробно рассматривал вопрос численности таджиков: остальные исследователи чаще акцентировали внимание на пуштунских народах, а по иным этносам давали обобщенные данные. Например, Эльфинстон пишет, что численность таджикских семей в Кухистане составляла 40 тыс. (*Ibid.*: 409), а Ламсен и Макгрегор жителей этой области вообще указали как “кухистани” (см. таблицы).

Раверти, использовавший различные источники по истории и географии Афганистана, писал, что Нангархар являлся “одной из шести провинций или территорий, населенных расой таджиков” (*Raverty* 1880: 48). По его сведениям, только в этой провинции насчитывалось 12–15 тыс. таджикских семей. Он перечисляет множество крупных деревень и населенных пунктов, расположенных между Нангархаром и Кабулом, а также вокруг столицы, где проживают одни таджики (*Ibid.*: 49, 53, 56, 60–61, 69, 70). Эти факты подтверждаются и данными Макгрегора, согласно которым в районе Руди-Кашкот обитало 1270 семей таджиков, Руди-Кама — 1519, Султанпура — 900, Сурхруда — 2827 семей (*MacGregor* 1871: 633–634, 690, 692). Все эти территории относятся к Желалабаду, крупнейшему городу Нангархара. Таджики также раньше “составляли основную массу земледельческого и городского населения в Южном Афганистане” (*Рейснер* 1954: 76), но к концу столетия, как будет показано ниже, даже в традиционных местах проживания их осталось намного меньше. У других этносов страны к концу XIX в. тоже наблюдалось снижение численности.

Данные по таким народам, как джамшиды, фирузкухи, теймури, которые, как и пуштуны, вели кочевой или полукочевой образ жизни, показывают, что племенная структура этих этносов, возможно, позволяла более точно оценить их численность. Тот же Раверти, когда пишет о таджиках, не предоставляет какую-либо информацию об их количестве и ограничивается только перечислением мест их компактного проживания, но, когда переходит к пуштунам, почти везде указывает приблизительное число семей в каждом племени (*Raverty* 1880: 72–95). Однако И.М. Рейснер предупреждает, что “к сведениям Раверти следует относиться критически, так как он в некоторых случаях явно путал, относя к таджикам все неафганские племена и народности Афганистана, отличные от персов-шиитов по религии (суннитов)” (*Рейснер* 1954: 78).

Сложность определения численности непуштунов, помимо прочего, была связана с тем, что в Афганском Туркестане, Герате и прилегающих территориях этническая картина была более пестрой, с “наибольшим конгломератом народностей”, по сравнению с югом и юго-востоком (за исключением больших городов — Кандагара, Желалабада и др.), где в подавляющем большинстве районов компактно проживали пуштунские племена (*Puttix* 1905: 38). По регионам, расположенным к югу от Гиндукуша, Реклю предлагает оценочные данные — 4200 тыс. чел., — вызывающие большие сомнения (*Реклю* 1887: 70).

Повторим, в начале XIX в. пуштунское население было значительным не только на территории современного Афганистана, но и в Пенджабе, Кашмире и других местах. Есть более ранние сведения, подтверждающие это, анализ которых важен

для прослеживания общих тенденций. Эти данные показывают, что численность народов, оказавшихся за пределами территорий традиционного проживания, также неуклонно сокращалась. Прежние правители использовали различные примитивные способы ее определения. Надир-шах Афшар, например, желая выявить число хозяйств юсуфзаев, населявших Кашмир, издал указ, который обязывал каждую семью принести в его лагерь копьё. В итоге было собрано 600 тыс. копий. К середине XIX в., когда юсуфзаи оказались под властью сикхов, их численность уменьшилась в два раза. Племя абдали (дуррани), по подсчетам того же Надир-шаха, состояло из 195 тыс. семей, которых также стало меньше (*Ferrier* 1858: 301).

Согласно Эльфинстону, свыше 40% населения Афганистана составляли индийцы (кашмирцы, джаты и проч. — 5700 тыс.) и только на втором месте с долей 30% шли пуштуны (4300 тыс.). На третьей позиции находились персы (1500 тыс., или 11%), к которым исследователь относил и таджиков. Далее располагались тюркоязычные народы (1200 тыс., или 9%), белуджи (1000 тыс., или 7%) и прочие сообщества (300 тыс., 2%) (*Elphinstone* 1842a: 113–114).

Ферье также предоставляет сведения по этническому составу населения, но только в пределах трех указанных им провинций: Кабул, Кандагар и Герат. Он группирует жителей страны по этническим признакам следующим образом: “Население Афганистана разделяется на две совершенно разные части: во-первых, афганцы, собственно говоря, и во-вторых, таджики, потомки древних завоевателей страны, которых можно разделить на два класса — персы, или жители городов, и аймаки, или кочевники” (*Ferrier* 1858: 301). В трех провинциях, по его оценкам, 60% населения составляли пуштуны, 40% — таджики. Если брать оценки Ферье по отдельным территориям, то они несколько отличаются: например, в Кабуле и Кандагаре он насчитывал 33% таджиков, в Герате — 67% (*Ibid.*: 301).

Макгрегор, написавший свою работу в конце 1860-х годов, все еще не имел более точных сведений по северным регионам и предоставил свежие данные только по пуштунам (2073,5 тыс. чел., или 42% от всего населения). Доля таджиков, согласно его выводам, как и у Эльфинстона, составляла 11% населения страны. Жителей Бадахшана, Дарваза, Кундуза, Хульма, Балха и Чар-вилайета (всего 642 тыс.) он не группировал по этническому признаку (*MacGregor* 1971: 32). Что касается Афганского Туркестана (Чар-вилайета), то по этой территории некоторые данные встречаются в работе русского военного врача И.Л. Яворского, сопровождавшего в 1878–1879 гг. миссию генерала Н.Г. Столетова в Кабул. По его сведениям, подавляющую часть жителей региона (400 тыс. чел.) составляли узбеки. Таджиков, которые жили в основном в городах, насчитывалось менее 100 тыс., прочих этносов — 50 тыс. чел. (*Яворский* 1883: 231). Англо-индийские источники приводят цифру 400 тыс. чел. в отношении всего населения Афганского Туркестана, половину которого, по их оценкам, составляли тюркоязычные народы. Причинами того, что по столь обширной и плодородной территории было рассеяно такое небольшое количество людей, исследователи называли голод и эпидемии, а также войны и беззаконие, царившие в регионе (*Barrow* 1893b: 4).

Среди этносов Афганистана, по имеющимся данным, относительно многочисленными были хазарейцы. Помимо того что они, как и пуштуны, присутствовали почти во всех районах и провинциях, они часто жили компактно, а в некоторых местах составляли 100% населения. Об их численности в литературе и источниках имеются противоречивые сведения. У Ламсдена указано всего 120 тыс. чел. (см. Табл. 1), у Макгрегора — 150 тыс. (см. Табл. 2), а по данным Какара, по состоянию на 1886 г. их было в несколько раз больше — 120 тыс. семей, включая хазарейцев, не покорных эмиру. Последняя цифра кажется более близкой к реальности. Также следует добавить, что хазарейцы, подобно пуштунам, делились на различные племена. К ним можно от-

нести паси-кух, бехсуда, балхаба, дайкунди, джагату, шейх-али, джагури, даймирдада, мухаммад-хаджа, чардаста и дайзанги (*Kakar* 1971: 160).

Более детальные сведения о составе афганского населения дают результаты оценок периода эмира Шер Али-хана (1863—1866 гг. и 1868—1879 гг.). Согласно этим показателям, больше половины жителей страны относилось к пуштунским народам. Доля таджиков, по сравнению с цифрами из других источников, увеличилась и достигла 22% от общей численности, но в абсолютных показателях это намного меньше (на 600 тыс. чел.), чем написано у Эльфинстона. Узбеки в оценках периода Шер Али-хана отведено 7%, хазарейцам и аймакам — 11%, кызылбашам — 1%, индийцам — 0,7% (*Fakir Saiyid Iftikhar-ud-din* 1910: 55).

Количественное соотношение этносов можно проанализировать и по сведениям из отдельных населенных пунктов, главным образом городов. На основе этих данных также можно проследить, как происходившие в стране социально-экономические и военно-политические процессы влияли на динамику численности жителей Афганистана. При этом необходимо учитывать, что границы провинций, независимых и полунезависимых территорий, городов и районов часто менялись в результате войн, а позже административных реформ, соответственно, могли обновляться и данные по демографии.

Афганский Туркестан периода Абдурахман-хана при губернаторе Сардаре Мухаммаде Исхак-хане включал равнину между Андхоем и Бадахшаном. Численность его оседлого населения в 1884 г. составляла около 87 тыс. семей. В стране насчитывалось 30 тыс. хозяйств узбеков (34%), 16 тыс. — арабов (18%), 11 тыс. — хазарейцев (13%), 8 тыс. — туркмен (9%), 10 тыс. — таджиков (11%), 3 тыс. — пуштунов (3%), а также присутствовали семьи кипчаков, фирузкухов, сейидов, кызылбашев и проч. (*Kakar* 1971: 139—140). Как видно, доля пуштунов была совсем незначительной, но они жили и в других районах севера, таких как Бадахшан (2,3 тыс. семей) (*Barrow* 1893a: 18; *Gazetteer* 1914: III—VII). Здесь интересны данные о количестве семей таджиков, самых древних жителей региона. Чтобы сравнить, вернемся к оценкам разграничительной комиссии по нескольким важным населенным пунктам (Табл. 4).

Как видно из Табл. 4, районы Сайган, Камард, Андараб — единственные места, где большинство населения составляли таджики. В остальных регионах преобладали узбеки, хазарейцы или туркмены. Мельников также подтверждает эти факты:

Сплошными массами таджики живут в горных долинах Кухдамана и Панджшера, преобладая огромным большинством над другими племенами. Преобладают они и в долинах Гурбанда и Андераба, а также в приамударьинской равнине (в Ходжа-Нахре). Немало таджиков и в остальных местах района. В общем, это самая многочисленная народность района (*Мельников* 1907: 118).

Таджики, согласно данным комиссии, оказались самым многочисленным народом в районах провинции Герат. Например, в Шахфилане из 5,5 тыс. семей свыше 60% были герати (т.е. таджики), в Гуриане к ним относилось 5 тыс. семей, в Анардаре — 1,3 тыс. семей, в Калайи-Кахе они составляли большинство из 1,4 тыс. семей (*Barrow* 1893c: 22—36).

Другие англо-индийские источники сообщают, что самым многочисленным народом этого региона были узбеки. Императорский географический справочник Индии начала XX в. дает такую характеристику этнической картине региона:

Около половины населения составляют узбеки и туркмены, язык которых тюркский, другую половину — хазарейцы, таджики и арабы, говорящие на персидском языке. Таджики или люди иранской крови, вероятно, представляют самую древнюю выжившую расу в регионе. Вряд ли общая численность населения Афганского Туркестана превышает три четверти миллиона (*Imperial* 1908: 83).

Таблица 4

**Этнический состав населения по отдельно взятым районам
(по данным исследований разграничительной комиссии, 1884–1886 гг.) (тыс. семей)**

Район	Всего	Пуштуны	Таджики	Узбеки	Хазарейцы	Туркмены	Арабы	Смешанные	Примечание
Сайган	0,8		0,8						
Кахмард	0,4		0,4						
Дуаб	1				1				
Хинджан	0,9				0,9				
Баглан	1								Таджики и афганцы
Андараб	2,6		2					0,6	
Доши	0,9				0,9				
Гури	5,7	2,2	0,5	0,1	2,6				
Айбак	2,5			1				1,2	
Дарай-суф	6,7			0,4	4,5	1			
Балхаб	1,5								Большинство — хазарейцы
Тондж	0,9		0,9						
Ак Купрук	1			1					
Хедждах-нахр	15	3	0,7	8	0,2	2	2		
Ташкурбан	5,6								Основная масса — таджики и узбеки
Хаджа-салар	2					2			
Шибирган	3			2		1			
Шортеппа	1,6					2			
Сангчарак	4,8		0,9	3					
Гурбанд	5	2			3				
Всего	63	7,2	5,7	14,5	12,6	8	2	2,2	

Источники: Gazetteer 1914: 20, 35; Barrow 1893b: 11–12, 14–16, 19–21, 23–24, 30, 35–37; Mason 1893: 18–19, 22, 24.

Этнический облик северных районов сильно изменился в результате переселения туда кочевых пуштунских племен во второй половине 1880-х годов. Этот процесс в научной литературе получил название политики пуштунизации севера Афганистана. Правители страны и раньше массово перемещали жителей из одного места в другое, но это переселение по своим масштабам стало беспрецедентным. Абдурахман-хан был озабочен вопросом обеспечения и укрепления безопасности северных рубежей своих владений, расширением экономических возможностей государства. Для этого он решил из более многочисленных и менее обеспеченных земельными ресурсами районов переселять жителей в менее заселенные и более богатые плодородными угодьями районы, граничащие с русским Туркестаном. Изначально эта

политика ненадолго коснулась непустунских народов самого севера Афганистана, но затем нацелилась исключительно на пуштунские племена. Переселенцев планировали отправить на свободные территории, но на практике Абдуррахман-хан стал отнимать у населения севера “наиболее плодородные земли, которые раздавались афганским сардарам и офицерам. Этим эмир преследовал две цели: с одной стороны, он покупал себе сторонников среди влиятельных сардаров, а с другой стороны, на севере создавалось ядро афганских колонистов, могущих послужить кабульскому правительству надежной опорой в случае волнений на севере” (*Станишевский* 1940: 35). В результате такой политики “значительное количество узбекского населения бросило обжитые места и ушло либо на правый берег Амударьи, либо в горы Гиндукуша. Позднее в результате резкого повышения земельного налога бегство узбеков приняло еще большие размеры” (*Кисляков, Першиц* 1957: 156). В итоге, по некоторым данным, на север Афганистана было переселено до 200 тыс. пуштунов, а их доля увеличилась с 4 до 30% от всего населения региона (*Lee* 2018: 388).

Факторы сокращения численности афганского населения

Материалы приведенных источников свидетельствуют о неизменном на протяжении всего XIX в. уменьшении численности населения Афганистана. Хотя это было общеафганской тенденцией, в северных и северо-восточных районах сокращение происходило более высокими темпами. В этот период жители страны подвергались негативному воздействию многих явлений и факторов. Периодические конфликты и войны, особенно в городах, вынуждали людей искать более безопасные места. Особенно заметный след оставили внутренние междоусобицы и набеги извне, в результате которых часть жителей городов, селений и районов была истреблена, другая продана в рабство.

Северные и северо-западные регионы часто подвергались нападениям со стороны туркменских племен (сарыков, эрсаров, текинцев). Набеги и грабежи, особенно в районах проживания сарыков, считались официальным ремеслом и превратились в отдельную индустрию, приносящую немалую материальную выгоду. На продажу выставляли все, что было захвачено в ходе операций: имущество, скот, людей. Эти действия не только повлекли за собой разрушение хозяйства жителей севера Афганистана, но и поставили под вопрос само существование целых городов, поселков и этнических групп. Например, в первой половине 1840-х годов хивинцы увезли в рабство в Мерв всех мужчин, женщин и детей из 5 тыс. семей джамшидов (*Ferrier* 1857: 194).

Последствия набегов описаны в материалах членов английской разграничительной комиссии периода исследования северных границ Афганистана. Обнаружив заброшенные селения и необитаемые территории, они решили, что вся область между Майманой и Андхоем изначально состояла из сплошной огромной пустыни, но позже обнаружили ошибочность своих суждений. Ч. Иет пишет:

Капитан Пикок, только что вернувшийся из исследовательской поездки в направлении к северу и западу от Майманы, говорит нам, что концы всех долин стекаются к Аби-Кайсар. Раньше, то есть в последние примерно 20 лет или около того... область была хорошо заселена. Она покрыта старыми колодцами и остатками бывших кишлаков или жилищ для зимовки, которые один за другим постепенно стали жертвами атак туркменов, причем во многих случаях были полностью уничтожены, а люди — мужчины, женщины и дети — уведены в рабство, и в результате никто с тех пор не осмелился пойти в те места. Частично пострадало население не только этих, отдаленных от центра районов, но даже оседлых районов вдоль главной дороги (*Yate* 1888: 135).

Далее в качестве примера он приводит район Альмар, плодородную равнину, на которой за 20 лет до исследования проживало 2 тыс. семей и теперь осталось едва ли

700. Другой населенный пункт, Чаршамбе, превратившийся в деревню из 50 домов, раньше был центром густонаселенного района. Такую картину исследователи наблюдали во всех остальных окрестных деревнях (Ibid.: 135). По мере распространения власти Кабула на север и северо-запад набеги стали пресекаться регулярной армией и к 1880-м годам сошли на нет.

Эпидемии и инфекционные заболевания (холера, тиф, малярия) были еще одним бедствием, часто обрушивавшимся на разные уголки страны, особенно на столичный регион. От них страдали все без исключения возрастные группы населения. Причины этому во всех местах были примерно одни и те же. Почти все путешественники и исследователи, посетившие основные города Афганистана в рассматриваемый нами период, отмечали высокую степень антисанитарии даже на центральных улицах и рынках главных городов.

Были и места (напр., такие как г. Кундуз), где образовавшиеся хронические очаги инфекций вовсе исключали условия для нормального проживания. Тем не менее правитель Кундуза каждый раз пытался заселить город за счет жителей покоренных территорий. Так, в середине 1820-х годов из области Бадахшан туда в принудительном порядке было перевезено 25 тыс. семей, или около 100 тыс. чел., что почти привело к опустошению самого Бадахшана. Нездоровая эпидемиологическая обстановка и в целом непривычный для жителей высокогорных районов жаркий климат привели к тому, что к 1832 г. из них в живых осталось только 6 тыс. семей (Нейманн 1848: 57, 60–62).

В стране возникали различные виды эпидемий, становившиеся причиной высокой смертности, но в источниках чаще всего встречается информация о распространении холеры и ее последствиях для населения. Во время “Большого персидского голода” (1870–1872 гг.), наступившего вследствие засухи (Кавказ 1872), холера опустошила целые районы Герата и Туркестана (Imperial 1908: 83). Только в период правления Абдурахман-хана эпидемия этой болезни возникала в стране пять раз (1885, 1889, 1891, 1892 и 1899 гг.), особенно от нее страдал столичный регион. Поскольку информация о положении дел в провинциях отсутствует, о масштабах холеры можно судить по данным Кабула. Трагической для города считается эпидемия 1892 г., в результате которой умерло 14 тыс. горожан, в частности все жильцы 150 домов. Если исходить из данных переписи 1876 г., то Кабул потерял 10% своего населения. Общее число жертв эпидемии по Афганистану эмир оценил в 100 тыс. чел. (Kakar 1979: 184).

С приходом к власти Абдурахман-хана в демографических процессах не произошло положительных изменений — население продолжало сокращаться. Это стало результатом проводимой им политики, в частности жестоких способов покорения и подчинения народов и территорий для окончательного установления централизованного афганского государства. Английские политики и исследователи еще при жизни Абдурахман-хана называли период его правления “господством террора” (reign of terror). Беспощадные подавления мятежей сопровождалось гонениями целых народов, заточениями в тюрьмы, массовыми казнями обвиненных, конфискациями имущества их родственников и друзей. В 1882 г. в местах заключения г. Кабула находились 1,5 тыс. вождей и старейшин Герата и Кандагара. Через три года количество тюрем выросло в несколько раз, количество заключенных достигло 10 тыс., а к концу 1890-х годов — 20 тыс. чел. (Kakar 1979: 38–39). По данным разных источников, всего за время его правления было казнено до 100 тыс. чел. (Lee 1996: 545–548).

Многочисленные восстания, ставшие результатом налоговой политики, в разных частях страны за годы правления Абдурахман-хана унесли десятки, а может, и сотни тысяч жизней. Ярким примером служит продолжительный мятеж племенем гильзаев, превратившийся в противостояние с эмиром. Абдурахман-хан расправился с ними максимально жестоко: многие лидеры, в т.ч. национальные герои Второй англо-афганской войны, были казнены или посажены в тюрьму. В итоге количество гильзаев уменьшилась на 24 тыс. чел. О потерях армии и ополчений эмира

нет данных в источниках, но, несомненно, они были высокими. Человеческие жертвы сопровождалась подрывом экономической основы племени. Гильзаи были до такой степени разорены, что не нашли возможности для дальнейшего сопротивления (*Kakar* 1971: 136).

Крайне тяжелыми были последствия похода Абдуррахман-хана начала 1890-х годов против хазарейцев. Афганский историк М. Губар писал, что “жестокость эмира в отношении Хазараджата была беспрецедентной в истории страны, если не считать нападение Чингисхана” (*Губар* 2014: 670). Во время похода эмир узаконил работоторговлю хазарейцами по всей стране, при этом велел установить официальный 10%-й налог на оформление операции с их продажи. По общим данным за эти годы, была истреблена половина мужчин-хазарейцев (*Lee* 2018: 399). Эти войны в целом привели к изменению гендерного соотношения в отдельных районах и городах, где мужчин осталось меньше, чем женщин.

В целом к концу столетия произошла трансформация процессов, влиявших на снижение численности населения: конфликты, междоусобицы и набеги прекратились к 80-м годам XIX в., но сменились жесткими действиями центральной власти, а эпидемии продолжали распространяться в тех же масштабах. Можно сказать, что внутренняя политика Абдуррахман-хана ухудшила демографические показатели в не меньшей степени, чем нестабильность, войны и конфликты при прежних правителях. В конце XIX в. в Афганистане наблюдалась завершающая фаза процесса сокращения общей численности населения, и политика эмира стала одной из причин этого сокращения.

Примечания

¹ По сведениям Эльфинстона, Балх, кроме самого города и прилегающих районов, включал Майману, Андхой, Шибирган, Хульм, Имам-сахиб, Кундуз, Хост, Андараб и Талукан (*Elphinstone* 1842b: 182–183).

² Группа родственных народов, живущих в северо-восточных горных районах Афганистана. До завоевания региона эмиром Абдуррахман-ханом в конце XIX в. они придерживались доисламских верований, за что мусульманами были названы кафирами (араб. كُفْرًاك — неверующий, иноверец). Были насильно обращены в ислам.

³ Знатоки теоретических и практических сторон ислама.

⁴ Эта оценка получена следующим образом: согласно результатам переписи 1876 г., пуштунов во всем Афганистане насчитывалось около 2270 тыс. чел. (*Fakir Saiyid Ifikhar-ud-din* 1910: 55). Из них в таблице (см. Табл. 3) были учтены только обитатели районов Джелалабада, Кандагара и Пушти-Руда (свыше 500 тыс. чел.). Кроме того, пуштуны проживали и в других афганских провинциях и районах, прежде всего в центральной части страны. Их тоже необходимо вычесть из общего показателя. В результате в среднем получаем цифру в 1,5 млн чел.

Источники и материалы

Губар 2014 — *Губар Мир Гулам Мухаммад*. Афганистан дар масири та’рих. Т. I–II. Кабул: Майванд, 1393 г.х. (2014).

Кавказ 1872 — Кавказ (политическая и литературная газета). 1872. № 49. 30 апреля (12 мая).

Катиб 1915 — *Катиб Файз Мухаммад*. Сирадж ат-таварих. Т. 3. Кабул: Матба’а-е дар-ул-салтана, 1331–33 г.х. (1915).

Мейендорф 1975 — *Мейендорф Е.К.* Путешествие из Оренбурга в Бухару / Предисл. Н.А. Халфина. М.: Наука, 1975.

Мельников 1907 — *Мельников Д.А.* Район операционных путей от Термеза к Кабулу (опыт военно-географического описания). Ташкент: Типография Штаба Туркестанского военного округа, 1907.

Нейманн 1848 — *Нейманн К.Ф.* Афганистан и англичане в 1841 и 1842 годах. М.: Типография В. Готье, 1848.

- Реклю* 1887 — *Реклю Э.* Земля и люди. Всеобщая география. Вып. IX: Передняя Азия, Афганистан, Белуджистан, Персия, Азиатская Турция и Аравия. СПб.: Типография товарищества Общественная польза, 1887.
- Риттих* 1905 — *Риттих П.А.* Афганский вопрос (военно-географический и политический этюды). СПб.: Типография Штаба войск Гвардии и Петербургского военного округа, 1905.
- Снесарев* 2002 — *Снесарев А.Е.* Афганистан. М.: Русская панорама, 2002.
- Яворский* 1883 — *Яворский И.Л.* Путешествие русского посольства по Афганистану и Бухарскому ханству в 1878—1879 гг. Из дневников члена посольства доктора И. Л. Яворского: В 2 т. Т. 2. СПб.: Типография доктора М.А. Хана, 1883.
- Barrow* 1893a — *Barrow E.G.* The Military Geography of Afghanistan. Part I: Badakhshan. Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing, 1893.
- Barrow* 1893b — *Barrow E.G.* The Military Geography of Afghanistan. Part II: Afghan Turkistan. Simla: Government Central Printing Office, 1893.
- Barrow* 1893c — *Barrow E.G.* The Military Geography of Afghanistan. Part III: Herat. Simla: Government Central Printing Office, 1893.
- Burnes* 1834a — *Burnes A.J.* Travels into Bokhara, Being the Account of a Journey from India to Cabool, Tartary, and Persia: Also, Narrative of a Voyage on the Indus, from the Sea to Lahore. Vol. I. L.: J. Murray, 1834.
- Burnes* 1834b — *Burnes A.* Travels into Bokhara, Being the Account of a Journey from India to Cabool, Tartary, and Persia: Also, Narrative of a Voyage on the Indus, from the Sea to Lahore. Vol. II. L.: J. Murray, 1834.
- Conolly* 1834 — *Conolly A.* Journey to North of India, Overland from England, through Russia, Persia, and Affghaunistaun. Vol II. L.: R. Bentley, 1834.
- Curzon* 1923 — *Curzon G.N.* Tales of Travel. L.: Hodder and Stoughton, 1923.
- Elles* 1893 — *Elles E.R.* The Military Geography of Afghanistan. Part V: Farah and Kandahar. Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing, 1893.
- Elphinstone* 1842a — *Elphinstone M.* An Account of the Kingdom of Caubul, and its Dependencies, in Persia, Tartary, and India (1842). Vol. I. L.: R. Bentley, 1842.
- Elphinstone* 1842b — *Elphinstone M.* An Account of the Kingdom of Caubul, and its Dependencies, in Persia, Tartary, and India (1842). Vol. II. L.: R. Bentley, 1842.
- Ferrier* 1857 — *Ferrier J.P.* Caravan Journeys and wanderings in Persia, Afghanistan, Turkistan, and Beloochistan; With Historical Notices of the Countries Lying between Russia and India. L.: J. Murray, 1857.
- Fakir Saiyid Iftikhar-ud-din* 1910 — *Fakir Saiyid Iftikhar-ud-din.* Final Report on Afghanistan, British Agent at Kabul (1907—1910). Simla: Government Monotype Press, 1910.
- Gazetteer* 1914 — *Gazetteer of Afghanistan.* Part I: Badakhshan (5th Ed.). General Staff India. Simla: Government Monotype Press, 1914.
- Havelock* 1840 — *Havelock H.* Narrative of the War in Afghanistan in 1838—39. Vol. II. L.: H. Colburn, 1840.
- Imperial* 1908 — *Imperial Gazetteer of India: Afghanistan and Nepal.* Calcutta: Superintendent of Government Printing, 1908.
- Lal* 1846 — *Lal M.* Travels in the Punjab, Afghanistan & Turkistan: To Balk, Bokhara, and Herat; and a Visit to Great Britain and Germany. L.: Wm.H. Hallen and Co., 1846.
- Lumsden* 1860 — *Lumsden H.B.* The Mission to Kandahar: with Appendices. With Supplementary Report of the Expedition into Upper Meeránzye and Kourrum in 1856. Calcutta: Baptist Mission Press, 1860.
- MacGregor* 1871 — *MacGregor C.M.* Central Asia. Part II: A Contribution Towards the Better Knowledge of Topography Ethno Logy Resources and History of Afghanistan by MacGregor. Calcutta: Office of the Superintendent of Government Printing, 1871.
- Mason* 1893 — *Mason A.H.* The Military Geography of Afghanistan. Part IV: Kabul. Simla: Government Central Printing Office, 1893.
- Masson* 1844a — *Masson Ch.* Narrative of Various Journeys in Balochistan, Afghanistan, the Panjab, and Kalât. During a Residence in Those Countries. To which is Added, an Account of the Insurrection at Kalât, and a Memoir on Eastern Balochistan. Vol. I. L.: R. Bentley, 1844.
- Masson* 1844b — *Masson Ch.* Narrative of Various Journeys in Balochistan, Afghanistan, the Panjab, and Kalât. During a Residence in Those Countries. To Which is Added, an Account of the Insurrection at Kalât, and a Memoir on Eastern Balochistan. Vol. II. L.: R. Bentley, 1844.

- Masson* 1844c – *Masson Ch.* Narrative of Various Journeys in Balochistan, Afghanistan, the Panjab, and Kalât. During a Residence in Those Countries. To Which is added, an Account of the Insurrection at Kalât, and a Memoir on Eastern Balochistan. Vol. III. L.: R. Bentley, 1844.
- Moorcroft, Trebeck* 1841 – *Moorcroft W., Trebeck G.* Travels in the Himalayan Provinces of Hindustan and the Panjab: in Ladakh and Kashmir; in Peshawar, Kabul, Kunduz, and Bokhara. From 1819 to 1825. Vol. II. L.: W. Clowes and Sons, 1841.
- Raverty* 1880 – *Raverty H.J.* Notes on Afghanistan and Part of Baloochistan, Geographical, Ethnographical and Historical, Extracted from the Writings of the Little Known Afghan and Tagzjik. Historians of the Ghuris, the Turk Sovereigns of the Dehli Kingdom, the Mughal Sovereigns of the House of the Timur, and Other Muhammadan, Chronicles; and from Personal Observations. L.: G.E. Eyre and W. Spottiswoode, 1880.
- Tate* 1909 – *Tate G.P.* The Frontiers of Baluchistan: Travels on the Borders of Persia and Afghanistan, with an Introduction by Col. Sir A. Henry McMahon. L.: Witherby & Co., 1909.
- Mir Munshi Sultan Mahomed Khan* 1900 – *Mir Munshi Sultan Mahomed Khan* (ed.) The Life of Abdur Rahman, Amir of Afghanistan. Vol. II. L.: J. Murray, 1900.
- Vigne* 1840 – *Vigne G. T.* A Personal Narrative of a Visit to Ghuzni, Kabul, and Afghanistan, and of a Residence at the Court of Dost Mohamed, with Notices of Runjit Sing, Khiva, and the Russian Expedition. L.: Whittaker, 1840.
- Wood* 1872 – *Wood J.* A Journey to the Source of the River Oxus. L.: J. Murray, 1872.
- Yate* 1888 – *Yate C.E.* Northern Afghanistan: Or Letters from the Afghan Boundary Commission. L.: W. Blackwood & Sons, 1888.

Научная литература

- Аристов Н.А.* Об Афганистане и его населении // Живая старина (отделение этнографии). 1898. Вып. III–IV.
- Белокреницкий В.Я.* Пуштуны Афганистана и Пакистана: демографическая динамика и политическая роль // Афганистан на переходном этапе (сентябрь 2001 – июнь 2002 г.) / Отв. ред. В.Г. Коргун. М.: ИВ РАН, 2002. С. 39–68.
- Кисляков Н.А., Першиц А.И.* (ред.) Народы Передней Азии. М.: Изд-во АН СССР, 1957.
- Рейснер И.М.* Развитие феодализма и образование государства у афганцев. М.: Изд-во АН СССР, 1954.
- Станишевский А.* Афганистан. М.: Воениздат, 1940.
- Ferrier J.P.* History of the Afghans. L.: J. Murray, 1858.
- Gregorian V.* The Emergence of Modern Afghanistan: Politics of Reform and Modernization, 1880–1946. Stanford: Stanford University Press, 1969.
- Kakar H.* Afghanistan: A Study in International Political Developments, 1880–1896. Kabul: Punjab Education Press, 1971.
- Kakar H.* Government and Society in Afghanistan: The Reign of Amir ‘Abd al-Rahman Khan. Austin: University of Texas Press, 1979.
- Lee L.J.* The “Ancient Supremacy”: Bukhara, Afghanistan and the Battle for Balkh, 1731–1901. N.Y.: E.J. Brill, 1996.
- Lee L.J.* Afghanistan: A History from 1260 to the Present. L.: Reaktion Books, 2018.
- Malleson G.B.* History of Afghanistan, from the Earliest Period to the Outbreak of the War of 1878. L.: W.H. Allen & Co., 1878.

Research Article

Okimbekov, U.V. Population of Afghanistan in the 19th Century: Some Demographic Trends [Naselenie Afganistana v XIX v.: nekotorye demograficheskie tendentsii]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 5, pp. 128–148. <https://doi.org/10.31857/S086954150012354-9> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Ubayd V. Okimbekov | <https://orcid.org/0000-0002-3452-3630> | ubayd@inbox.ru | Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (12 Rozhdestvenka Str., Moscow, 107031, Russia)

Keywords

Afghanistan, demographics, ethnicity, tribe, population, estimated data, uprisings

Abstract

The article examines the dynamics of Afghanistan's population during the nineteenth century and explores factors that impacted on demographic developments and ratios of ethnic groups in the country and its particular regions. It describes the basic methods and techniques used by the country's rulers in order to calculate population figures and provides information about the first attempts at conducting a population census undertaken by Afghan emirs. The research is drawn on a wide array of sources including European and Russian travelogues and reports as well as materials of the British Boundary Commission.

References

- Aristov, N.A. 1898. Ob Afganistane i ego naselenii [On Afghanistan and Its Population]. *Zhivaia starina* III–IV.
- Belokrenitskii, V.Ya. 2002. Pushtuny Afganistana i Pakistana: demograficheskaiia dinamika i politicheskaiia rol' [Pashtuns of Afghanistan and Pakistan: Demographic Dynamics and Political Role]. In *Afganistan na perekhodnom etape (sentiabr' 2001 – iiun' 2002 g.)* [Afghanistan in Transition (September 2001 – June 2002)], edited by V.G. Korgun, 39–68. Moscow: IV RAN.
- Ferrier, J.P. 1858. *History of the Afghans*. London: J. Murray.
- Gregorian, V. 1969. *The Emergence of Modern Afghanistan: Politics of Reform and Modernization, 1880–1946*. Stanford: Stanford University Press.
- Kakar, H. 1971. *Afghanistan: A Study in International Political Developments, 1880–1896*. Kabul: Punjab Education Press.
- Kakar, H. 1979. *Government and Society in Afghanistan: The Reign of Amir 'Abd al-Rahman Khan*. Austin: University of Texas Press.
- Kisliakov, N.A., and A.I. Pershits, eds. 1957. *Narody Perednei Azii* [Peoples of Central Asia]. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Lee, L.J. 1996. *The "Ancient Supremacy": Bukhara, Afghanistan and the Battle for Balkh, 1731–1901*. New York: E. J. Brill.
- Lee, L.J. 2018. *Afghanistan: A History from 1260 to the Present*. London: Reaktion Books.
- Malleson, G.B. 1878. *History of Afghanistan, from the Earliest Period to the Outbreak of the War of 1878*. London: W.H. Allen & Co.
- Reisner, I.M. 1954. *Razvitie feodalizma i obrazovanie gosudarstva u afgantsev* [Development of Feudalism and Formation of the Afghan State]. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR.
- Stanishevskii, A. 1940. *Afganistan* [Afghanistan]. Moscow: Voenizdat.

“РОКОВОЙ” ДИАГНОЗ КАК НАЧАЛО ОБРЯДА ПЕРЕХОДА: СТАТУС ИНВАЛИДА И ОТНОШЕНИЕ К НЕМУ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Ключевые слова: Россия, инвалидность, люди с ограниченными возможностями здоровья, автобиографии, устные нарративы, медицинский диагноз, обряд перехода, стигматизация.

В статье рассматривается отношение к медицинским диагнозам, определяющим статус инвалида в России, со стороны людей с ограниченными возможностями здоровья (ОВЗ). Опираясь на автобиографии таких людей, а также на свои полевые материалы, автор стремится представить постановку таких диагнозов как начало своеобразного обряда перехода — в данном случае изменения статуса человека от более высокого к более низкому. Подчеркивается, что подобный переход возможен во многом вследствие распространенной в российском обществе стигматизации инвалидности, которую автор рассматривает как биосоциальное и историко-культурное явление.

Инвалидность представляет собой сложное социокультурное явление. В научной литературе и в документах ведущих международных организаций отсутствует общепринятое определение этого феномена. Всемирная организация здравоохранения (ВОЗ), понимая инвалидность как ограничение возможностей (точнее “не-способность”), наступившее в силу разных врожденных или приобретенных дефектов, различает: нарушения (*impairment*) — проблемы, возникающие в функциях или структурах организма; ограничения активности (*handicap*) — трудности, испытываемые человеком в выполнении каких-либо заданий или действий; ограничения участия (*disability*) — проблемы, испытываемые человеком при вовлечении в жизненные ситуации (ВОЗ 1). Трудности в определении самого феномена, в свою очередь, ведут к затруднениям в определении численности людей с ограниченными возможностями здоровья. По данным ВОЗ, в мире насчитывается более 1 млрд инвалидов (ВОЗ 2). Что касается нашей страны, то на январь 2020 г. в России числится примерно 11,87 млн человек, зарегистрированных как инвалиды (Количество инвалидов в России 2020), и эти официальные цифры ежегодно уменьшаются на 150–300 тыс. в год (подробнее о статистике и ее особенностях см.: Ананьин 2018; Носенко-Штейн 2018).

Изучение инвалидности как явления началось относительно недавно. Интерес к этой теме возрос после Первой и особенно после Второй мировых войн (см., напр.: Allport 1954; Blank 1957) и резко усилился в конце 1960-х годов, когда за рубежом развернулись массовые движения разных социокультурных групп за свои права (Linton 1998; Gerber 2000; Corker, Shakespeare 2002; Johnstone 2005; Thomas 2007; Chayne 2009; Campbell 2009). Постепенно изучение инвалидности (*Disability Studies*) во многих

Елена Эдуардовна Носенко-Штейн | <http://orcid.org/0000-0001-9952-8582> | nosenko1@gmail.com | д. и. н., ведущий научный сотрудник | Институт востоковедения РАН (ул. Рождественка 12, 107031, Москва, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: РФФИ, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [проект № 20-09-00063 А]

странах превратилось в академическую междисциплинарную область знания. В ходе развития происходило ее обогащение новыми подходами, терминологией и дефинициями, почерпнутыми в т.ч. из этнических и расовых “штудий”, из социокультурной антропологии (Bolt 2014; Носенко-Штейн 2018; Ендальцева 2018).

В изучении инвалидности сформировалось несколько основных подходов, или моделей (подробнее о них см.: Клепикова 2015; Носенко-Штейн 2018; Ендальцева 2018; Курленкова 2018). Одна из них, до недавнего времени наиболее распространенная, — медицинская (медикалистская) модель, согласно которой инвалидность — это медицинская проблема (последствие заболевания, увечья, функционального расстройства), а значит, и решать ее следует медицинскими же средствами; инвалидность рассматривается как личная трагедия, травма, девиантный опыт, люди с инвалидностью — как “худшие” по сравнению с условно здоровыми, а их тела — как девиантные, как прямая противоположность здоровому телу. Соответственно, инвалид — это человек, вызывающий жалость, он пассивный объект заботы и опеки. Такой подход порождал и продолжает порождать пассивность и даже иждивенчество части людей с ограниченными возможностями здоровья (ОВЗ), отстраненных от принятия решений.

Наибольшую популярность за рубежом в последние десятилетия получила социальная модель, согласно которой инвалидность представляет собой социальный конструкт, созданный условно здоровыми людьми с целью социального контроля над группами, обладающими низкими статусами, а инвалиды — одна из наиболее дискриминируемых (в т.ч. социальной средой и социальными институтами) частей общества, несущего ответственность за такое положение (Oliver 1996; Shakespeare, Watson 2001; Johnstone 2005; Watson *et al.* 2012). Вместе с тем сторонники этого подхода мало учитывают историко-культурный контекст, в котором инвалидность существует и воспринимается окружающими и самими людьми с ОВЗ (включая этнические и конфессиональные традиции); в ряде случаев наиболее последовательные конструктивисты отрицают проявления телесности и физиологические реалии, в т.ч. боль, недомогания и дискомфорт (см. об этом: Siebers 2008; Носенко-Штейн 2018). В работах по медицинской антропологии инвалидность нередко (но не всегда) выделяется как самостоятельная биомедицинская проблема *par excellence*, имеющая, однако, свои социокультурные особенности в разных странах (см., напр.: Saillant, Genest 2007).

На мой взгляд, инвалидность — биосоциальное явление, которое следует рассматривать в определенном историко-культурном контексте и восприятие которого сильно варьирует в зависимости от такого контекста и культурных традиций. Хотя отношение к инвалидности и людям с ОВЗ конструируется в разных обществах с конкретными целями, сама инвалидность, если так можно выразиться, “имеет биомедицинские корни”, т.е. в ее основе лежат врожденное или приобретенное заболевание, дефект, нарушение функций организма и т.п. (В нашей стране это часто ведет к полной или частичной нетрудоспособности.) Как правило, процесс оформления инвалидности начинается именно с постановки медицинского диагноза, определяющего временную или постоянную, полную или частичную нетрудоспособность (в случае с детьми — возможность обучения).

Именно характер заболевания или дефекта, а также степень их тяжести определяют “приговор-диагноз”, который, в свою очередь, во многом детерминирует статусы инвалида, его (и нередко членов его семьи) жизненные стили и различные возможности, затем ограничиваемые обществом.

В этой статье я рассматриваю отношение к так наз. роковым медицинским диагнозам со стороны людей с ограниченными возможностями физического здоровья. Речь идет не просто о констатации серьезных заболеваний, функциональных расстройств или каких-либо дефектов, а о постановке тех диагнозов, которые в нашей стране имеют последствием переход к инвалидности, определяют статус (точнее, статусы) людей, которым они поставлены.

Источники и методы

В работе мной использовались автобиографический метод и метод истории жизни (*Life History*); оба они, наряду с биографическим, широко применяются в зарубежной социокультурной антропологии около столетия (*Семенова* 1994; *Bertaux* 1981; *Hammersley* 1989; *Schutt* 1996). В отличие от биографий, автобиографии не предполагают участия интерпретатора, т.е. они пишутся относительно свободно и раскрывают жизненный опыт человека в той его части, которую автор текста считает нужным продемонстрировать. Автобиографические интервью (*Life Histories*) подразумевают участие исследователя-медиатора и в силу этого нередко более полно отражают жизненный опыт информантов. Оба вида источников по-разному представляют “взгляд изнутри” на проблемы людей с ОВЗ.

Первую группу источников для этой статьи составили три автобиографических сочинения, в которых речь идет о получении “инвалидного” статуса и отношении к этому со стороны людей с ОВЗ:

1. “История болезни” известной журналистки Ирины Ясиной, которой в возрасте 35 лет был поставлен диагноз “рассеянный склероз” (неврологическое заболевание, ведущее к полной неподвижности) (*Ясина* 2011). И. Ясина — дочь известного экономиста Е.Г. Ясина, до вынесения диагноза возглавляла департамент по связям с общественностью Центробанка РФ, но вынуждена была оставить эту работу и продолжила свою деятельность уже как журналист. Ирина — автор книги для детей “Человек с человеческими возможностями” (*Ясина* 2012), которую, на мой взгляд, необходимо включить в школьную программу.

2. Текст детской писательницы Тамары Черемновой, у которой диагностировали детский церебральный паралич (ДЦП). В шесть лет родители отдали дочь в специализированный детский дом, где ей поставили дополнительный диагноз “олигофрения в стадии дебильности” (поскольку девочка не очень разборчиво говорила и у нее в результате поражения центральной нервной системы плохо функционировали и подвергались конечности). Однако Тамара без помощи взрослых научилась читать, самостоятельно прошла всю школьную программу, а затем стала писать детские рассказы и сказки, которые сегодня переведены на несколько языков (*Черемнова* б.г.).

3. “Записки слепого” Анатолия Графова (*Графов* 2009). Анатолий родился в 1938 г. с нормальным зрением, но в студенческие годы в результате заболевания сетчатки практически полностью ослеп. Молодой человек был вынужден оставить учебу и спорт (тяжелую атлетику). Долгое время он был безработным, потом занимался тяжелым физическим трудом. Впоследствии Графов окончил заочный юридический институт, работал во Всесоюзном (потом Всероссийском) обществе слепых, руководил специализированным предприятием, где трудились незрячие.

Вторая группа источников — это тексты глубинных интервью с людьми с различными категориями и группами инвалидности, а также с родителями детей-инвалидов. Я проводила их “глаза в глаза” или по электронной почте в 2014–2018 гг. в Москве, Подмосковье, Смоленске, Нижнем Новгороде и Архангельске. Я отобрала тексты, в которых идет речь об опыте людей, ставших инвалидами во взрослом возрасте, — а таковых, по данным ВОЗ, подавляющее большинство (около 80–85%). Но в отдельных случаях я также обращаюсь к опыту инвалидов детства и их родителей.

Роковой диагноз: начало перехода

Об обрядах перехода писали еще классики этнографии. А. ван Геннеп определял их как ритуалы, сопровождающие любой переход от одного состояния к другому, из одного мира в другой, т.е. всякую перемену места, состояния, социального положения и статуса (*ван Геннеп* 1999: 9, 15). Получение официально “установленной” инвалидности в первую очередь означает резкую трансформацию или даже утрату

прежних статусов (экономического, социального, иногда семейного — случается, что от людей с ОВЗ уходят супруги и даже родители). И это изменение статусов обычно начинается с постановки диагноза, определяющего потенциальную инвалидность, что в дальнейшем подтверждает или опровергает бюро медико-социальной экспертизы (МСЭ). Об изменении статусов людей с ограниченными возможностями писали немало, в т.ч. отечественные исследователи (*Jarskaia-Smirnova* 2001). Для человека, попавшего на прием к врачу, диагноз, означающий потерю трудоспособности (частичную или полную) и начало оформления инвалидности, знаменует переход не только к новому статусу, но и в другой мир.

Ван Геннеп выделяет “обряды включения и исключения, или отделения, как изменение состояния с сакрального на профанное, и наоборот”. Он полагает обязательным прохождение трех фаз для того, чтобы переход считался исполненным (*van Gennep* 1999: 45–46): 1) разделение (*separation*) — открепление личности или целой группы от занимаемого ранее места в социальной структуре и от определенных культурных обстоятельств либо от того и другого сразу; 2) “лиминальная”/промежуточная фаза — своего рода грань (*margo* или *limen* — лат. “порог”), когда “переходящий” субъект приобретает черты двойственности, поскольку пребывает в той области культуры, где очень мало или вовсе нет свойств прошлого или будущего состояния; 3) восстановление (*reaggregation*), когда достигается новое стабильное состояние.

Началом первой фазы (“отделения”) вполне можно считать постановку медицинского диагноза, а затем сбор документов, необходимых для того, чтобы пройти МСЭ, которая устанавливает группу инвалидности, что влечет за собой выплату определенной пенсии и установление льгот. В данном случае постановку медицинского диагноза и оформление инвалидности можно рассматривать как своего рода обряд исключения из прежних статусов и прежнего мира и переход из мира живых в мир мертвых, нижний мир.

Исследования инвалидности показывают, что люди, услышавшие “роковой” диагноз (от себя добавлю, и родители детей, которым такой диагноз поставлен), нередко проходят три стадии психологического состояния. На первой часто встречается неприятие медицинского заключения (означающего изменение не только здоровья, но и качества жизни), человек может считать его ошибочным, испытывать гнев и страх. Ирина Ясина так вспоминает первые дни после “рокового” диагноза:

Через несколько ночей моих истерик с криками: “Что же теперь будет?” — муж сказал, что хочет пожить один, но всегда будет помогать мне материально. <...> То, что предстояло мне, пугало больше смерти: беспомощность, зависимость, одиночество. Мне было страшно просыпаться (*Ясина* 2011).

На этом этапе люди нередко пытаются бороться с заболеванием/дефектом, они многократно обращаются за консультациями к различным специалистам, пробуют всевозможные методы лечения, меняют лекарственные препараты, решаются на операции и т.п. О такой ситуации мне рассказывала Нина из Смоленска, мать Павла (18 лет), инвалида 1-й группы по зрению. Мальчик практически полностью ослеп в младенческом возрасте в результате осложнения после сделанной ему прививки. В настоящее время Павел — студент Смоленского федерального государственного университета, мать не работает.

Когда мне врачи сказали, что он почти ослеп, было очень тяжело. Но, знаете, я надеялась, да и сейчас иногда надеюсь. Где мы только не были. И в Москве в институте Гельмгольца, и тут у нас, даже к какой-то бабке ходили. <...> Вот снова скоро в Москву поедem, если нужна будет операция — будем делать, даже если хоть чуть-чуть лучше станет (ПМА 1).

Иногда информантам удавалось и в самом деле частично улучшать состояние здоровья или даже добиваться отмены диагноза. Вот как рассказывала Тамара Черемнова о своем “неправильном” (и столь любимом в российских детских домах) диагнозе “олигофрения в стадии дебильности”:

Я родилась в 1955 году. Вскоре в моем развитии стали наблюдаться отклонения, и стало ясно, что я не здоровенькая крепенькая малышка, а что-то непонятное. Ноги не ходят, руки не держат, кушать сама не может, карандашом не владеет, да еще дергает ее всю... И поставили страшный диагноз — ДЦП (детский церебральный паралич). Родителям было трудно растить столь сложного ребенка, и в шестилетнем возрасте меня сдали в специализированный детский дом. А там помимо ДЦП со спасительской диплопией мне прицепили еще и несправедливый диагноз “олигофрения в стадии дебильности” (*Черемнова б.г.*).

Далее в ее автобиографии подробно излагается, как девочка поистине героически боролась за отмену этого “приговора”.

Но чаще, убедившись в том, что традиционная медицина не помогает, люди обращаются к различным целителям, практикующим нетрадиционные методы лечения, включая экстрасенсов, парамедиков, знахарей, прибегают к услугам “специалистов” по снятию порчи, сглаза и другим шарлатанам. О подобном опыте рассказывал Константин Б. (28 лет), инвалид 1-й группы по зрению. Константин ослеп в 16 лет в результате травмы: отрабатывая новый прыжок на тренировке по фигурному катанию, он получил осложненную отслойку сетчатки. В настоящее время мужчина работает психологом (окончил Московский государственный психолого-педагогический университет), живет в г. Щелково (Подмосковье):

Конечно, сначала, когда врачи сказали, что сделать ничего нельзя, был шок. Я не знал, на каком я свете, как все теперь будет, жить не хотелось. Родители тоже жутко переживали. Мы с мамой по врачам ходили без конца. Нам даже знакомая посоветовала поехать в Казахстан, там какая-то бабка лечит вазелином. Ну, мы поехали, не помогло, конечно. <...> Знаете, теперь я даже рад, что так получилось — это для меня огромный новый опыт (ПМА 2).

Жизнь после черты

Во время второй “лиминальной”, или промежуточной, фазы перехода (по ван Геннепу), когда человек покидает врачебный кабинет после постановки диагноза, он начинает свой выход из прежнего мира, из прежнего социального статуса.

Если обычно обряды перехода свидетельствуют о наступлении социальной зрелости, то констатация инвалидности — это, по устойчивому и распространенному в массовом сознании мнению, переход к социальной незрелости. Об этом, помимо часто возникающей экономической несостоятельности человека с “роковым” диагнозом, свидетельствует отношение к нему, как к ребенку: «...обращение к людям с ОВЗ на “ты” вне зависимости от возраста, по моим наблюдениям, обычная практика в организациях для инвалидов» (см. также: *Клепикова* 2018). Получение справки об инвалидности после прохождения бюро МСЭ свидетельствует о том, что человек уже окончательно перешел из мира профанного в мир сакральный. Высказывается мнение, что обрядом перехода для людей с ОВЗ служит процедура прохождения медико-социальной экспертизы (*Торлопова* 2018). Однако МСЭ является лишь одним из этапов этого перехода, который в случае получения инвалидности растягивается во времени. Именно врачебный диагноз, определяющий заболевание, функциональное расстройство или дефект, на мой взгляд, является началом обретения нового статуса, той “условной чертой”, после которой для человека начинается новая жизнь — в качестве *Другого*. Бюро МСЭ обычно подтверждает этот статус, впоследствии закрепляемый

органами социальной защиты. В автобиографических текстах и в интервью люди почти не вспоминают о МСЭ, но практически всегда говорят о моменте “вынесения приговора”, т.е. “рокового” медицинского диагноза. Медико-социальная экспертиза просто фиксирует инвалидный статус, будучи “промежуточной инстанцией” между постановкой диагноза и оформлением инвалидности. Иногда люди вообще не проходят МСЭ и не оформляют инвалидность, предпочитая не терять хорошую работу или возможность поступить в престижный вуз.

В этой фазе у человека наблюдается состояние фрустрации, сопровождающееся депрессией (часто не просто подавленным, а именно пограничным состоянием, как оно характеризуется в психиатрии), уходом от реальности (иногда обращением к алкоголю и даже наркотикам и др.), бывают и случаи суицида (мысли о смерти посещают многих). А. Графов так описывает свое состояние в главе, которую он назвал “Глава 2. До условной черты”:

Пробуждение было тяжелым. Проснувшись, ощутил гнетущую тяжесть от мысли, что я слепой. Непреодолимая боль и отчаяние клещами сдавливали грудь, подступали к горлу, в ушах звучали слова профессора, сказанные вчера: “Молодой человек, я не буду Вас обманывать. Зрение Ваше восстановить не удастся. Мужайтесь. Возможно, придет время, когда медицина сможет побороть эту болезнь, а пока Вам необходимо на время оставить университет, пройти медицинскую комиссию, получить инвалидность и вступить в “Общество слепых” (Графов 2009).

“Роковой” диагноз был поставлен Графову в конце 1950-х годов, однако его заболевание плохо поддается лечению и в наши дни. Более того, многочисленные истории, рассказанные мне информантами, свидетельствуют о том, что и сейчас в России плохо налажена психологическая помощь людям, ставшим инвалидами во взрослом возрасте. Реабилитационных центров мало, а в организациях для инвалидов (Всероссийское общество слепых, Всероссийское общество глухих, Всероссийское общество инвалидов) нет ни реабилитологов, ни психологов, которые могли бы помочь таким людям. Один из моих информантов, с которым я обсуждала эту проблему, — Владимир Н. (45 лет), инвалид 3-й группы, потерявший слух в 42 года в результате осложнения после гриппа. Мужчина преподавал химию в одном из московских вузов, но после постановки диагноза и оформления инвалидности был вынужден оставить работу. Владимир с женой и сыном живет в Москве.

Честное слово, я думал, у меня тогда (когда потерял слух. — *Е.Н.-Ш.*) крыша поедет. Я, как в вате, даже не в вате, а в сурдокамере оказался. <...> И потом, как работать — я же лекции читать не могу, т.е. читать-то могу, но ни со студентами, ни с преподавателями общаться, ни на вопросы ответить — вообще ничего. И дома страшно тяжело было. <...> Мысли плохие были, ну, понимаете... Я и сейчас стараюсь больше времени на даче проводить, с яблонями ведь разговаривать не надо. — А Вы обращались во Всероссийское общество глухих? — Нет. То есть теща туда позвонила, они говорят: “Вступайте, будете нашим членом”. Она спрашивает: “Чем вы помочь моему зятю можете?” Ей ответили, что там какие-то вечера, встречи там разные проводят. Ну зачем мне все это? (ПМА 3).

Этой “переходной” фазе уделил особое внимание В. Тэрнер, писавший о “лиминальных” людях, что

они не имеют статуса <...> Их поведение — обычно пассивное или униженное; они должны беспрекословно подчиняться своим наставникам или принимать без жалоб несправедливое наказание. Похоже, что они низведены и принижены до полного единообразия, с тем чтобы обрести новый облик и быть заново сформированными и наделенными новыми силами, которые помогли бы им освоиться с их новым положением в жизни. Между собой неопиты стремятся установить отношения

товарищества и равноправия. Секулярные различия должности и статуса исчезают или гомогенизируются (Тэрнер 1983: 81).

Описанная мной вторая стадия психологического состояния, на которой находятся люди, получившие статус инвалида, вполне соответствует переходной фазе (по ван Геннепу). Можно в определенной мере согласиться с Р. Мэрфи и его коллегами, обратившимся к понятию лиминальности в исследованиях проблем инвалидов и полагавшим, что люди с ОВЗ остаются в этом (промежуточном) состоянии на протяжении всей жизни (Murphy et al. 1988), хотя по завершении перехода большинство окончательно закрепляются в ином состоянии и ином статусе (Iarskaia-Smirnova 2001).

Наконец, на третьей фазе перехода происходят либо дальнейшее углубление негативных тенденций (усиление депрессии, алкогольной или наркотической зависимости), дальнейший эскапизм (напр., у незрячих своеобразная зависимость от аудиокниг, во многих случаях интернет-зависимость) и дальнейшая асоциализация и изоляция от внешнего мира, либо — что можно наблюдать на примере ряда автобиографий (не только опубликованных, но и глубинных интервью) — более или менее успешная адаптация к новому состоянию.

В большинстве случаев люди преодолевают последствия “рокового” диагноза самостоятельно, иногда с помощью близких. Вот как вспоминает об этом Наталья С. (46 лет), социолог из Архангельска, мать Алексея (20 лет), инвалида 2-й группы (ДЦП), студента психолого-педагогического факультета университета:

Когда мы с мужем все узнали про Алешу, было очень тяжело. Я очень за мужа боялась: думала он сорвется, запьет. Но мы решили, что сделаем все, чтобы Алеша рос, как все дети, чтобы он получил образование, нормальную работу. <...>

— А Вы обращались в реабилитационные центры?

— Да, у нас очень хороший реабилитационный центр, там Алешей много занимались и мне помогали, я вместе с ним многому научилась <...>

— А местное отделение Всероссийского общества инвалидов?

— Вот это нет. По-моему, они как-то работают на себя. Что-то они делают, какие-то концерты, кружки, но это все не то (ПМА 4).

Юлия (36 лет) из Смоленска, инвалид 1-й группы (перелом позвоночника в результате ДТП), после травмы потерявшая работу и семью и сейчас работающая на дому, рассказывала:

Я пошла в колледж (Юлия училась на менеджера по продажам. — Е.Н.-Ш.), потому что родители настаивали, чтобы хлебная профессия у меня была. Но мне как-то все это было неинтересно <...> И вот я украшения делаю, через интернет иногда продаю, а я ведь когда-то мечтала чем-то таким, художественным заниматься. Вот и занимаюсь (улыбается), получается, что несчастье помогло (ПМА 5).

Обряд перехода завершается, если опять же следовать ван Геннепу, третьей фазой — восстановлением (*reaggregation*). “Переходящий” вновь обретает стабильное состояние и благодаря этому получает права и обязанности “структурного” типа, вынуждающие его строить свое поведение в соответствии с обычными нормами и этическими стандартами (в данном случае с представлениями об инвалидности), которые господствуют в обществе, и жить дальше согласно правилам, этим же обществом установленным (в т.ч. относительно образования, трудоустройства, досуга и др.).

Большинство приведенных здесь текстов и жизненных историй свидетельствуют о преодолении стигмы инвалидности, о которой говорили и говорят сторонники различных моделей инвалидности. Однако не следует забывать, что люди с негативным опытом (этих последствий не преодолевшие) обычно не пишут автобиографий, они также плохо идут или совсем не идут на контакт с исследователями. Между тем,

по свидетельству работников организаций для инвалидов и реабилитационных центров, таких людей немало.

Развитию негативных тенденций во второй и особенно в третьей фазах перехода, помимо утраченного экономического и социального положения, способствует еще и упоминавшаяся мной глубокая стигматизация инвалидности. Она имела и имеет место в различных обществах, ей подвергаются социальные и культурные группы с низкими статусами (*Goffman* 1963). Подобная стигматизация глубоко укоренена в современном российском обществе и имеет продолжительную историю. Так, в традиционной крестьянской культуре тяжелое заболевание или дефект обычно воспринимались как результат греха, совершенного самим человеком или его родителями, особенно матерью (*Добровольская* 2018; *Фролова* 2018); в этом, безусловно, можно видеть воздействие иудео-христианских воззрений (божественной кары за грехи родителей). Такая стигматизация продолжилась и в советское время, когда “полезным” членом общества мог быть только трудящийся (и здесь видно опосредованное влияние новозаветного “Кто не хочет трудиться, тот и не ешь” [2 Сол., 3:10]). Инвалиды, соответственно, рассматривались как “обуза для общества” (*Bernstein* 2014; *Fieseler* 2014). Стереотипы “беспольности”, “бремени для семьи” и т.п. нередко разделяют и сами люди с инвалидностью, например Анастасия К. (28 лет) — инвалид 2-й группы (потеряла зрение в 17 лет в результате прогрессирующей сосудистой макулодистрофии). Анастасия окончила медицинский колледж для незрячих и работает массажисткой в Кисловодске. Женщина разведена, у нее есть дочь. В беседе со мной Анастасия сказала: “Ну, как это мы инвалиды? Мы же никакие не инвалиды, правда? Инвалид — это когда себя обслуживать как бы не может, как бы овощ. А я работаю, все сама делаю. Мы не инвалиды, люди с ограниченными возможностями — вот так” (ПМА 6).

Само слово “инвалид” нередко воспринимается как оскорбительное и даже как несмыслаемое “позорное клеймо” (выражение Нины, матери незрячего Павла из Смоленска, о которых говорилось выше). От подобной стигмы пытаются уйти не только сами люди с ОВЗ, но и чиновники из соответствующих ведомств. Так, Владислав, работник Всероссийского общества слепых, говорил: “Инвалид — это тот, кто лежит, совсем лежит и ничего не может делать. А тот, кто учится, работает — какой же он инвалид? Я так считаю” (ПМА 7). Замена “обидных” слов и словосочетаний (“инвалид”, “слепой”, “глухонемой” и проч.) на якобы нейтральные (“человек с ограниченными возможностями здоровья”, “незрячий”, “глухой” или даже “не слышащий”) — яркое свидетельство попыток уйти от стигматизации инвалидности. От нее несвободен и медицинский персонал — как специалисты, постоянно работающие с людьми с ОВЗ, так и врачи, “выносящие приговор-диагноз” и нередко рассматривающие пациентов с таким диагнозом как глубоко больных, несчастных и бесперспективных. Справедливости ради надо отметить, что подобная стигматизация имеет место и в странах “глобального Севера” (о взаимодействии врача и пациента и стигме инвалидности см., напр.: *Helman* 2007).

* * *

Таким образом, обретение статуса инвалида — это начало своеобразного обряда перехода. Но если в обычной ситуации во время такого обряда человек обретает более высокий социальный статус, то получение инвалидности предполагает, напротив, резкое его понижение. “Отделяясь” от прежнего мира, человек переходит в другой — нижний мир, в котором действуют другие правила, существуют другая статусная иерархия, другая сексуальность (или она отсутствует). Он “умирает” для прежнего мира, и прежний мир “умирает” для него, отвергая его как *Другого* — непонятого и иногда опасного (*Bolt* 2014). Восстановление/возврат к прежнему миру

возможен, но крайне труден; большинство людей с ОВЗ, пройдя обряд перехода, остаются в нижнем мире, подобно Эвридике, которая не может из него вырваться ни сама, ни с помощью Орфея.

И тут ситуация переходит из чисто академической в практическую плоскость. Даже это краткое исследование показывает, насколько в нашей стране распространена стигматизация людей с ОВЗ. Для улучшения ситуации необходимо развивать широкую сеть психологической помощи и реабилитации (в т.ч. бытовой) для взрослых людей с инвалидностью и для родителей инвалидов детства. Необходимы тренинги или особые занятия для студентов медицинских вузов, специальные курсы для врачей поликлиник и больниц в рамках так наз. повышения квалификации, которое они время от времени проходят. Иногда именно неумение врачей корректно сообщить о диагнозе, отсутствие информации о существующей реабилитации обостряют ситуацию. Информанты нередко говорят об отношении медицинских работников к людям с инвалидностью как к безнадежным и бесперспективным больным.

Анна С. (43 года), мать незрячего с рождения сына (теперь ему 22 года), работающая массажистом в Кисловодске, рассказывала, как ей сообщили о том, что ребенок не видит и никогда видеть не будет: «Мне врач так и бухнула: “Мамочка, у Вас ребенок слепой”. Я в шоке, у меня слезы, истерика началась, а она: “Ну, что Вы плачете, мамочка? Ну, да — слепой”» (ПМА 8).

Лев О. (58 лет) из Балашихи Московской обл., инвалид 2-й группы (синдром Паркинсона), кандидат физико-математических наук, преподающий математику в московском вузе, вспоминал, как ему поставили диагноз: «Когда мне сказали, что у меня за болезнь, я сначала не понял. Врачи мне говорят: “Вам надо группу оформлять, все-таки деньги”. Я ее спрашиваю: “А работать я смогу?” А она мне типа: “Ну, какая работа с инвалидностью, с инвалидностью дома сидят”» (ПМА 9).

Иными словами, в нашей стране по-прежнему в отношении к людям с ОВЗ, а также в изучении рассматриваемого феномена преобладает медицинская модель, согласно которой инвалидность — это медицинская проблема. Инвалидов следует лечить, а если не получается, то нужно просто обеспечить их минимумом средств к существованию. Отсюда проистекает укоренившееся еще в советское время патерналистское отношение к человеку с ОВЗ как к пассивному объекту разного рода социальной заботы, а в последние два десятилетия — к объекту благотворительности, а не как к полноправным члену общества, имеющему возможность и право принимать решения.

Источники и материалы

ВОЗ 1 — Всемирная организация здравоохранения. Вопросы здравоохранения. Инвалидность. <http://www.who.int/topics/disabilities/ru>; Центр СМИ. 09.06. 2011. http://www.who.int/mediacentre/news/releases/2011/disabilities_20110609/ru

ВОЗ 2 — Всемирная организация здравоохранения. Всемирный доклад об инвалидности. http://www.who.int/disabilities/world_report/2011/ru

Графов 2009 — Графов А.П. Записки слепого // Сибирские огни. 2009. № 10. <http://www.av3715.ru/library/book.php?id=135631>

Количество инвалидов в России 2020 — Количество инвалидов в России // Федеральная служба государственной статистики. 02.04.2020. <https://www.gks.ru/search?q=%D1%87%D0%B8%D1%81%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%BD%D0%BE%D1%81%D1%82%D1%8C+%D0%B8%D0%BD%D0%B2%D0%B0%D0%BB%D0%B8%D0%B4%D0%BE%D0%B2>

ПМА 1 — Полевые материалы автора. Интервью, г. Смоленск, октябрь 2016 г.

ПМА 2 — Полевые материалы автора. Интервью, г. Щёлково (Московская обл.), июнь 2014 г.

ПМА 3 — Полевые материалы автора. Интервью, г. Москва, сентябрь 2015 г.

ПМА 4 — Полевые материалы автора. Интервью, г. Архангельск, сентябрь 2017г.

ПМА 5 — Полевые материалы автора. Интервью, г. Смоленск, октябрь 2016 г.

- ПМА 6 — Полевые материалы автора. Интервью, г. Кисловодск, ноябрь 2017 г.
- ПМА 7 — Полевые материалы автора. Фрагмент выступления на вебинаре по антропологии инвалидности, г. Москва, 2015 г.
- ПМА 8 — Полевые материалы автора. Интервью, г. Кисловодск, ноябрь 2017 г.
- ПМА 9 — Полевые материалы автора. Интервью, г. Балашиха (Московская обл.), май 2015 г.
- Черемнова А.Г. — Черемнова Т. Здравствуйте, добрые люди! <http://www.liveinternet.ru/users/anna203/post176605681> (дата обращения: 17.03.2020).
- Ясина 2011 — Ясина И. История болезни // Знамя. 2011. № 5. https://royallib.com/read/yasina_irina/istoriya_bolezni.html#0

Научная литература

- Ананьин С.А. Современные проблемы статистической регистрации инвалидности в России // Инвалиды, инвалидность, инвалидизация (Материалы конференции 27–28 сентября 2018 г.) / Науч. ред. З.Х. Саралиева. Нижний Новгород: НИСОЦ, 2018. С. 16–22.
- Геннеп ван А. Обряды перехода: систематическое изучение обрядов. М.: Восточная литература, 1999.
- Добровольская В.Е. Мнимая и реальная инвалидность в русской волшебной сказке в контексте общерусской фольклорной традиции // Этнографическое обозрение. 2018. № 1. С. 12–28.
- Ендайцева А.С. Disability Studies и поиски “чистой” модели: про швы, не-возможность и пространство: между Глобальным Югом и Глобальным Севером // Обратная сторона Луны, или что мы не знаем об инвалидности (теория, репрезентация, практики) / Отв. ред. А.С. Курленкова, Е.Э. Носенко-Штейн. М.: МБА, 2018. С. 43–74.
- Клепикова А.А. Ред. на: M. Rasell, E. Iarskaia-Smirnova (eds.). Disability in Eastern Europe and the former Soviet Union: History, Policy and Everyday Life. Oxon, 2014 // Антропологический форум. 2015. № 26. С. 222–244.
- Клепикова А.А. Наверное, я дурак: антропологический роман. СПб.: Изд-во Европейского университета в Санкт-Петербурге, 2018.
- Курленкова А.С. Инвалидность как эффект практик: попытка новой концептуализации // Обратная сторона Луны, или что мы не знаем об инвалидности (теория, репрезентация, практики) / Отв. ред. А.С. Курленкова, Е.Э. Носенко-Штейн. М.: МБА, 2018. С. 25–42.
- Носенко-Штейн Е.Э. Антропология инвалидности: проблемы и задачи // Этнографическое обозрение. 2018. № 1. С. 5–11.
- Семенова В. (ред.) Биографический метод: история, методология и практики. М.: Институт социологии РАН, 1994.
- Торлопова Л.А. Российская медико-социальная экспертиза как обряд инициации // Этнографическое обозрение. 2018. № 1. С. 47–59.
- Тэрнер В. Символ и ритуал. М.: Восточная литература, 1983.
- Фролова А.В. Антропология инвалидности в культуре материнства и детства (по материалам Архангельского Севера) // Этнографическое обозрение. 2018. № 1. С. 28–35.
- Ясина И. Человек с человеческими возможностями. М.: Эксмо, 2012.
- Allport G.W. The Nature of Prejudice. L.: Addison-Wesley, 1954.
- Bernstein F. Prosthetic Promise and Potemkin Limbs in Late-Stalinist Russia // Disability in Eastern Europe and the Former Soviet Union: History, Policy and Everyday Life / Eds. M. Rasell, E. Iarskaia-Smirnova. Oxford: Routledge, 2014. P. 42–66.
- Bertaux D. From the Life History Approach to the Transformation of the Sociological Heritage // Biography and Society: The Life History Approach in the Social Sciences / Ed. D. Bertaux. Beverly Hills: Sage, 1981. P. 1–33.
- Blank H.R. Psychoanalysis and Blindness // Psychoanalysis Quarterly. 1957. Vol. 26 (1). P. 1–24.
- Bolt D. The Metanarrative of Blindness: A Re-Reading of Twentieth-Century Anglophone Writing. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2014.
- Campbell T. (ed.) Disability Studies Emerging Perspectives. Leeds: Disability Press, 2008.
- Chayne R. Theorizing Culture and Disability: Interdisciplinary Dialogues // Journal of Literary and Cultural Disability Studies. 2009. Vol. 3 (1). P. 101–104.
- Corker M., Shakespeare T. Disability/Postmodernity: Embodying Disability Theory. L.: Continuum, 2002.

- Fieseler B.* Soviet-Style Welfare: The Disabled Soldiers of the “Great Patriotic War” // *Disability in Eastern Europe and the Former Soviet Union: History, Policy and Everyday Life* / Eds. M. Rasell, E. Iarskaia-Smirnova. Oxford: Routledge, 2014. P. 18–41.
- Gerber D.A.* (ed.) *Disabled Veterans in History*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2000.
- Goffman E.* *Stigma and Social Identity* // *Goffman E.* *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*. New Jersey: Prentice-Hall, 1963. P. 1–11.
- Helman C.* *Culture, Health and Illness*. N.Y.: Oxford University Press, 2007.
- Hammersley M.* *The Dilemma of Qualitative Method: Herbert Blumer and the Chicago Tradition*. L.: Routledge, 1989.
- Iarskaia-Smirnova E.* Social Change and Self-Empowerment: Stories of Disabled People in Russia // *Disability and the Life Course: Global Perspectives* / Ed. M. Priestley. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 101–112.
- Johnstone D.* *An Introduction to Disability Studies*. Oxford: David Fulton Publishers, 2005.
- Linton S.* *Claiming Disability: Knowledge and Identity*. N.Y.: New York University Press, 1998.
- Murphy R.F. et al.* *Physical Disability and Social Liminality: A Study in the Rituals of Adversity* // *Social Science & Medicine*. 1988. Vol. 26 (2). P. 235–242.
- Oliver M.* *Understanding Disability: From Theory to Practice*. L.: Macmillan, 1996.
- Saillant F., Genest S.* (eds.) *Medical Anthropology: Regional Perspectives and Shared Concerns*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2007.
- Schutt R.K.* *Investigating the Social World: The Process and Practice of Research*. Thousand Oaks: Pine Forge Press, 1996.
- Shakespeare T., Watson N.* The Social Model of Disability: An Outdated Ideology? // *Exploring Theories and Expanding Methodologies: Research in Social Science and Disability*. Vol. 2 / Eds. S. Barnartt, B. Altman. Bingley: Emerald Group, 2001. P. 9–28.
- Siebers T.* *Disability Theory, Boldly Rethinking of the Last Thirty Years from the Vantage Point of Disability Studies*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2008.
- Thomas C.* *Sociologies of Illness and Disability: Contested Ideas in Disability Studies and Medical Sociology*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2007.
- Watson N., Roulstone A., Carol Th.* (eds.) *Routledge Handbook of Disability Studies*. L.: Routledge, 2012.

Research Article

Nosenko-Stein, E.E. “Fatal” Diagnosis and Rites of Passage: Self-Representation of Disabled People and Their Statuses in Contemporary Russia [“Rokovoi” diagnoz kak nachalo obriada perekhoda: status invalida i otnoshenie k nemu v sovremennoi Rossii]. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 5, pp. 149–161. <https://doi.org/10.31857/S086954150012355-0> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Elena Nosenko-Stein | <http://orcid.org/0000-0001-9952-8582> | nosenko1@gmail.com | Institute of Oriental Studies, Russian Academy of Sciences (12 Rozhdestvenka St., Moscow, 107031, Russia)

Keywords

disability, disability studies, Russia, medical diagnosis, autobiographies, rites of passage

Abstract

Drawn on in-depth interviews with disabled people, their autobiographical texts and life stories, the article examines and discusses the attitudes towards medical diagnoses that determine the status of disability in present-day Russia. I argue that disability is a construct built by “normal” people and that it exists in a certain historical and cultural context, depending also on medical problems and situations of a particular person. Statuses of disabled people in contemporary Russian society are extremely low, and the transition to such a status can be seen as a reversed rite of passage signifying a downward move

from the “normal” social state to a much lower one. Thus, medical diagnosis which determines the status of disabled people as a stigmatized group, such as it is in today’s Russia, may be considered the starting phase of this rite.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:

Russian Foundation for Basic Research, <https://doi.org/10.13039/501100002261> [20-09-00063 A]

References

- Allport, G.W. 1954. *The Nature of Prejudice*. London: Addison-Wesley.
- Ananiin, S. 2018. Sovremennye problemy statisticheskoi registratsii invalidov v Rossii [Statistical Problems of Registration of Disabled People in Russia]. In *Invalidy, invalidnost', invalidizatsia (Materialy konferentsii 27–28 sentyabrya 2018 g.)* [Disabled Persons, Disabilities, Disabilisation (Material of Conference, September 27–28, 2018)], edited by Z.H. Saralieva, 16–22. Nizhny Novgorod: NISOTs.
- Bernstein, F. 2014. Prosthetic Promise and Potemkin Limbs in Late-Stalinist Russia. In *Disability in Eastern Europe and the Former Soviet Union: History, Policy and Everyday Life*, edited by M. Rasell and E. Iarskaia-Smirnova, 42–66. Oxford: Routledge.
- Bertaux, D. 1981. From the Life History Approach to the Transformation of the Sociological Heritage. In *Biography and Society: The Life History Approach in the Social Sciences*, edited by D. Bertaux, 1–31. Beverly Hills: Sage.
- Blank, H.R. 1957. Psychoanalysis and Blindness. *Psychoanalysis Quarterly* 26 (1): 1–24.
- Bolt, D. 2014. *The Metanarrative of Blindness: A Re-Reading of Twentieth-Century Anglophone Writing*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Campbell, T., ed. 2009. *Disability Studies Emerging Perspectives*. Leeds: Disability Press.
- Chayne, R. 2009. Theorizing Culture and Disability: Interdisciplinary Dialogues. *Journal of Literary and Cultural Disability Studies* 3 (1): 101–104.
- Corker, M., and T. Shakespeare. 2002. *Disability/Postmodernity: Embodying Disability Theory*. London: Continuum.
- Dobrovolskaya, V.E. 2018. Mnimaia realnost' i invalidnost' v russkoi volshebnoi skazke v kontekste obscherusskoi folklornoi traditsii [Imagined Reality and Disability in Russian Fairy Tale in the Context of Russian Folklore Tradition]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 12–28.
- Endaltseva, A.C. 2018. Disability Studies i poiski “chistoi” modeli: pro shvy, ne-vozmozhnost' i prostanstvo; mezhdru Global'nym Yugom i Global'nym Severom [Disability Studies: In Search of “Pure” Model: about Stitches, Disability and Spaces]. In *Obratnaia storona Luny, ili chto my ne znaem ob invalidnosti (teoria, reprezentatsia, praktiki)* [Back Side of the Moon, or What We do not Know about Disability (Theory, Representation, Practices)], edited by A.S. Kurlenkova and E.E. Nosenko-Stein, 43–74. Moscow: MBA.
- Fieseler, B. 2014. Soviet-Style Welfare: The Disabled Soldiers of the “Great Patriotic War”. In *Disability in Eastern Europe and the Former Soviet Union. History, Policy and Everyday Life*, edited by M. Rasell and E. Iarskaia-Smirnova, 18–41. Oxford: Routledge.
- Frolova, A.V. 2018. Antropologiya invalidnosti v culture materninstva i detstva (po materialam Arkhangel'skogo Severa) [Anthropology of Disability in the Culture of Motherhood and Childhood (on the Materials of Arkhangel'sk North)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 28–35.
- Gennep, van A. 1999. *Obriady perekhoda: sistematicheskoe izuchenie obriadov* [Rites of Passage: Systematic Study of Rituals]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Gerber, D.A., ed. 2000. *Disabled Veterans in History*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Goffman, E. 1963. Stigma and Social Identity. In *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, by E. Goffman, 1–11. New Jersey: Prentice-Hall.
- Helman, C. 2007. *Culture, Health and Illness*. New York: Oxford University Press.
- Hammersley, M. 1989. *The Dilemma of Qualitative Method: Herbert Blumer and the Chicago Tradition*. London: Routledge.
- Iarskaia-Smirnova, E. 2001. Social Change and Self-Empowerment: Stories of Disabled People in Russia. In *Disability and the Life Course: Global Perspectives*, edited by M. Pristley, 101–112. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johnstone, D. 2005. *An Introduction to Disability Studies*. Oxford: David Fulton Publishers.

- Klepikova, A.A. 2015. Review of: *Disability in Eastern Europe and the former Soviet Union: History, Policy and Everyday Life*, edited by M. Rasell and E. Iarskaia-Smirnova. *Antropologicheskii forum* 26: 222–244.
- Klepikova, A.A. 2018. *Navernoe, ya durak: antropologicheskii roman* [Perhaps, I am Foolish: Anthropological Novel]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Evropeiskogo universiteta v Sankt-Peterburge, 2018.
- Kurlenkova, A. 2018. Invalidnost' kak effect praktik: popytka novoi kontseptualizatsii [Disability as an Effect of Practices: An Attempt of New Conceptualization]. In *Obratnaia storona Luny, ili chto my ne znam ob invalidnosti (teoria, reprezentatsia, praktiki)* [Back Side of the Moon, or What We do not Know about Disability (Theory, Representation, Practices)], edited by A.S. Kurlenkova and E.E. Nosenko-Stein, 25–44. Moscow: MBA.
- Linton, S. 1998. *Claiming Disability: Knowledge and Identity*. New York: New York University Press.
- Murphy, R.F., et al. 1988. Physical Disability and Social Liminality: A Study in the Rituals of Adversity. *Social Science & Medicine* 26 (2): 235–242.
- Nosenko-Stein, E. 2018. Antropologia invalidnosti: problemy i zadachi [Anthropology of Disability: Problems and Goals]. *Etnograficheskoe obozrenie*. 2018. No. 1. P. 5–11.
- Oliver, M. 1996. *Understanding Disability: From Theory to Practice*. London: Macmillan.
- Saillant, F., and S. Genest, eds. 2007. *Medical Anthropology: Regional Perspectives and Shared Concerns*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Schutt, R.K. 1996. *Investigating the Social World: The Process and Practice of Research*. Thousand Oaks: Pine Forge Press.
- Semenova, V., ed. 1994. *Biograficheskii metod: istoriia, metodologii, praktika* [Biographical Method: History, Methodology, Practices]. Moscow: Institut sotsiologii RAN.
- Shakespeare, T., and N. Watson. 2011. The Social Model of Disability: An Outdated Ideology? In *Exploring Theories and Expanding Methodologies: Research in Social Science and Disability*, edited by S. Barnartt and B. Altman, 2: 9–28. Bingley: Emerald Group.
- Siebers, T. 2008. *Disability Theory, Boldly Rethinking of the Last Thirty Years from the Vantage Point of Disability Studies*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Thomas, C. 2007. *Sociologies of Illness and Disability: Contested Ideas in Disability Studies and Medical Sociology*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Torlopova, L.A. 2018. Rossiiskaia medico-sotsialnaia ekspertiza kak obriad perekhoda [Russian Medical and Social Expertise as a Rite of Passage]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 47–59.
- Turner, V. 1983. *Simvol i ritual* [Symbol and Ritual]. Moscow: Vostochnaia literatura.
- Watson, N., A. Roulstone, and Th. Carol, eds. 2012. *Routledge Handbook of Disability Studies*. London: Routledge.
- Yasina, I. 2012. *Chelovek s chelovecheskimi vozmozhnostiami* [A Person with Personal Abilities]. Moscow: Eksmo.

**ВЛИЯНИЕ ЧИСЛА СИБЛИНГОВ И ОЧЕРЕДНОСТИ
РОЖДЕНИЯ НА ИНДИВИДУАЛЬНУЮ
КООПЕРАТИВНОСТЬ ВО ВЗРОСЛОМ ВОЗРАСТЕ:
ЭКСПЕРИМЕНТАЛЬНОЕ ИССЛЕДОВАНИЕ
СРЕДИ БУРЯТ**

Ключевые слова: кооперация, альтруизм, эгоизм, семья, сиблинги, буряты, Дилемма заключенного, сестры, братья, экономические игры

Настоящая работа посвящена экспериментальному исследованию индивидуальной склонности к кооперации и ее связи с рядом показателей состава семьи среди современных бурят. Эксперимент был основан на экономических играх с непосредственными денежными выплатами, что позволило количественно оценить индивидуальную склонность к групповой и парной кооперации. Результаты показали, что молодые мужчины из многодетных семей (≥ 4 детей в семье) были более склонны проявлять кооперацию в групповых взаимодействиях, в то время как мужчины, бывшие единственным ребенком в семье, демонстрировали эгоистичное поведение. Для женщин основным фактором, связанным со склонностью к кооперации, было положение среди сиблингов: являвшиеся первым ребенком в семье (старшая сестра) были наименее кооперативны в парных взаимодействиях с другими девушками. Полученные результаты свидетельствуют о том, что социализация в семье оказывает заметное влияние на формирование индивидуальных и полоспецифических различий в просоциальных predispositions, которые проявляются во взрослом возрасте.

Социальность является неотъемлемой характеристикой *Homo sapiens*. Несмотря на то что человек признан “гиперкооперативным” видом, на сегодняшний день известно об индивидуальных различиях людей в склонности к просоциальному поведению (Ростовцева, Бутовская 2018; Peysakhovich et al. 2014; Volk et al. 2012; Yamagishi et al.

Виктория Викторовна Ростовцева | <https://orcid.org/0000-0002-1846-9865> | victoria.v.rostovtseva@gmail.com | специалист, младший научный сотрудник центра кросс-культурной психологии и этологии человека | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Марина Львовна Бутовская | <https://orcid.org/0000-0002-5528-0519> | marina.butovskaya@gmail.com | чл.-корр. РАН, д. и. н., профессор, главный научный сотрудник, заведующая центром кросс-культурной психологии и этологии человека | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Анна Александровна Мезенцева | <https://orcid.org/0000-0001-6149-8971> | khatsenkova@yandex.ru | магистр, стажер-исследователь центра кросс-культурной психологии и этологии человека | Институт этнологии и антропологии РАН (Ленинский пр. 32а, Москва, 119991, Россия)

Надежда Базаржаповна Дашиева | <https://orcid.org/0000-0002-3652-2535> | dashieva-n@yandex.ru | д. и. н., профессор, заведующая научно-исследовательской лабораторией истории и теории культуры | ФГБОУ ВО “Восточно-Сибирский государственный институт культуры” (ул. Терешковой 1, Улан-Удэ, 670031, Россия)

Исследование проведено при финансовой поддержке следующих организаций и грантов: Российский научный фонд, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [проект № 18-18-00075]

2013). Это означает, что в общем одни люди более склонны вести себя просоциально и альтруистично, в то время как другие проявляют склонность к эгоистичному поведению. При этом индивидуальные predispositions характеризуются значительной стабильностью (особенно во взрослом возрасте), т.е. с большой долей вероятности проявляются в различных ситуациях на протяжении продолжительных жизненных периодов человека. Основные естественные стратегии кооперативного поведения, выделяемые многими исследователями, включают альтруистичное поведение (т.е. безвозмездную кооперацию), условную кооперацию (напр., взаимную), а также эгоизм. К эгоизму относят и применение стратегии обмана, и непосредственно эгоистичную стратегию, т.е. нежелание делиться, помогать, вступать в кооперативные отношения (Ростовцева, Бутовская 2017; Fischbacher et al. 2001; Kurzban, Houser 2005; Fischbacher et al. 2012). Множество антропологических исследований, проводившихся в различных странах как в современных доиндустриальных обществах (Henrich et al. 2004, 2005; Soler 2012; Gerkey et al. 2013; Ensminger, Henrich 2014; Thomas et al. 2016; Butovskaya et al. 2020), так и в обществах с высоким уровнем индустриализации и урбанизации (см. обзоры: Balliet et al. 2011; Dorrough, Glöckner 2019), показывают, что во всех без исключения культурах сосуществуют просоциальные и эгоистичные стратегии поведения человека.

Индивидуальные различия в поведении формируются у человека под действием множества социальных, культурных и биологических факторов. Исследование особенностей просоциального поведения, а также причин наблюдаемых индивидуальных различий представляет большую ценность для понимания механизмов функционирования социальной системы человека и эволюции социальности как таковой (Кроноткин 1907; Ростовцева 2015, 2016; Эфроимсон 1971; Nowak 2006; Silk, Boyd 2010; Jaeggi, Gurven 2013).

Окружающая среда влияет на формирование личности и поведенческих predispositions на всех стадиях индивидуального развития, но особое место в этом процессе занимает период детства. Это связано с тем, что наиболее прочные базовые нейронные связи в мозгу образуются на ранних этапах жизни, и далее на всем ее протяжении прочность таких связей обеспечивает сохранность приобретенного опыта (Yang et al. 2009). Такие “знания” составляют подчас неосознанный каркас человеческой личности. Интересно, что predisposition к реакции на какую-либо информацию и ее запоминание в раннем возрасте задаются уже существующими к моменту рождения структурами мозга (нейронными паттернами), которые, наряду с набором физиологических особенностей, определяются генетическими и пренатальными факторами (Марков 2011: 89–100; Robinson, Smotherman 1991). Таким образом, формирование базовых индивидуальных predispositions к определенному поведению — это результат сложного процесса взаимодействия генов и окружающей среды.

До вступления во взрослую жизнь одним из важнейших институтов социализации человека (а до определенного возраста и единственным) является его семья. Размер и состав семьи, в частности количество братьев и сестер (сиблингов), с которыми человеку приходится постоянно общаться в детстве, а также очередность рождения оказывают значительное влияние на приобретение социальных навыков (Бутовская, Бойко 2001; Бутовская и др. 2004; Salmon 1998; Salmon, Daly 1998; Sulloway 1995). В связи с этим совершенно логичным будет предположить, что такое влияние затрагивает в т.ч. и формирование predispositions к кооперативному и альтруистичному поведению в более взрослом возрасте.

Исследование влияния состава семьи на формирование социальных навыков и просоциальных predispositions представляется исключительно важным в свете процессов трансформации семьи в современном обществе. Демографический переход (Вишневский 2014), который знаменует постепенное движение от традиционного общества с высокой рождаемостью к индустриальному с нуклеарной семьей и небольшим

числом детей, очевидно, оказывает влияние и на личность человека, развивающегося в новых реалиях, а следовательно, и на социальные процессы в целом. Несмотря на глобальный характер упомянутых трансформаций, на сегодняшний день существует множество традиционно-ориентированных обществ с культурной установкой на многодетность. Теоретически наличие большого числа сиблингов может приводить как к формированию просоциальных качеств (т.к. человек с детства привыкает делиться), так и, наоборот, эгоистичных (т.к. человеку постоянно приходится конкурировать с братьями и сестрами за ограниченные ресурсы). Такая гипотетическая неоднозначность требует тщательной эмпирической проверки. В первую очередь это необходимо для понимания того, в какую сторону может сдвигаться социальное поведение человека в условиях трансформации современной семьи.

Несмотря на чрезвычайную актуальность данной темы, в настоящее время она очень слабо исследована. Ряд зарубежных авторов, включавших в свою программу (в качестве сопутствующего параметра) оценку влияния числа сиблингов на кооперативное поведение, пришли к выводу, что зависимости между этими параметрами нет (*Angerer et al.* 2015; *Fehr et al.* 2013; *Harbaugh, Krause* 2000). В то же время исследования в области эволюционной и социальной психологии показывают, что факторы одноплодной/многоплодной семьи (*Гурко, Орлова* 2011; *Рзаева, Степачева* 2018; *Силина* 2013), а также очередности рождения и родительского фаворитизма (*Бутовская, Бойко* 2001; *Бутовская и др.* 2004) оказывают заметное влияние на формирование ряда личностных черт и принятия тех или иных социальных ролей.

В настоящей работе мы попытались оценить связь реального кооперативного поведения человека в экспериментальных условиях с рядом демографических характеристик состава семьи, в частности с количеством братьев и сестер и порядком рождения. То обстоятельство, что вышеупомянутые исследования не обнаружили прямой связи кооперативности с абсолютным числом сиблингов в семье, может свидетельствовать о том, что этот фактор характеризуется пороговым воздействием. Например, ключевым может оказаться наличие только одного ребенка в семье либо сам фактор многоплодности без привязки к конкретному числу братьев и сестер (т.е., начиная с некоторого числа сиблингов, их конкретное количество уже становится неважным). Таким образом, в нашем исследовании мы сфокусировались на следующем наборе параметров, потенциально оказывающих влияние на кооперативное поведение: общее число сиблингов; число братьев; число сестер; одноплодность/многоплодность семьи; соотношение братьев и сестер; положение индивидуума среди сиблингов (каким по счету ребенком в семье он являлся).

Для изучения влияния перечисленных параметров на кооперативное поведение мы выбрали этническую группу с устойчивой традицией многоплодности. Участниками нашего исследования были буряты Забайкалья и Предбайкалья, проживающие в г. Улан-Удэ. У бурят Забайкалья вплоть до начала XX в. основным видом хозяйственной деятельности было кочевое скотоводство, а у бурят Предбайкалья — полукочевое скотоводство, сочетавшееся с охотой, рыболовством и земледелием (*Жамбалова* 2004а; *Гирченко* 1928: 44; *Вяткина* 1969: 63–64, 67, 69–77; *Батуева* 1989: 51–68; *Хангалов* 1958а, 1958б, 1959а, 1959б; *Mansheev* 2009). Согласно Национальной переписи населения 2010 г., в основном буряты расселены на территории Республики Бурятия. Несмотря на то что большинство их сегодня живет современной городской жизнью (*Newyear* 2009; *Chakars* 2014), буряты сохраняют свою традиционную культуру и этническое самосознание (*Басаева* 2004в; *Лагойда* 2008; *Жуковская* 2008; *Дарханова* 2009; *Трегубова* 2009; *Дугарова* 2010; *Буянтуева* 2016; *Humphrey* 1989). Некоторые исследователи для характеристики особенностей этнического самосознания бурят используют выражение “феномен этнического капсулирования” (*Мухина, Дугарова* 2010).

Традиционное устройство жизни бурят до конца XIX в. было основано на больших патриархальных, патрилокальных семьях, насчитывавших до нескольких

десятков человек. Семьи охватывали несколько поколений мужчин (сыновей, внуков и правнуков) — потомков главы семьи (отца, деда, прадеда) с женами и детьми, и все они жили вместе в одном домохозяйстве. Дочери после заключения брака переходили в семью мужа. Несмотря на то что в XX в. на первый план выходит уже малая семья, тесные связи между родственниками поддерживаются и сегодня (Басаева 1980: 15–43, 2004а, 2004в; Бутовская и др. 2004; Васильева 1998; Лагойда 2008; Хантаев 1984; Цоктоева 2012). Буряты всегда были ориентированы на многодетность, считалось, что чем больше в семье детей, тем лучше. Особенно радовались рождению мальчиков: лишь сыновья могли наследовать имущество после смерти отца (главы семьи). До революции образование получали также только мальчики, обучать девочек не было необходимо, поскольку на протяжении всей жизни им предстояло заниматься только домашним хозяйством и семьей (Басаева 1980: 59–64, 2004б). С малолетства детей привлекали к работе по дому. Им старались прививать трудолюбие, уважение к старшим, готовность оказать помощь. Такие качества, как лень и эгоизм, осуждались и высмеивались. Мальчики и девочки начиная с 3–4 лет воспитывались по-разному. Дочерей с раннего возраста привлекали к посильной домашней работе и помощи в воспитании более младших детей, в то время как сыновья (особенно в семьях, где их было немного) занимали более привилегированное положение и пользовались большей свободой. Безусловное признание авторитета старших, характерное для культуры бурят, выражалось в том, что младшие члены семьи подчинялись старшим, это проявлялось и во взаимоотношениях братьев и сестер (Басаева 1980: 100–108, 2004б; Вяткина 1969; Дамбаева 2012; Очиров 2012; Линховоин 1972).

Сегодня буряты во основном сохраняют свои традиции воспитания детей (Буйантуева 2016; Замураева 2014) и остаются многодетной популяцией, что позволяет провести в их среде исследование о влиянии такого показателя, как число сиблингов, на формирование индивидуальных просоциальных predispositions. Настоящая работа посвящена проверке следующих гипотез: 1) наличие большого числа братьев и сестер (в общем) положительно сказывается на кооперативности во взрослом возрасте, и это справедливо как для женщин, так и для мужчин; 2) для женщин ключевой является позиция “первый ребенок” в семье (старшая сестра), т.к. она связана с высокой нагрузкой и ответственностью, наибольшей вовлеченностью в дела семьи и воспитание младших; мы полагаем, что женщины, являющиеся первым (и вторым — в случае больших семей) ребенком в семье, отличаются повышенной кооперативностью.

Методы исследования. Для количественной оценки индивидуальных predispositions к просоциальному поведению был использован метод эксперимента, в основу которого были положены экономические игры, заимствованные из теории игр (Gintis 2000; Maynard Smith 1982). Этот подход на сегодняшний день очень популярен в исследованиях различных видов социального поведения (альтруизма, кооперации, доверчивости, склонности к риску, обману и эгоизму) (van den Berg, Weissing 2015). Поскольку в экономических экспериментах принятие тех или иных решений сопровождается реальными денежными выплатами, то получаемые результаты обладают довольно высокой валидностью. Для исследования каждого отдельного типа поведения используются свои игровые ситуации, основанные на определенных правилах и схемах выплат. Несмотря на то что эти взаимодействия моделируются, т.е. создаются искусственно, ряд исследований показывает, что поведение людей в экспериментальной обстановке соответствует их поведению в реальной жизни (Franzen, Pointner 2013; Gelsich et al. 2013; Herbst, Mas 2015). Экономические игры широко используются не только в “лабораторных” условиях, но и в полевых — при изучении кооперативного поведения в традиционных обществах по всему миру (обширное собрание работ по данной тематике представлено, напр., в книгах: Henrich et al. 2004; Ensminger, Henrich 2014). В нашем исследовании мы использовали игры “Общественное

благо” (*Public Goods Game*) (Ledyard 1994; Pan et al. 2015) и “Дилемма заключенного” (*Prisoner’s Dilemma*) (Rapoport et al. 1965; Sparks et al. 2016), которые оценивают индивидуальную кооперативность в групповых и парных взаимодействиях соответственно.

Участники исследования. В нашем исследовании участвовали молодые люди бурятской национальности ($N=208$), проживавшие в г. Улан-Удэ (Бурятия): мужчины ($N=104$; средний возраст 20 ± 2 г.) и женщины ($N=104$; средний возраст 20 ± 2 г.). Все они были студентами (примерно в равных пропорциях были представлены юноши и девушки, получающие естественнонаучные, гуманитарные, технические, экономические специальности, а также специальности, связанные с искусством и культурой). По техническим причинам (личное знакомство друг с другом, неполная информация по исследуемым параметрам) данные по нескольким участникам были исключены из анализа. Финальная выборка составила 194 человека (97 мужчин, 97 женщин).

Взаимодействия в ходе эксперимента

Все 194 человека приняли участие в двух экспериментальных играх: 1) “Общественное благо” — групповая игра из трех последовательных раундов; 2) “Дилемма заключенного” — парная игра из четырех независимых взаимодействий с разными партнерами.

Групповая игра “Общественное благо”. Игра состояла из трех последовательных раундов и проводилась в группах из четырех человек одного пола, не знакомых между собой. В ходе игры участники располагались за одним столом напротив друг друга. Любая намеренная коммуникация между ними (переговоры, жесты, мимические выражения) была запрещена в ходе всего эксперимента. В каждом из трех раундов игры каждому члену группы предоставлялось 20 начальных очков, которые имели реальный денежный эквивалент. Участникам предлагалось сделать вклад в “общий проект” из этого капитала (от 0 до 20 очков по своему усмотрению). Невложенные очки оставались у игрока и в конце эксперимента обменивались на реальные деньги в добавление к сумме, рассчитанной за выигранные очки. После принятия решения о вкладах в “общий проект” всеми участниками группы сумма очков/вложений удваивалась и поровну распределялась между ними. Таким образом, за счет фактора удвоения игроки могли приумножить свой капитал. Из правил игры видно, что максимальная групповая выгода (когда все участники группы получают максимальное приумножение личного капитала, а значит, и итоговых денежных выплат) соответствует максимальным вкладам всех членов группы (по 20 очков). В то же время с индивидуальных позиций наиболее выгодно не вкладывать ничего, а получать прибыль за счет вложений других (невложенные очки остаются у игрока, и помимо этого он получает прибыль после итогового распределения, т.к. сумма очков, вложенных в “общий проект”, после удвоения делится между всеми участниками группы поровну вне зависимости от того, кто сколько вкладывал). Однако индивидуальная стратегия будет успешной только тогда, когда остальные игроки будут что-то вкладывать, если же все решат схитрить, то в “общем проекте” окажется очень мало (или вообще ноль) очков и фактор умножения не принесет выгоды никому. Как уже было сказано, все решения принимались без обсуждений и переговоров с другими членами группы. Решения были засекречены (ни один участник не знал размер вклада остальных); конфиденциальность сохранялась до конца эксперимента. Количество полученных из общего “котла” очков в конце каждого раунда объявлялось вслух, но, поскольку по правилам игры всем членам группы полагались равные доли, это не давало информации о величине индивидуальных вкладов. В то же время по количеству вернувшихся очков можно было судить об общем уровне кооперативности в группе. После того как результат был объявлен, начинался следующий раунд, который проводился аналогичным образом, с предоставлением каждому участнику новых 20 стартовых очков. Все сохраненные и выигранные игроком в каждом раунде очки суммировались и обменивались в конце эксперимента на реальные деньги.

Игра “Общественное благо” отражает социальную дилемму, поскольку индивидуальные интересы в ней вступают в конфликт с выгодой на групповом уровне. Так, с позиции максимизации выплат всем сидящим за столом оптимальным является максимальный вклад каждого из них (т.к. впоследствии сумма вложений удваивается), однако с индивидуальной точки зрения всегда остается соблазн вложить мало (либо вообще ничего) и получить очки за счет вкладов других участников. Таким образом, эта игра позволяет оценить индивидуальную склонность к просоциальному поведению (*Fischbacher et al.* 2001; *Ledyard* 1994; *Pan et al.* 2015).

Парная игра “Дилемма заключенного”. Каждый человек, привлеченный к исследованию, был задействован в четырех парных взаимодействиях с разными партнерами одного пола. Участники располагались за столом напротив друг друга. Им предлагалось одновременно, без возможности намеренной коммуникации принять решение: “кооперироваться” или “отказаться от кооперации”. Партнеры не знали о решении друг друга. Если оба выбирали кооперацию, то каждый получал по 5 очков; если оба отказывались от кооперации — по 2 очка; если один участник решал кооперироваться, а другой отказаться, то первый получал 1 очко, а второй — 8. После каждого взаимодействия участники меняли партнеров, и игра продолжалась по тем же правилам. Также как и в “Общественном благо”, очки имели денежный эквивалент. Полученные в каждом из четырех взаимодействий очки суммировались и в конце эксперимента менялись на реальные деньги. Все решения и объявления результатов были конфиденциальными.

В игре “Дилемма заключенного” взаимная кооперация приносит больше выгоды обоим партнерам, чем взаимный отказ от нее. Однако, в соответствии с равновесием Нэша (*Nash* 1951), единственным рациональным (беспронигрышным) поведением для каждого отдельного участника этой игры является отказ от кооперации. Несмотря на это, множество исследований показывают, что люди склонны кооперироваться даже в этой ситуации; решение “кооперироваться” в “Дилемме заключенного” обычно рассматривается как базовая предрасположенность к просоциальному поведению, которая проявляет себя вопреки математической рациональности (*Rapoport et al.* 1965; *Sparks et al.* 2016).

Процедура эксперимента

Как отмечалось выше, участники в каждой группе и в парах были представителями одного пола и не были знакомы друг с другом. По прибытии на эксперимент для участия в игре “Общественное благо” они располагались в двух отдельных комнатах по 4 человека. После того как все три раунда игры были завершены, участники обеих групп переходили в единое помещение для участия в парных взаимодействиях. Пары формировались таким образом, чтобы партнерами оказывались участники из разных групп; соблюдалось условие: взаимодействовать должны были незнакомые друг с другом люди. Эксперимент проводился на русском языке. До начала участники были проинформированы о том, что в ходе экспериментальных игр они будут зарабатывать очки, которые в конце будут обмениваться на реальные деньги. Курс конвертации не объявлялся до конца исследования, но сообщалось, что средние индивидуальные выплаты составят около 700 руб., однако будут сильно варьировать в зависимости от поведения человека в игре. Предварительно все участники подписали информированное согласие. Исследование было одобрено Институтом этнологии и антропологии РАН.

Перед началом каждой экспериментальной игры (“Общественное благо” и “Дилемма заключенного”) всем участникам в деталях были разъяснены ее правила: экспериментатор на доске приводил несколько примеров их применения. Взаимодействия начинались только после того, как все участники ясно понимали, какие действия к какому результату приводят. Экспериментатор предоставлял участникам самим

решать, к чему стремиться: к максимизации своего индивидуального выигрыша либо к выстраиванию доверительных отношений с партнерами и увеличению доходов всех членов группы за счет взаимной кооперации.

После окончания экспериментальных взаимодействий участники заполнили общие демографические анкеты и получили денежные выплаты в соответствии с заработанными в ходе эксперимента очками.

Параметры эксперимента

Индивидуальная кооперативность в парных взаимодействиях оценивалась как вероятность принятия участником решения “кооперироваться” в зависимости от значений ряда независимых переменных (предикторов) (см. ниже). Поскольку каждый участник принимал решение несколько раз (в четырех взаимодействиях с разными партнерами), то в анализе использовался статистический метод, позволяющий учесть вклад всех повторных решений.

Индивидуальная кооперативность в групповых взаимодействиях оценивалась более сложным образом. В ходе эксперимента каждый участвовал в трех последовательных раундах групповой игры с одними и теми же партнерами. Поскольку после каждого раунда участники получали информацию об общем уровне кооперативности членов своей группы, то поведение в последующих раундах могло быть обусловлено исходом предыдущих взаимодействий. В групповой игре индивидуальная кооперативность оценивалась по двум критериям: 1) величина индивидуального вклада в “общий проект” в первом раунде игры; 2) индивидуальная стратегия поведения, выявляемая на основании анализа вкладов по всем трем раундам с учетом исходов предыдущих взаимодействий. “Величина первого вклада” позволяет оценить изначальную индивидуальную склонность к кооперации. В первом раунде члены группы еще не имели никакой информации о потенциальной кооперативности своих партнеров и могли полагаться только на свою интуицию и внешность партнеров. В ходе анализа индивидуальных вкладов по всем трем раундам были выделены следующие стратегии поведения: 1) эгоистическая — эгоист всегда вкладывал < 50% своего капитала в “общий проект” вне зависимости от исходов предыдущих взаимодействий; 2) альтруистическая — безусловный кооператор (альтруист) всегда вкладывал $\geq 75\%$ от собственного капитала даже на фоне низкой кооперативности партнеров в предыдущих раундах; 3) условно кооперативная — условный кооператор варьировал свои вклады в зависимости от вкладов партнеров в предыдущих раундах (среди применявших эту стратегию были выделены два “подтипа”: участники, которые в первом раунде начинали с высоких вкладов, а затем снижали вложения в процессе игры; участники, которые начинали с низких вложений, но впоследствии повышали их); 4) стратегия обмана — обманщик не делал вложений или резко снижал вклад на фоне высоких вложений партнеров в предыдущем раунде. В случае если стратегию участника не удавалось классифицировать в соответствии с данной схемой, он исключался из анализа.

Предикторами просоциального поведения в нашем исследовании выступили следующие демографические параметры: пол, возраст, общее число сиблингов, соотношение братьев и сестер в семье, каким по счету ребенком в семье был участник. На базе этих параметров мы также оценивали влияние такого фактора, как однополое/многодетная семья. Для рассматриваемой этнической группы, которая в целом характеризуется относительно высоким количеством детей в семьях, многодетными были приняты семьи, в которых было ≥ 4 детей.

Статистический анализ данных проводился в программе SPSS (IBM Corp. Released 2015. IBM SPSS Statistics for Windows, Version 23.0. Armonk, NY: IBM Corp.). Половые различия по демографическим показателям оценивались с помощью непараметрического теста Манна–Уитни. В парных взаимодействиях для анализа связи индивидуальной кооперативности с рассматриваемыми независимыми

параметрами, а также половых различий в поведении использовались бинарные логистические модели, учитывающие повторные измерения методом обобщенных оценочных уравнений (ГЕЕ). Связь величины первых вкладов участников в групповой игре и демографических показателей исследовалась с помощью линейных регрессионных моделей. Коэффициенты детерминации выше 5% для моделей с одним или двумя предикторами приняты значимыми, учитывая специфику изучаемых явлений (поскольку в исследованиях поведения человека речь не может идти о жесткой детерминации поведенческих характеристик каким-либо одним фактором). Для оценки связи индивидуальных стратегий поведения в групповой игре с рядом индивидуальных демографических показателей, а также половых различий в применении тех или иных стратегий использовался критерий независимости хи-квадрат. При необходимости параметры, имевшие категориальную градацию, переводились в бинарный вид путем создания нескольких фиктивных переменных. Уровень статистической достоверности был принят в соответствии со стандартом ($< 0,05$).

Результаты

На Рис. 1а представлено общее распределение числа детей в семьях участников нашего исследования. Среднее число детей составило $2,7 \pm 1,1$ ребенка. Лишь 12% участников были единственным ребенком в семье, в то время как доля многодетных семей (≥ 4 детей) составила 23% выборки.

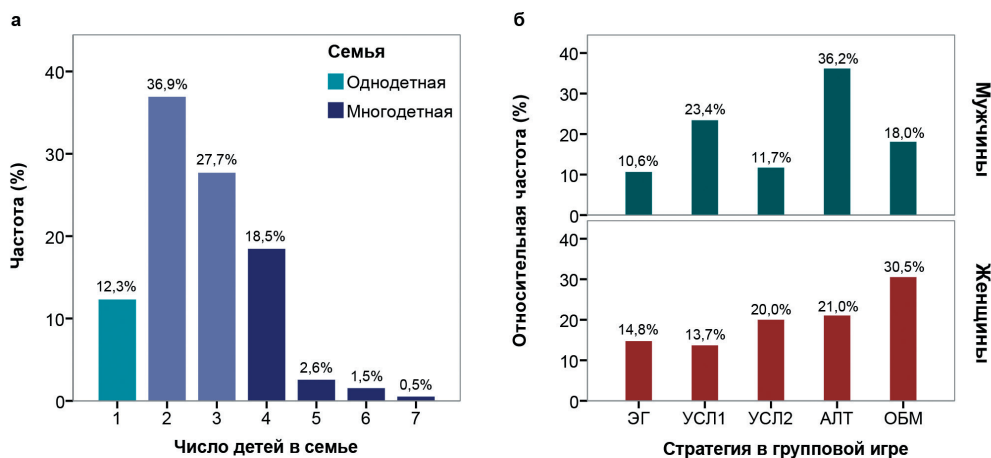


Рис. 1. Распределение (а) числа детей в семьях бурят и (б) стратегий поведения в контексте групповой кооперации между мужчинами и женщинами

Примечание. (б) Стратегии: ЭГ – эгоист (всегда вкладывал $< 50\%$ своего капитала в “общий проект” вне зависимости от исходов предыдущих взаимодействий); УСЛ – условный кооператор – варьировал вклады в зависимости от вкладов партнеров в предыдущих раундах (УСЛ1 – участники, которые в первом раунде начинали с низких вложений, но затем повышали их в процессе игры; УСЛ2 – участники, которые начинали с высоких вкладов, а затем снижали их); АЛТ – безусловный кооператор (альтруист) (всегда вкладывал $\geq 75\%$ собственного капитала, даже на фоне низкой кооперативности партнеров в предыдущих раундах); ОБМ – обманщик (не вкладывал ничего или резко снижал вклад на фоне высоких вложений партнеров в предыдущем раунде). Распределения стратегий между мужчинами и женщинами достоверно различаются (критерий независимости хи-квадрат: $N=189$; $\chi^2=11,869$; $p=0,018$).

Поскольку на сегодняшний день хорошо известно, что просоциальное поведение мужчины и женщины имеет свои особенности (*Balliet et al.* 2011), в первую очередь мы оценили гендерные различия в проявлении кооперации в нашей выборке. Достоверных различий между мужчинами и женщинами в парной игре обнаружено не было (GEE с учетом повторных измерений: $p=0,462$). Распределения стратегий в групповой игре между мужчинами и женщинами достоверно различались (критерий независимости хи-квадрат: $N=189$; $\chi^2=11,869$; $p=0,018$) (Рис. 16). Учитывая это обстоятельство, мы сочли целесообразным анализировать мужскую и женскую части выборки по отдельности.

Характеристика выборки по набору исследуемых демографических параметров для мужчин и женщин представлена в Табл. 1. Как можно видеть, в “женской части” немного чаще встречались члены семей с большим числом детей, нежели в “мужской части” выборки. Это может свидетельствовать о том, что молодые мужчины из многодетных семей реже, чем молодые женщины, становились студентами высших учебных заведений. Обсуждение возможных причин данного явления выходит за рамки настоящей работы.

Таблица 1

Характеристика выборки. Описательные статистики и гендерные различия

Параметр	Пол	<i>N</i>	Min	Max	Med	Манн–Уитни <i>U</i>	<i>p</i>
Возраст	м	97	16	18	20	4538,0	0,427
	ж	97	13	25	19		
Число сиблингов	м	97	0	6	1	5453,5	0,046*
	ж	97	0	5	2		
Число братьев	м	97	0	4	1	5282,0	0,110
	ж	97	0	4	1		
Число сестер	м	97	0	3	1	5010,0	0,402
	ж	97	0	3	1		
Положение среди сиблингов	м	97	1	4	1	5545,5	0,018*
	ж	97	1	6	2		

Примечание: *N* – число рассмотренных случаев; Min – минимальное значение параметра; Max – максимальное значение параметра; Med – медиана; Манн–Уитни *U* – статистика непараметрического теста Манна–Уитни; *p* – статистическая достоверность различий между полами (* $p < 0,05$).

Анализ возможных ассоциаций кооперативного поведения участников с абсолютным числом сиблингов, в частности с числом братьев и сестер, не выявил ни одной достоверной связи. Это согласуется с результатами исследований других авторов, упоминавшихся выше (*Angerer et al.* 2015; *Fehr et al.* 2013; *Harbaugh, Krause* 2000).

В дальнейшем анализе мы использовали характеристики состава семьи, которые потенциально могли являться ключевыми в формировании поведенческих predispositions участников с раннего возраста: однодетная или многодетная семья (во втором случае конкретное число братьев и сестер не учитывалось; рассматривались семьи с четырьмя и более детьми на фоне остальных семей); соотношение братьев и сестер в семье; положение среди сиблингов (каким по счету ребенком в семье являлся участник).

Результаты анализа связи индивидуального поведения в игре “Дилемма заключенного” с рассматриваемыми характеристиками состава семьи для мужчин и женщин представлены в Табл. 2. Помимо приведенных в таблице параметров, учитывались взаимодействия предикторов, однако, поскольку эти взаимодействия не выявили ни

одной достоверной связи, мы исключили их из финальной модели и не приводим здесь для облегчения восприятия информации.

Таблица 2

**Связь индивидуальной кооперативности в парных взаимодействиях
с демографическими параметрами для мужчин и женщин**

Зависимая переменная: кооперативность в парных взаимодействиях				
Мужчины				
Предикторы	Уровни предиктора	<i>B</i>	Wald	<i>p</i>
Возраст ^а		–0,068	0,848	0,357
Единственный ребенок в семье ^б		0,339	0,622	0,430
Многодетная семья ^б		–0,085	0,022	0,883
Число братьев ^в		–0,407	0,613	0,434
Положение среди сиблингов ^г	Первый ребенок	0,955	1,112	0,292
	Второй ребенок	0,686	0,586	0,444
	Третий ребенок	0,801	0,878	0,349
	Четвертый ребенок ^д	0	–	–
Женщины				
Возраст ^а		0,034	0,271	0,603
Единственный ребенок в семье ^б		0,782	2,337	0,126
Многодетная семья ^б		0,152	0,213	0,645
Число братьев ^в		–0,071	0,058	0,810
Положение среди сиблингов ^г	Первый ребенок	–1,192	9,442	0,002**
	Второй ребенок	–0,840	4,643	0,031*
	Третий ребенок	–0,666	2,814	0,093
	Четвертый ребенок	–0,560	1,227	0,268
	Пятый ребенок	0,266	0,410	0,522
	Шестой ребенок ^д	0	–	–

Примечание: В таблице представлены две бинарные логистические модели: для мужчин и для женщин. В качестве зависимых переменных выступают решения в игре “Дилемма заключенного”, где 1 – решение “кооперироваться”, 0 – решение “отказаться от кооперации”. Каждый участник принимал решение 4 раза (во взаимодействиях с четырьмя разными партнерами), поэтому для анализа использовался метод повторяющихся измерений (обобщенные оценочные уравнения, GEE). Мужчины: *N* (взаимодействий) = 388; *N* (уникальных участников) = 97; *N* (измерений для каждого участника) = 4. Женщины: *N* (взаимодействий) = 384; *N* (уникальных участников) = 96; *N* (измерений для каждого участника) = 4. Предикторы: ^а непрерывные переменные; ^б бинарные переменные; ^в бинарная переменная, где 1 – “братьев больше, чем сестер”, 0 – “сестер больше, чем братьев”; ^г категориальные переменные. Уровни предиктора отображены только для категориальных переменных, ^д параметр является избыточным. *B* – коэффициенты уравнения; Wald – статистика Вальда; *p* – статистическая достоверность (**p* < 0,05; ***p* < 0,005).

По результатам анализа парных взаимодействий отмечено: поведение мужчин не было связано ни с одним из рассмотренных параметров; ни мужское, ни женское поведение не было обусловлено одноклеточностью/многоклеточностью, также как и соотношением братьев и сестер в семье. Однако среди женщин были выявлены две достоверно значимые зависимости: являвшиеся первым либо вторым (в меньшей степени) ребенком в семье не были склонны проявлять кооперативность в парных однополовых взаимодействиях. Важно отметить, что такая связь была обнаружена именно для показателя “первый”, а не “единственный” ребенок в семье. Выявленный отрицательный эффект фактора “первый ребенок в семье” на женскую кооперативность в парах является высокодостоверным, т.к. остается значимым даже после применения поправки Бонферрони.

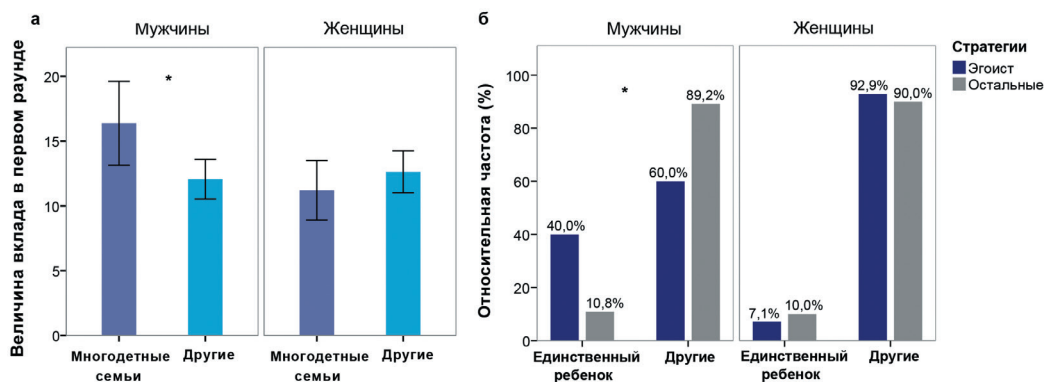


Рис. 2. Распределение (а) величин первых вкладов в контексте групповой кооперации между членами многодетных и других семей для мужчин и женщин; (б) частота встречаемости эгоистичной стратегии в контексте групповой кооперации у мужчин и женщин, бывших единственным ребенком в семье.

Примечание: *различия являются статистически достоверными: (а) индивидуальные вклады мужчин из многодетных семей в первом раунде групповых взаимодействий были достоверно выше, чем у остальных (линейная регрессия: $N=97$; $R^2=0,054$; $p=0,022$); (б) эгоистичная стратегия среди мужчин, бывших единственным ребенком в семье, встречалась чаще, чем какая-либо другая (критерий независимости хи-квадрат: $N=93$; $\chi^2=6,310(1)$; $p=0,012$).

Анализ поведения в групповых взаимодействиях выявил несколько ассоциаций просоциальности с демографическими показателями для мужчин, но не для женщин. Так, индивидуальные вклады мужчин из многодетных семей в первом раунде игры “Общественное благо” были достоверно выше, чем у остальных (линейная регрессия: $N=97$; $R^2=0,054$; $p=0,022$) (Рис. 2а), причем это не зависело от соотношения братьев и сестер в семье (при введении в регрессионную модель фактора соотношения братьев и сестер фактор многодетности остается значимым) (Табл. 3). При детальном рассмотрении оказалось, что 63% мужчин из многодетных семей вообще вкладывали весь свой капитал (20 очков) в “общий проект” в первом раунде (для сравнения: среди женщин из многодетных семей доля просоциально настроенных составила всего 21%). В то же время выяснилось, что в групповой игре эгоистичная стратегия поведения (всегда вкладывать < 50% от собственного капитала) достоверно чаще встречалась среди мужчин, которые являлись единственным ребенком в семье (критерий независимости хи-квадрат: $N=93$; $\chi^2=6,310(1)$; $p=0,012$): на них приходилось 40% всех участников мужского пола, применявших эгоистичную стратегию (Рис. 2б). Среди женщин ни одной достоверно значимой связи поведения в групповых взаимодействиях с рассмотренными показателями состава семьи не обнаружено.

Таблица 3

Связь индивидуальной кооперативности в групповых взаимодействиях с факторами многодетной семьи и соотношением братьев и сестер для мужчин и женщин

Зависимая переменная: величина первых вкладов в “общий проект”						
Мужчины						
Предикторы	<i>N</i>	Beta	<i>t</i>	<i>p</i>	<i>R</i> ²	<i>p</i> (модель)
Многодетная семья ^а	97	0,220	2,196	0,031*	0,066	0,041*
Число братьев ^б		–0,111	1,110	0,270		
Женщины						
Многодетная семья ^а	96	–0,110	–1,060	0,292	0,015	0,504
Число братьев ^б		0,067	–0,641	0,523		

Примечание: В таблице представлены две линейные регрессионные модели: для мужчин и для женщин. В качестве зависимых переменных выступает величина первых вкладов в “общий проект” в игре “Общественное благо” – непрерывная переменная. Предикторы: ^а бинарные переменные; ^б бинарная переменная, где 1 – “братьев больше, чем сестер”, 0 – “сестер больше, чем братьев”. *N* – число рассмотренных случаев; Beta – стандартизованные коэффициенты регрессионного уравнения; *t* – *t*-статистика; *R*² – коэффициент детерминации регрессионной модели; *p* – статистическая достоверность (**p* < 0,05).

Таким образом, наши результаты продемонстрировали, что для мужчин бурятской национальности большее число братьев и сестер в семье было положительно ассоциировано с кооперативностью в групповых взаимодействиях во взрослом возрасте. В условиях же индивидуальных (парных) взаимодействий ни один из рассмотренных факторов не оказывал влияния на мужское поведение. У женщин ситуация была противоположной в том смысле, что эффекты состава семьи проявлялись только при парной кооперации. Для них значимым оказалось положение среди сиблингов, а именно фактор “первый” (но не “единственный”) ребенок в семье, что приводило к снижению кооперативности во взрослом возрасте. Интерпретация результатов в свете имеющихся эмпирических и теоретических данных приводится в следующем разделе.

Обсуждение результатов

Несмотря на активные процессы урбанизации и глобализации, затрагивающие жизнь большинства людей в нашей стране, настоящее исследование продемонстрировало, что современные буряты в значительной степени сохранили традиционную ориентацию на многодетность (среднее количество детей в семье: $2,7 \pm 1,1$ ребенка). Полученный нами результат справедлив лишь для горожан (г. Улан-Удэ), тем не менее отметим, что, согласно переписи населения 2010 г., сельское население Республики Бурятия характеризуется еще большими показателями рождаемости.

Наши результаты подтвердили выдвинутую гипотезу о положительном влиянии большого числа братьев и сестер на кооперативность человека во взрослом возрасте – но только для мужской части выборки. Молодые мужчины бурятской национальности из больших многодетных семей были больше склонны проявлять кооперацию в коллективных взаимодействиях, в то время как оказавшиеся единственным ребенком в семье чаще всего прибегали к эгоистичной стратегии поведения. Как и ожидалось, в отличие от других исследований, которые были направлены на оценку влияния “абсолютного числа сиблингов” (производившуюся с помощью линейных моделей), мы смогли обнаружить достоверный вклад фактора однодетности/многодетности семьи

в проявление кооперативности ее членов мужского пола. Это говорит о том, что в формировании индивидуальных поведенческих особенностей ключевое значение имеют другие показатели состава семьи. Так, принципиальным является наличие только одного ребенка в семье, приводящее к предрасположенности к эгоистичному поведению, в то время как большое число братьев и/или сестер ассоциируется с усилением просоциальной ориентации во взрослом возрасте (без линейного усиления данного эффекта с увеличением абсолютного числа сиблингов).

Полученные нами результаты свидетельствуют в поддержку того, что механизмы кооперативного поведения мужчин и женщин имеют различную основу. В некоторых исследованиях в области гендерных различий в кооперативном поведении сделан вывод, что мужчины во внутриполовой кооперации в среднем являются более просоциально ориентированными, чем женщины (см., напр.: *Balliet et al.* 2011). Существует целый ряд публикаций, показывающих, что мужчины больше склонны к групповой кооперации, в то время как женщины предпочитают индивидуальные (парные) взаимодействия (*David-Barrett et al.* 2015; *Eder, Hallinan* 1978; *Kashima et al.* 1995). В литературе такое разделение предпочтений по половому признаку в первую очередь связывают с полоспецифическим разделением труда, которое сопровождало человека на протяжении практически всей истории вида. Мужчины чаще всего были вовлечены в обеспечение энергозатратными (и энергоемкими) ресурсами (*Bird* 1999; *Murdock, Provost* 1973) и в военные действия (*Micheletti et al.* 2018), в то время как женщины в основном занимались вынашиванием и воспитанием детей и домашним хозяйством (*Murdock, Provost* 1973). Войны и коллективная охота (*Bowles* 2009; *McDonald et al.* 2012; *Micheletti et al.* 2018; *van Vugt* 2009), наряду с преимущественной патрилокальностью (*Micheletti et al.* 2018), могли в процессе эволюции привести к развитию у мужчин лучших способностей к групповой кооперации, которая очень важна для успешной реализации их ключевых видов деятельности. В современных индустриальных обществах, в результате влияния новой хозяйственной и социокультурной среды на человека на протяжении многих поколений, такое разделение труда значительно размыто. В то же время у бурят традиционное самосознание до сих пор играет важную роль в повседневной жизни (*Басаева* 2004в; *Лагойда* 2008; *Жуковская* 2008; *Дарханова* 2009; *Трегубова* 2009; *Дугарова* 2010; *Буянтуева* 2016; *Мухина, Дугарова* 2010). Особое место, которое отводилось в этой этнической группе кооперативному поведению мужчин (напр., развитые традиции мужской коллективной охоты и военного дела) (*Кудрявцев* 1940; *Бичурин* 1950; *Хангалов* 1960; *Басаева* 2004в; *Жамбалова* 2004а, 2004б), и традиция патрилокальности (*Басаева* 1980, 2004в) позволяют предположить, что в этой культуре действительно мужская кооперация до сих пор имеет более важное значение, чем женская, что и отражено в полученных нами результатах. У мужчин — участников нашего исследования эффекты семейной среды проявлялись в поведении именно в групповых взаимодействиях, в то время как в парной (индивидуальной) кооперации мужское поведение было индифферентно к потенциальному влиянию рассмотренных факторов. И наоборот, поведение женщин в условиях групповых взаимодействий не выявило какой-либо обусловленности факторами ранней социализации в семье. Это в первую очередь может свидетельствовать о том, что в данной культуре внутриполовая групповая кооперация с незнакомыми людьми в жизни женщин всегда играла незначительную роль.

Наше исследование подтвердило предположение, что основным фактором, определявшим склонность женщин к кооперативному поведению, является положение среди братьев и сестер — однако выявленный эффект оказался противоположно направленным ожидаемому. Как выяснилось, бурятские женщины, являвшиеся первым (и в меньшей степени вторым) ребенком в семье (т.е. игравшие роль старшей сестры), были наименее кооперативны в парных взаимодействиях с другими девушками (достоверно чаще, чем остальные, принимали решение “отказаться от кооперации”).

Можно предположить, что наблюдаемый эффект связан с особенностями распределения ресурсов между братьями и сестрами в семье, когда старшие девочки оказываются в менее выгодном положении по сравнению с мальчиками и более младшими детьми. О привилегированном положении сыновей, по крайней мере в традиционных бурятских семьях, уже отмечалось выше (Басаева 1980: 59–64, 2004б; Бутовская и др. 2004). Помимо этого известно, что в бурятской культуре маленьким детям также отводится особое место: их очень любят и ценят, к ним практически никогда не применяются физические наказания, до определенного возраста им дозволено практически все (Басаева 1980: 100–108, 2004б). Привилегированное положение мальчиков и младших членов семьи могло приводить к асимметричному распределению ресурсов и внимания таким образом, что старшие сестры оказывались в менее благоприятных условиях. В психологической литературе встречаются утверждения о том, что в современных многодетных семьях чрезмерная занятость старших детей в уходе за младшими может даже приводить к формированию у старших установки на бездетность (Ахмедова 2009). Возможно, аналогичный эффект, но только в отношении общей просоциальной ориентированности наблюдается и в случае “старших сестер” в бурятских семьях. Это предположение основано на эмпирических данных. В 2004 г. в ходе кросс-культурного исследования, в котором проводились сравнения между современными бурятами, армянами и крымскими татарами, было обнаружено, что именно в бурятских семьях старшие сестры проявляют наименьшую эмоциональную привязанность к своим родственникам, в большей степени они стремятся к общению с друзьями и половыми партнерами (Бутовская и др. 2004). Интересно, что в одной из российских публикаций из области социальной психологии также были подтверждены (без уточнения национальной принадлежности участников) половые различия во влиянии фактора многодетности на психологические характеристики членов семьи: девушки из многодетных семей демонстрировали более низкие показатели по социальным характеристикам в сравнении с юношами; последние же чаще оказывались альтруистами (Гурко, Орлова 2011). На основании демографических данных можно полагать, что речь шла преимущественно о русских респондентах, т.к. многодетными определялись семьи с тремя и более детьми (и доля таких семей составила всего 9%). Это обстоятельство позволяет предположить, что влияние большого числа сиблингов на развитие у мужчин склонности к просоциальному поведению может оказаться универсальным явлением.

* * *

Наш эксперимент по изучению связи непосредственного кооперативного поведения человека с определенными характеристиками состава его семьи (“число братьев и сестер” и “очередность рождения”) показал, что социализация на ранних этапах индивидуального развития вносит ощутимый вклад в формирование личностных поведенческих особенностей взрослого человека. Несмотря на это, какие-либо обобщенные выводы относительно универсальности/специфичности обнаруженного феномена делать пока рано. Полученный результат, несомненно, нуждается в неоднократной перепроверке: только после проведения нескольких кросс-культурных исследований по единой методике в разных обществах (с наличием либо отсутствием культурных установок на многодетность) можно будет говорить о роли культурного компонента и сравнивать распределение и превалирование тех или иных кооперативных стратегий. Именно в результате таких сравнений возможна оценка потенциального вклада больших семей в формирование особенностей просоциального поведения во взрослом возрасте. Несмотря на то что кооперация, как уже отмечалось, изучается сегодня многими исследователями в самых разных обществах, к сожалению, при проведении сравнительного анализа до сих пор возникают

непреодолимые трудности. Поскольку разные авторы используют несколько различающиеся методики для выявления тех или иных аспектов кооперативного поведения (желание делиться, доверчивость, альтруизм, взаимная кооперация, групповые взаимодействия и т.д.), масштабные кросс-культурные исследования, которые позволили бы сравнить соотношения конкретных стратегий в различных культурах, а также оценить культурно обусловленные гендерные различия в кооперативном поведении, все еще остаются делом будущего.

Научная литература

- Ахмедова Л.А. Особенности формирования личности в многодетной семье // Юридическая мысль. 2009. № 4. С. 76–81.
- Басаева К.Д. Семья и брак у бурят (вторая половина XIX — начало XX века). Новосибирск: Наука, 1980.
- Басаева К.Д. Семья и семейные отношения // Буряты / Отв. ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская. М.: Наука, 2004а. С. 181–186.
- Басаева К.Д. Традиции и обряды, связанные с рождением и воспитанием детей // Буряты / Отв. ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская. М.: Наука, 2004б. С. 186–193.
- Басаева К.Д. Семья и семейный быт в XX в. // Буряты / Отв. ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская. М.: Наука, 2004в. С. 200–207.
- Батуева И.Б. Скотоводство в системе традиционного хозяйства бурят // Бурятия XVII — начала XX вв. Экономика и социально-культурные процессы. Новосибирск: Наука, 1989.
- Бичурин Н.Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1. М.: Институт этнографии им. Миклухо-Маклая, 1950.
- Бутовская М.Л., Бойко Е.Ю. Родительский фаворитизм и особенности формирования стилей поведения у детей в зависимости от порядка рождения: биосоциальные аспекты // Этнографическое обозрение. 2001. № 6. С. 67–81.
- Бутовская М.Л., Бойко Е.Ю., Гуцинова Э.Б. Порядок рождения и привязанность к родственникам: кросс-культурный анализ // Археология, этнография и антропология Евразии. 2004. № 2 (18). С. 134–143.
- Буянтуева Г.Ц.Д. К вопросу воспитания детей в бурятской семье // Вестник Бурятского государственного университета. Гуманитарные исследования Внутренней Азии. 2016. № 3. С. 67–71.
- Васильева М.С. Этническая педагогика бурят. Улан-Удэ: Изд-во Бурятского гос. ун-та, 1998.
- Вишневский А.Г. Демографическая революция меняет репродуктивную стратегию вида *Homo sapiens* // Демографическое обозрение. 2014. № 1. С. 6–33.
- Вяткина К.В. Очерки культуры и быта бурят. Л.: Наука, 1969.
- Гирченко В.П. К истории бурят-монголов-хоринцев первой половины XIX века. Верхнеудинск: Гостип. НКПТ, 1928.
- Гурко Т.А., Орлова Н.А. Развитие личности подростков в различных типах семей // Социологические исследования. 2011. № 10. С. 99–107.
- Дамбаева А.Н. Традиционная система воспитания у бурят // Вестник Бурятского государственного университета. 2012. № 15. С. 120–124.
- Дарханова А.И. Классификация современных бурятских шаманов // Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История. Филология. 2009. Т. 8. № 5. С. 293–299.
- Дугарова Т. Особенности этнического самосознания бурят // Этнопсихология. 2010. № 1. С. 225–238.
- Жамбалова С.Г. Скотоводство // Буряты / Отв. ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская. М.: Наука, 2004а. С. 93–105.
- Жамбалова С.Г. Охота // Буряты / Отв. ред. Л.Л. Абаева, Н.Л. Жуковская. М.: Наука, 2004б. С. 105–114.
- Жуковская Н.Л. Буддизм и шаманизм как факторы формирования бурятского менталитета // Религия в истории и культуре монголоязычных народов России. М.: Восточная литература, 2008. С. 9–36.
- Замураева П.Б. Историко-культурные и нормативно-правовые факторы формирования гендерных отношений в традиционной культуре бурят второй половины XVIII — начала

- XIX вв. // Вестник Забайкальского государственного университета: история и археология. 2014. № 2 (105). С. 3–8.
- Кропоткин П.А. Взаимная помощь, как фактор эволюции. СПб.: Изд. т-ва “Знание”, 1907.
- Кудрявцев Ф.А. История бурят-монгольского народа с XVII в. до 60-х годов XIX в. М.: Изд-во Академии наук СССР, 1940.
- Лагойда Н.Г. Изучение истории семьи и ее значение для современной молодежи // Вестник Бурятского государственного университета. Образование. Личность. Общество. 2008. № 5. С. 225–232.
- Линховоин Л.Л. Заметки о дореволюционном быте агинских бурят. Улан-Удэ: БКИЗ, 1972.
- Марков А.В. Эволюция человека. Кн. 2, Обезьяны, нейроны и душа. М.: Астрель, 2011.
- Мухина В., Дугарова Т. Ментальные особенности современных бурят России // Развитие личности. 2010. № 2. С. 164–175.
- Очилов В.О. Мужчина-отец и его роль в бурятской семье // Вестник Челябинской государственной академии культуры и искусств. 2012. № 3 (31). С. 84–86.
- Рзаева Ж.В., Степачева С.Г. Особенности общих эмпатийных тенденций у студентов из многодетных семей // Актуальные проблемы совершенствования высшего образования: материалы конференции. Ярославль: ЯрГУ, 2018. С. 562–563.
- Ростовцева В.В. Общебиологические основы альтруизма // Человек. 2015. № 5. С. 30–42.
- Ростовцева В.В. Альтруизм с человеческим лицом // Человек. 2016. № 1. С. 17–29.
- Ростовцева В.В., Бутовская М.Л. Биосоциальные механизмы кооперативного поведения у мужчин (на примере русских и бурят) // Вестник Московского университета. Серия 23. Антропология. 2017. № 4. С. 107–188.
- Ростовцева В.В., Бутовская М.Л. Социальное доминирование, агрессия и пальцевой индекс (2D:4D) в кооперативном поведении молодых мужчин // Вопросы психологии. 2018. № 4. С. 65–80.
- Силина Е.А. Личностные особенности детей из многодетных и однодетных семей // Фундаментальные исследования. 2013. № 8 (5). С. 1243–1246.
- Трегубова Д.Д. Место и роль родоплеменной идентификации в сознании современных бурят // Вестник Московского университета. Серия 8. История. 2009. № 1. С. 77–81.
- Хангалов М.Н. Общественные охоты у северных бурят // Хангалов М.Н. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 1. Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 1958а. С. 33–95.
- Хангалов М.Н. Молочное хозяйство у бурят // Хангалов М.Н. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 1. Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 1958б. С. 226–252.
- Хангалов М.Н. Нижнеудинские буряты (этнографические заметки) // Хангалов М.Н. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 2. Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 1959а. С. 15–48.
- Хангалов М.Н. Обосинские таежные охотники // Хангалов М.Н. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 2. Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 1959б. С. 48–56.
- Хангалов М.Н. Собрание сочинений: В 3 т. Т. 3. Улан-Удэ: Бурятское книжное изд-во, 1960.
- Хантаев П.Т. Современный быт и этнокультурные процессы в Бурятии. Новосибирск: Наука, 1984.
- Цоктоева Р.Ю. Структура бурятской патриархальной семьи и трансформация внутрисемейных связей в современной культуре бурят // Вестник Бурятского государственного университета. 2012. № 6. С. 248–251.
- Эфреимсон В.П. Родословная альтруизма // Новый мир. 1971. № 10. С. 57–65.
- Angerer S., Glätzle-Rützler D., Lergetporer P., Sutter M. Donations, Risk Attitudes and Time Preferences: A Study on Altruism in Primary School Children // Journal of Economic Behavior & Organization. 2015. No. 115. P. 67–74. <https://doi.org/10.1016/j.jebo.2014.10.007>
- Balliet D., Li N.P., Macfarlan S.J., Vugt van M. Sex Differences in Cooperation: A Meta-Analytic Review of Social Dilemmas // Psychological Bulletin. 2011. Vol. 137 (6). P. 881–909. <https://doi.org/10.1037/a0025354>
- Bird R. Cooperation and Conflict: The Behavioral Ecology of the Sexual Division of Labor // Evolutionary Anthropology. 1999. Vol. 8 (2). P. 65–75. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1520-6505\(1999\)8:2<65::AID-EVAN5>3.0.CO;2-3](https://doi.org/10.1002/(SICI)1520-6505(1999)8:2<65::AID-EVAN5>3.0.CO;2-3)
- Bowles S. Did Warfare Among Ancestral Hunter-Gatherers Affect the Evolution of Human Social Behaviors? // Science. 2009. Vol. 324 (5932). P. 1293–1298. <https://doi.org/10.1126/science.1168112>
- Butovskaya M. et al. Approach to Resource Management and Physical Strength Predict Differences in Helping: Evidence from Two Small-Scale Societies // Frontiers in Psychology. 2020. No. 11. P. 373. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.00373>

- Chakars M.* The Socialist Way of Life in Siberia: Transformation in Buryatia. Budapest: Central European University Press, 2014.
- David-Barrett T. et al.* Women Favour Dyadic Relationships, but Men Prefer Clubs: Cross-Cultural Evidence from Social Networking // *PloS ONE*. 2015. Vol. 10 (3): e0118329. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0118329>
- Dorough A.R., Glöckner A.* A Cross-National Analysis of Sex Differences in Prisoner's Dilemma Games // *British Journal of Social Psychology*. 2019. Vol. 58 (1). P. 225–240. <https://doi.org/10.1111/bjso.12287>
- Eder D., Hallinan M.T.* Sex Differences in Children's Friendships // *American Sociological Review*. 1978. Vol. 43 (2). P. 237–250. <https://doi.org/10.2307/2094701>
- Ensminger J., Henrich J.* (eds.) Experimenting with Social Norms: Fairness and Punishment in Cross-Cultural Perspective. N.Y.: Russell Sage Foundation, 2014.
- Fehr E., Glätzle-Rützler D., Sutter M.* The Development of Egalitarianism, Altruism, Spite and Parochialism in Childhood and Adolescence // *European Economic Review*. 2013. No. 64. P. 369–383. <https://doi.org/10.1016/j.euroecorev.2013.09.006>
- Fischbacher U., Gächter S., Fehr E.* Are People Conditionally Cooperative? Evidence from a Public Goods Experiment // *Economics Letters*. 2001. Vol. 71 (3). P. 397–404. [https://doi.org/10.1016/S0165-1765\(01\)00394-9](https://doi.org/10.1016/S0165-1765(01)00394-9)
- Fischbacher U., Gächter S., Quercia S.* The Behavioral Validity of the Strategy Method in Public Good Experiments // *Journal of Economic Psychology*. 2012. No. 33. P. 897–913. <https://doi.org/10.1016/j.joep.2012.04.002>
- Franzen A., Pointner S.* The External Validity of Giving in the Dictator Game // *Experimental Economics*. 2013. Vol. 16 (2). P. 155–169. <https://doi.org/10.1007/s10683-012-9337-5>
- Gelcich S. et al.* Exploring External Validity of Common Pool Resource Experiments: Insights from Artisanal Benthic Fisheries in Chile // *Ecology and Society*. 2013. Vol. 18 (3): 26269337.
- Gerkey D. et al.* Cooperation in Context: Public Goods Games and Post-Soviet Collectives in Kamchatka, Russia // *Current Anthropology*. 2013. Vol. 54 (2). P. 144–176.
- Gintis H.* Game Theory Evolving: A Problem-Centered Introduction to Modeling Strategic Interaction. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Harbaugh W.T., Krause K.* Children's Altruism in Public Good and Dictator Experiments // *Economic Inquiry*. 2000. Vol. 38 (1). P. 95–109. <https://doi.org/10.1111/j.1465-7295.2000.tb00006.x>
- Henrich J. et al.* (eds.) Foundations of Human Sociality: Economic Experiments and Ethnographic Evidence from Fifteen Small-Scale Societies. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Henrich J. et al.* "Economic Man" in Cross-Cultural Perspective: Behavioral Experiments in 15 Small-Scale Societies // *Behavioral and Brain Sciences*. 2005. Vol. 28 (6). P. 795–815. <https://doi.org/10.1017/S0140525X05000142>
- Herbst D., Mas A.* Peer Effects on Worker Output in the Laboratory Generalize to the Field // *Science*. 2015. Vol. 350 (6260). P. 545–549. <https://doi.org/10.1126/science.aac9555>
- Humphrey C.* Population Trends, Ethnicity and Religion among the Buryats // *The Development of Siberia* / Eds. A. Wood, R.A. French. L.: Palgrave Macmillan, 1989. P. 147–176. https://doi.org/10.1007/978-1-349-20378-9_8
- Jaeggi A.V., Gurven M.* Natural Cooperators: Food Sharing in Humans and Other Primates // *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews*. 2013. Vol. 22 (4). P. 186–195. <https://doi.org/10.1002/evan.21364>
- Kashima Y. et al.* Culture, Gender, and Self: A Perspective from Individualism-Collectivism Research // *Journal of Personality and Social Psychology*. 1995. Vol. 69 (5). P. 925–937. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.69.5.925>
- Kurzban R., Houser D.* Experiments Investigating Cooperative Types in Humans: A Complement to Evolutionary Theory and Simulations // *PNAS*. 2005. Vol. 102 (5). P. 1803–1807. <https://doi.org/10.1073/pnas.0408759102>
- Ledyard J.O.* Public Goods: A Survey of Experimental Research // *Handbook of Experimental Economics* / Eds. J. Kagel, A. Roth. Princeton: Princeton University Press, 1994. P. 111–194.
- Mansheev D.M.* Forms of Nomadism and Livestock Management of the Eastern Sayan Buryats in the Late 19th and Early 20th Centuries // *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia*. 2009. Vol. 37 (2). P. 104–109. <https://doi.org/10.1016/j.aecae.2009.08.005>
- Maynard Smith J.* Evolution and the Theory of Games. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- McDonald M.M., Navarrete C.D., van Vugt M.* Evolution and the Psychology of Intergroup Conflict: The Male Warrior Hypothesis // *Philosophical Transactions of the Royal Society B*. 2012. Vol. 367 (1589). P. 670–679. <https://doi.org/10.1098/rstb.2011.0301>

- Micheletti A.J.C., Ruxton G.D., Gardner A. Why War Is a Man's Game // *Proceedings of the Royal Society B*. 2018. Vol. 285: 20180975. <https://doi.org/10.1098/rspb.2018.0975>
- Murdock G.P., Provost C. Factors in the Division of Labor by Sex: A Cross-Cultural Analysis // *Ethnology*. 1973. Vol. 12 (2). P. 203–225. <https://doi.org/10.2307/3773347>
- Nash J. Non-Cooperative Games // *Annals of Mathematics*. 1951. Vol. 54 (2). P. 286–295. <https://doi.org/10.2307/1969529>
- Newyear T. “Our Primitive Customs” and “Lord Kalym”: The Evolving Buryat Discourse on Bride Price, 1880–1930 // *Inner Asia*. 2009. Vol. 11 (1). P. 5–22. <https://doi.org/10.1163/000000009793066596>
- Nowak M.A. Five Rules for the Evolution of Cooperation // *Science*. 2006. Vol. 314 (5805). P. 1560–1563. <https://doi.org/10.1126/science.1133755>
- Pan L., Hao D., Rong Z., Zhou T. Zero-Determinant Strategies in Iterated Public Goods Game // *Scientific Reports*. 2015. No. 5: 13096. <https://doi.org/10.1038/srep13096>
- Peysakhovich A., Nowak M.A., Rand D.G. Humans Display a “Cooperative Phenotype” That is Domain General and Temporally Stable // *Nature Communications*. 2014. No. 5 (1). P. 1–8. <https://doi.org/10.1038/ncomms5939>
- Rapoport A., Chammah A.M., Orwant C.J. Prisoner's Dilemma: A Study in Conflict and Cooperation. Michigan: University of Michigan Press, 1965.
- Robinson S.R., Smotherman W.P. Fetal Learning: Implications for the Development of Kin Recognition // *Kin Recognition* / Ed. P.G. Hepper. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. P. 308–334.
- Salmon C.A. On the Impact of Sex and Birth Order on Contact with Kin // *Human Nature*. 1998. Vol. 10 (2). P. 183–197. <https://doi.org/10.1007/s12110-999-1014-9>
- Salmon C.A., Daly M. Birth Order and Familial Sentiment: Middleborns Are Different // *Evolution and Human Behavior*. 1998. No. 19. P. 299–312. [https://doi.org/10.1016/S1090-5138\(98\)00022-1](https://doi.org/10.1016/S1090-5138(98)00022-1)
- Silk J.B., Boyd R. From Grooming to Giving Blood: The Origins of Human Altruism // *Mind the Gap* / Eds. P.M. Kappeler, J. Silk. Berlin: Springer, 2010. P. 223–244.
- Soler M. Costly Signaling, Ritual and Cooperation: Evidence from Candomblé, an Afro-Brazilian Religion // *Evolution and Human Behavior*. 2012. Vol. 33 (4). P. 346–356. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2011.11.004>
- Sparks A., Burleigh T., Barclay P. We Can See Inside: Accurate Prediction of Prisoner's Dilemma Decisions in Announced Games Following a Face-To-Face Interaction // *Evolution and Human Behavior*. 2016. Vol. 37 (3). P. 210–216. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2015.11.003>
- Sulloway F.J. Birth Order and Evolutionary Psychology: A Meta-Analytic Overview // *Psychological Inquiry*. 1995. No. 6. P. 75–80. https://doi.org/10.1207/s15327965pli0601_15
- Thomas M.G. et al. Smaller Saami Herding Groups Cooperate More in a Public Goods Experiment // *Human Ecology*. 2016. Vol. 44 (5). P. 633–642. <https://doi.org/10.1007/s10745-016-9848-3>
- van den Berg P., Weissing F.J. Evolutionary Game Theory and Personality // *Evolutionary Perspectives on Social Psychology* / Eds. V. Zeigler-Hill, L.L.M. Welling, T.K. Shackelford. Cham: Springer, 2015. P. 451–463. https://doi.org/10.1007/978-3-319-12697-5_34
- van Vugt M. Sex Differences in Intergroup Competition, Aggression, and Warfare: The Male Warrior Hypothesis // *Annals of New York Academy of Sciences*. 2009. Vol. 1167 (1). P. 124–134.
- Volk S., Thöni C., Ruigrok W. Temporal Stability and Psychological Foundations of Cooperation Preferences // *Journal of Economic Behavior & Organization*. 2012. No. 81 (2). P. 664–676. <https://doi.org/10.1016/j.jebo.2011.10.006>
- Yamagishi T. et al. Is Behavioral Pro-Sociality Game-Specific? Pro-Social Preference and Expectations of Pro-Sociality // *Organizational Behavior and Human Decision Processes*. 2013. Vol. 120 (2). P. 260–271. <https://doi.org/10.1016/j.obhdp.2012.06.002>
- Yang G., Pan F., Gan W.B. Stably Maintained Dendritic Spines are Associated with Lifelong Memories // *Nature*. 2009. Vol. 462 (7275). P. 920–924. <https://doi.org/10.1038/nature08577>

Research Article

Rostovtseva, V.V., M.L. Butovskaya, A.A. Mezentseva, and N.B. Dashieva. Number of Siblings, Birth Order and Their Impacts on Individual Cooperativeness in Adulthood: An Experimental Study among Buryats of Eastern Siberia [Vliianie chisla siblingov i ocherednosti rozhdeniia na individual'nuiu kooperativnost' vo vzrosлом vozraste: eksperimental'noe issledovanie sredi buriat]. *Etnograficheskoe*

obozrenie, 2020, no. 5, pp. 162–184. <https://doi.org/10.31857/S086954150012356-1> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Victoria Rostovtseva | <https://orcid.org/0000-0002-1846-9865> | victoria.v.rostovtseva@gmail.com | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Marina Butovskaya | <https://orcid.org/0000-0002-5528-0519> | marina.butovskaya@gmail.com | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Anna Mezentseva | <https://orcid.org/0000-0001-6149-8971> | khatsenkova@yandex.ru | Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (32a Leninsky prospekt, Moscow, 119991, Russia)

Nadezhda Dashieva | <https://orcid.org/0000-0002-3652-2535> | dashieva-n@yandex.ru | East-Siberian State Institute of Culture (VSGIK) (1 Tereshkova Str., Ulan-Ude, 670031, Russia)

Keywords

cooperation, altruism, children, family, siblings, Buryats, Public Goods Game, Prisoner's Dilemma, social evolution, economic games

Abstract

In the current study, we have investigated individual cooperativeness and its association with parameters of the family composition among Buryats of Eastern Siberia. The experimental design was based on economic games (“Public Goods Game”, “Prisoner’s Dilemma”), which allowed quantitative assessment of individual cooperativeness. The results have shown that Buryat men originating from larger families (≥ 4 children in a family) were more cooperative in group interactions, whereas men that were the single child in a family demonstrated self-oriented behavior. Among females, cooperative behavior was principally influenced by the position among the siblings: Buryat women who were the first child in a family (elder sisters) were the less cooperative ones. The outcome of the study demonstrates that socialization within the family has a significant impact on formation of individual and sex-specific differences in pro-social attitudes in adult ages.

Funding Information

This research was supported by the following institutions and grants:
Russian Science Foundation, <https://doi.org/10.13039/501100006769> [grant no. 18-18-00075]

References

- Ahmedova, L.A. 2000. Osobennosti formirovaniia lichnosti v mnogodetnoi sem'e [Features of Personality Formation in a Large Family]. *Yuridicheskaya mysl'* 4: 76–81.
- Angerer, S., D. Glätzle-Rützler, P. Lergetporer, and M. Sutter. 2015. Donations, Risk Attitudes and Time Preferences: A Study on Altruism in Primary School Children. *Journal of Economic Behavior & Organization* 115: 67–74. <https://doi.org/10.1016/j.jebo.2014.10.007>
- Balliet, D., N.P. Li, S.J. Macfarlan, and M. van Vugt. 2011. Sex Differences in Cooperation: A Meta-Analytic Review of Social Dilemmas. *Psychological Bulletin* 137 (6): 881–909. <https://doi.org/10.1037/a0025354>.
- Basaeva, K.D. 1980. *Sem'ia i brak u buriat (vtoraia polovina XIX – nachalo XX veka)* [Family and Marriage among Buryats (Second Part of the 19th – Beginning of the 20th Century)]. Novosibirsk: Nauka.
- Basaeva, K.D. 2004. *Sem'ia i semeinye otnosheniia* [Family and Family Relations]. In *Buriaty* [Buryats], edited by L.L. Abaeva and N.L. Zhukovskaya, 181–186. Moscow: Nauka.

- Basaeva, K.D. 2004. Traditsii i obriady, svyazannye s rozhdeniem i vospitaniem detei [Traditions and Ceremonies Related to Birth and Parenting]. In *Buriaty* [Buryats], edited by L.L. Abaeva and N.L. Zhukovskaya, 186–193. Moscow: Nauka.
- Basaeva, K.D. 2004. Sem'ia i semeinyi byt v XIX v. [Family and Family Life in 19th Century]. In *Buriaty* [Buryats], edited by L.L. Abaeva and N.L. Zhukovskaya, 200–207. Moscow: Nauka.
- Batueva, I.B. 1989. Skotovodstvo v sisteme traditsionnogo hoziaistva buriat [Cattle Breeding in the System of Traditional Buryat Economy]. In *Buriatiia XVII – nachala XX vv. Ekonomika i social'no-kul'turnye processy* [Buryatia 17th – Beginning of 20th Centuries: Economy and Socio-Cultural Processes]. Novosibirsk: Nauka.
- Bichurin, N.Y. 1950. *Sobranie svedenii o narodakh, obitavshih v Srednei Azii v drevnie vremena. T. 1* [Collection of Evidence on the People Inhabiting Middle East in Ancient Times. Vol. 1]. Moscow: Institut Etnografii im. Mikluho-Maklaia.
- Bird, R. 1999. Cooperation and Conflict: The Behavioral Ecology of the Sexual Division of Labor. *Evolutionary Anthropology* 8 (2): 65–75. [https://doi.org/10.1002/\(SICI\)1520-6505\(1999\)8:2<65::AID-EVAN5>3.0.CO;2-3](https://doi.org/10.1002/(SICI)1520-6505(1999)8:2<65::AID-EVAN5>3.0.CO;2-3)
- Bowles, S. 2009. Did Warfare Among Ancestral Hunter-Gatherers Affect the Evolution of Human Social Behaviors? *Science* 324 (5932): 1293–1298. <https://doi.org/10.1126/science.1168112>
- Buiantueva, G.Ts.D. 2016. K voprosu vospitaniia detei v buriatskoi sem'e [To the Children Education in a Modern Buryat Family]. *Vestnik Buriatskogo gosudarstvennogo universiteta: gumanitarnye issledovaniia Vnutrennei Azii* 3: 67–71.
- Butovskaya, M., et al. 2020. Approach to Resource Management and Physical Strength Predict Differences in Helping: Evidence from Two Small-Scale Societies. *Frontiers in Psychology* 11: 373. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.00373>
- Butovskaya, M.L., and E.Y. Boyko. 2001. Roditel'skii favoritizm i osobennosti formirovaniia stilei povedeniia u detei v zavisimosti ot poriadka rozhdeniia: biosocial'nye aspekty [Parental Favoritism and Formation of Specific Behavior Patterns of Children Depending on Their Birth Order: Bio-social Aspects]. *Etnograficheskoe obozrenie* 6: 67–81.
- Butovskaya, M.L., E.Y. Boyko, and E.B. Guchinova. 2004. Poriadok rozhdeniia i priviazannost' k rodstvennikam: kross-kul'turnyi analiz [Birth Order and Attachment to Relatives: Cross-Cultural Analysis]. *Arheologiya, etnografiia i antropologiya Evrazii* 2 (18): 134–143.
- Chakars, M. 2014. *The Socialist Way of Life in Siberia: Transformation in Buryatia*. Budapest: Central European University Press.
- Dambaeva, A.N. 2012. Traditsionnaia sistema vospitaniia u buriat [Traditional Buryat Education System]. *Vestnik Buriatskogo gosudarstvennogo universiteta* 15: 120–124.
- Darhanova, A.I. 2009. Klassifikatsiia sovremennykh buriatskikh shamanov [Classification of Modern Buryat Shamans]. *Vestnik Novosibirskogo gosudarstvennogo universiteta: Istoriia, Filologiya* 8 (5): 293–299.
- David-Barrett, T., et al. 2015. Women Favour Dyadic Relationships, but Men Prefer Clubs: Cross-Cultural Evidence from Social Networking. *PloS ONE* 10 (3): e0118329. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0118329>
- Dorrrough, A.R., and A. Glöckner. 2019. A Cross-National Analysis of Sex Differences in Prisoner's Dilemma Games. *British Journal of Social Psychology* 58 (1): 225–240. <https://doi.org/10.1111/bjso.12287>
- Dugarova, T. 2010. Osobennosti etnicheskogo samosoznaniia buriat [Features of Buryat Ethnic Identity]. *Etnopsihologiya* 1: 225–238.
- Eder, D., and M.T. Hallinan. 1978. Sex Differences in Children's Friendships. *American Sociological Review* 43 (2): 237–250. <https://doi.org/10.2307/2094701>
- Efroimson, V.P. 1971. Rodoslovnaia al'truizma [Pedigree of Altruism]. *Novyi mir* 10: 57–65.
- Ensminger, J., and J. Henrich, eds. 2014. *Experimenting with Social Norms: Fairness and Punishment in Cross-Cultural Perspective*. New York: Russell Sage Foundation.
- Fehr, E., D. Glätzle-Rützler, and M. Sutter. 2013. The Development of Egalitarianism, Altruism, Spite and Parochialism in Childhood and Adolescence. *European Economic Review* 64: 369–383. <https://doi.org/10.1016/j.eurocorev.2013.09.006>
- Fischbacher, U., S. Gächter, and E. Fehr. 2001. Are People Conditionally Cooperative? Evidence from a Public Goods Experiment. *Economics Letters* 71 (3): 397–404. [https://doi.org/10.1016/S0165-1765\(01\)00394-9](https://doi.org/10.1016/S0165-1765(01)00394-9)

- Fischbacher, U., S. Gächter, and S. Quercia. 2012. The Behavioral Validity of the Strategy Method in Public Good Experiments. *Journal of Economic Psychology* 33: 897–913. <https://doi.org/10.1016/j.joep.2012.04.002>
- Franzen, A., and S. Pointner. 2013. The External Validity of Giving in the Dictator Game. *Experimental Economics* 16 (2): 155–169. <https://doi.org/10.1007/s10683-012-9337-5>
- Gelcich, S., et al. 2013. Exploring External Validity of Common Pool Resource Experiments: Insights from Artisanal Benthic Fisheries in Chile. *Ecology and Society* 18 (3): 26269337.
- Gerkey, D., et al. 2013. Cooperation in Context: Public Goods Games and Post-Soviet Collectives in Kamchatka, Russia. *Current Anthropology* 54 (2): 144–176.
- Gintis, H. 2000. *Game Theory Evolving: A Problem-Centered Introduction to Modeling Strategic Interaction*. Princeton: Princeton University Press.
- Girchenko, V.P. 1928. *K istorii buriat-mongolov-horintsev pervoi poloviny XIX veka* [To the History of Buryat-Mongol-Khorins of the First Part of the 19th Century]. Verhneudinsk: Gostipografiia NKPT.
- Gurko, T.A., and N.A. Orlova. 2011. Razvitie lichnosti podrostkov v razlichnyh tipah semei [The Development of the Personality of Adolescents in Various Types of Families]. *Sotsiologicheskie issledovaniia* 10: 99–107.
- Harbaugh, W.T., and K. Krause. 2000. Children's Altruism in Public Good and Dictator Experiments. *Economic Inquiry* 38 (1): 95–109. <https://doi.org/10.1111/j.1465-7295.2000.tb00006.x>
- Henrich, J., et al., eds. 2004. *Foundations of Human Sociality: Economic Experiments and Ethnographic Evidence from Fifteen Small-Scale Societies*. Oxford: Oxford University Press.
- Henrich, J., et al. 2005. "Economic Man" in Cross-Cultural Perspective: Behavioral Experiments in 15 Small-Scale Societies. *Behavioral and Brain Sciences* 28 (6): 795–815. <https://doi.org/10.1017/S0140525X05000142>
- Herbst, D., and A. Mas. 2015. Peer Effects on Worker Output in the Laboratory Generalize to the Field. *Science* 350 (6260): 545–549. <https://doi.org/10.1126/science.aac9555>
- Humphrey, C. 1989. Population Trends, Ethnicity and Religion among the Buryats. In *The Development of Siberia*, edited by A. Wood and R.A. French, 147–176. London: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-1-349-20378-9_8
- Jaeggi, A.V., and M. Gurven. 2013. Natural Cooperators: Food Sharing in Humans and Other Primates. *Evolutionary Anthropology: Issues, News, and Reviews* 22 (4): 186–195. <https://doi.org/10.1002/evan.21364>
- Kashima, Y., et al. 1995. Culture, Gender, and Self: A Perspective from Individualism-Collectivism Research. *Journal of Personality and Social Psychology* 69 (5): 925–937. <https://doi.org/10.1037/0022-3514.69.5.925>
- Khangalov, M.N. 1958. Obshchestvennye okhoty u severnykh buriat [Collective Hunting of Northern Buryats]. In *Sobranie sochinenii: V 3 t. T. 1* [Collected Works, 3 vols. Vol. 1], 33–95. Ulan-Ude: Buriatskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Khangalov, M.N. 1958. Molochnoe hoziaistvo u buriat [Dairy Farming of Buryats]. In *Sobranie sochinenii: V 3 t. T. 1* [Collected Works, 3 vols. Vol. 1], 226–252. Ulan-Ude: Buriatskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Khangalov, M.N. 1959. Nizhneudinskije buriaty (etnograficheskie zametki) [Buryats of Nizhneudinsk (Ethnographic Assays)]. In *Sobranie sochinenii: V 3 t. T. 2* [Collected Works, 3 vols. Vol. 1], 15–48. Ulan-Ude: Buriatskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Khangalov, M.N. 1959. Obosinskie taezhnye ohotniki [Obosinsky Taiga Hunters]. In *Sobranie sochinenii: V 3 t. T. 2* [Collected Works, 3 vols. Vol. 2], 48–56. Ulan-Ude: Buriatskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Khangalov, M.N. 1960. *Sobranie sochinenii: V 3 t. T. 3* [Collected Works, 3 vols. Vol. 3]. Ulan-Ude: Buriatskoe knizhnoe izdatel'stvo.
- Haptaev, P.T. 1984. *Sovremennyi byt i etnokul'turnye protsessy v Buriatii* [Modern Life, Ethnic and Cultural Processes in Buriatia]. Novosibirsk: Nauka.
- Kudriavtsev, F.A. 1940. *Istoriia buriat-mongol'skogo naroda s XVII v. do 60-h godov XIX v.* [The History of Buryat-Mongol People from the 17th Century Till 60th of the 19th Century]. Moscow: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.
- Kurzban, R., and D. Houser. 2005. Experiments Investigating Cooperative Types in Humans: A Complement to Evolutionary Theory and Simulations. *PNAS* 102 (5): 1803–1807. <https://doi.org/10.1073/pnas.0408759102>

- Kropotkin, P.A. 1907. *Vzaimnaia pomoshch', kak faktor evoliutsii* [Mutual Help as a Factor of Evolution]. St. Petersburg: Znanie.
- Lagoida, N.G. 2008. Izuchenie istorii sem'i i ee znachenie dlia sovremennoi molodezhi [Research on the History of Family and Its Value for Modern Young People]. *Vestnik Buriatskogo gosudarstvennogo universiteta: Obrazovanie; Lichnost'; Obshchestvo* 5: 225–232.
- Ledyard, J.O. 1994. Public Goods: A Survey of Experimental Research. In *Handbook of Experimental Economics*, edited by J. Kagel and A. Roth, 111–194. Princeton: Princeton University Press.
- Linhovoin, L.L. 1972. *Zametki o dorevolutsionnom byte aginskih Buriat* [Notes on the Pre-Revolutionary Life of the Agin Buryats]. Ulan-Ude: BKIZ.
- Mansheev, D.M. 2009. Forms of Nomadism and Livestock Management of the Eastern Sayan Buryats in the Late 19th and Early 20th Centuries. *Archaeology, Ethnology and Anthropology of Eurasia* 37 (2): 104–109. <https://doi.org/10.1016/j.aee.2009.08.005>
- Markov, A.V. 2011. *Evoliutsiia cheloveka*. Kn. 2, *Obez'iany, neirony i dusha* [Human Evolution. Bk. 2, Apes, Neurons, and Soul]. Moscow: Astrel'.
- Maynard Smith, J. 1982. *Evolution and the Theory of Games*. Cambridge: Cambridge University Press.
- McDonald, M.M., C.D. Navarrete, and M. van Vugt. 2012. Evolution and the Psychology of Inter-group Conflict: The Male Warrior Hypothesis. *Philosophical Transactions of the Royal Society B* 367 (1589): 670–679. <https://doi.org/10.1098/rstb.2011.0301>
- Micheletti, A.J.C., G.D. Ruxton, and A. Gardner. 2018. Why War Is a Man's Game. *Proceedings of the Royal Society B* 285: 20180975. <https://doi.org/10.1098/rspb.2018.0975>
- Muhina, V., and T. Dugarova. 2010. Mental'nye osobennosti sovremennykh buriat Rossii [Mental Features of Modern Buryats of Russia]. *Razvitie lichnosti* 2: 164–175.
- Murdock, G.P., C. Provost. 1973. Factors in the Division of Labor by Sex: A Cross-Cultural Analysis. *Ethnology* 12 (2): 203–225. <https://doi.org/10.2307/3773347>
- Nash, J. 1951. Non-Cooperative Games. *Annals of Mathematics* 54 (2): 286–295. <https://doi.org/10.2307/1969529>
- Newyear, T. 2009. “Our Primitive Customs” and “Lord Kalym”: The Evolving Buryat Discourse on Bride Price, 1880–1930. *Inner Asia* 11 (1): 5–22. <https://doi.org/10.1163/000000009793066596>
- Nowak, M.A. 2006. Five Rules for the Evolution of Cooperation. *Science* 314 (5805): 1560–1563. <https://doi.org/10.1126/science.1133755>
- Ochirov, V.O. 2012. Muzhchina-otets i ego rol' v buriatskoi sem'e [Man-Father and His Role in Buryat Family]. *Vestnik Cheliabinskoi gosudarstvennoi akademii kul'tury i iskusstv* 3 (31): 84–86.
- Pan, L., D. Hao, Z. Rong, and T. Zhou. 2015. Zero-Determinant Strategies in Iterated Public Goods Game. *Scientific Reports* 5: 13096. <https://doi.org/10.1038/srep13096>
- Peysakhovich, A., M.A. Nowak, and D.G. Rand. 2014. Humans Display a “Cooperative Phenotype” That is Domain General and Temporally Stable. *Nature Communications* 5 (1): 1–8. <https://doi.org/10.1038/ncomms5939>
- Rapoport, A., A.M. Chammah, and C.J. Orwant. 1965. *Prisoner's Dilemma: A Study in Conflict and Cooperation*. Michigan: University of Michigan Press.
- Robinson, S.R., and W.P. Smotherman. 1991. Fetal Learning: Implications for the Development of Kin Recognition. In *Kin Recognition*, edited by P.G. Hepper, 308–334. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rzaeva, ZH.V., and S.G. Stepacheva. 2018. Osobennosti obshchikh empatiinykh tendentsii u studentov iz mnogodetnykh semei [General Empathic Tendencies' Features Among Students from Large Families]. In *Aktual'nye problemy sovershenstvovaniia vysshego obrazovaniia: materialy konferentsii* [Actual Problems of Improving Higher Education: Conference Materials], 562–563. Yaroslavl': Yaroslavskii gosudarstvennyi universitet.
- Rostovtseva, V.V. 2015. Obshchebiologicheskie osnovy al'truizma [General Biological Bases of Altruism]. *Chelovek* 5: 30–42.
- Rostovtseva, V.V. 2016. Al'truizm s chelovecheskim litsom [Human Altruism: Conceptual Review]. *Chelovek* 1: 17–29.
- Rostovtseva, V.V., and M.L. Butovskaya. 2017. Biosocial'nye mekhanizmy kooperativnogo povedeniia u muzhchin (na primere russkikh i buriat) [Biosocial Mechanisms of Cooperativeness in Men (Study in Buryats and Russians)]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 23, Antropologiya* 4: 107–188.
- Rostovtseva, V.V., and M.L. Butovskaya. 2018. Social'noe dominirovanie, agressiia i pal'tsevoi indeks (2D:4D) v kooperativnom povedenii molodykh muzhchin [Social Dominance, Aggression, and Finger Index (2D:4D) in Cooperative Behavior of Young Men]. *Voprosy psikhologii* 4: 65–80.

- Salmon, C.A. 1998. On the Impact of Sex and Birth Order on Contact with Kin. *Human Nature* 10 (2): 183–197. <https://doi.org/10.1007/s12110-999-1014-9>
- Salmon, C.A., and M. Daly. 1998. Birth Order and Familial Sentiment: Middleborns are Different. *Evolution and Human Behavior* 19: 299–312. [https://doi.org/10.1016/S1090-5138\(98\)00022-1](https://doi.org/10.1016/S1090-5138(98)00022-1)
- Silina, E.A. 2013. Lichnostnye osobennosti detei iz mnogodetnykh i odnodetnykh semei [Personality Features of Children from Large and One-Child Families]. *Fundamental'nye issledovaniia* 8 (5): 1243–1246.
- Silk, J.B., and R. Boyd. 2010. From Grooming to Giving Blood: The Origins of Human Altruism. In *Mind the Gap*, edited by P.M. Kappeler and J. Silk, 223–244. Berlin: Springer.
- Soler, M. 2012. Costly Signaling, Ritual and Cooperation: Evidence from Candomblé, an Afro-Brazilian Religion. *Evolution and Human Behavior* 33 (4): 346–356. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2011.11.004>
- Sparks, A., T. Burleigh, and P. Barclay. 2016. We Can See Inside: Accurate Prediction of Prisoner's Dilemma Decisions in Announced Games Following a Face-To-Face Interaction. *Evolution and Human Behavior* 37 (3): 210–216. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2015.11.003>
- Suloway, F.J. 1995. Birth Order and Evolutionary Psychology: A Meta-Analytic Overview. *Psychological Inquiry* 6: 75–80. https://doi.org/10.1207/s15327965pli0601_15
- Thomas, M.G., et al. 2016. Smaller Saami Herding Groups Cooperate More in a Public Goods Experiment. *Human Ecology* 44 (5): 633–642. <https://doi.org/10.1007/s10745-016-9848-3>
- Tregubova, D.D. 2009. Mesto i rol' rodoplemennoi identifikatsii v soznanii sovremennykh buriat [Place and Role of the Tribal Identification in the Consciousness of Modern Buryats]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 8, Istorii* 1: 77–81.
- Tsoktoeva, R.Y. 2012. Struktura buriatskoi patriarhal'noi sem'i i transformatsiia vnutrisemeinykh svyazei v sovremennoi kul'ture buriat [The Structure of Buryat Patriarchal Family and Transformation of Within-Family Relation in Modern Buryat Culture]. *Vestnik Buriatskogo gosudarstvennogo universiteta* 6: 248–251.
- van den Berg, P., and F.J. Weissing. 2015. Evolutionary Game Theory and Personality. In *Evolutionary Perspectives on Social Psychology*, edited by V. Zeigler-Hill, L.L.M. Welling, and T.K. Shackelford, 451–463. Cham: Springer. https://doi.org/10.1007/978-3-319-12697-5_34
- van Vugt, M. 2009. Sex Differences in Intergroup Competition, Aggression, and Warfare: The Male Warrior Hypothesis. *Annals of New York Academy of Sciences* 1167 (1): 124–134.
- Vasilieva, M.S. 1998. *Etnicheskaia pedagogika buriat* [Ethnic Pedagogy of Buryats]. Ulan-Ude: Izdaiel'stvo Buriatskogo gosudarstvennogo universiteta.
- Vishnevskii, A.G. 2014. Demograficheskaia revoliutsiia meniaet reproduktivnuiu strategiiu vida Homo sapiens [Demographic Revolution Changes Reproductive Strategy of the Homo sapiens Species]. *Demograficheskoe obozrenie* 1: 6–33.
- Volk, S., C. Thöni, and W. Ruigrok. 2012. Temporal Stability and Psychological Foundations of Cooperation Preferences. *Journal of Economic Behavior & Organization* 81 (2): 664–676. <https://doi.org/10.1016/j.jebo.2011.10.006>
- Viatkina, K.V. 1969. *Ocherki kul'tury i byta Buriat* [Essays on Cultural Life of Buryats]. Leningrad: Nauka.
- Yamagishi, T., et al. 2013. Is Behavioral Pro-Sociality Game-Specific? Pro-Social Preference and Expectations of Pro-Sociality. *Organizational Behavior and Human Decision Processes* 120 (2): 260–271. <https://doi.org/10.1016/j.obhdp.2012.06.002>
- Yang, G., F. Pan, and W.B. Gan. 2009. Stably Maintained Dendritic Spines are Associated with Long-Term Memories. *Nature* 462 (7275): 920–924. <https://doi.org/10.1038/nature08577>
- Zamurava, P.B. 2014. Istoriko-kul'turnye i normativno-pravovye faktory formirovaniia gendernykh otnoshenii v traditsionnoi kul'ture buriat vtoroi poloviny XVIII – nachala XIX vv. [Historical, Cultural, and Regulatory Factors of Gender Relations Formation in Traditional Buryat Culture of the Second Part of the 18th – Beginning of the 19th Centuries]. *Vestnik Zabaikal'skogo gosudarstvennogo universiteta: istoriia i arheologii* 2 (105): 3–8.
- Zhambalova, S.G. 2004. Skotovodstvo [Pastoralism]. In *Buriaty* [Buryats], edited by L.L. Abaeva and N.L. Zhukovskaya, 93–105. Moscow: Nauka.
- Zhambalova, S.G. 2004. Ohota [Hunting]. In *Buriaty* [Buryats], edited by L.L. Abaeva and N.L. Zhukovskaya, 105–114. Moscow: Nauka.
- Zhukovskaya, N.L. 2008. Buddizm i shamanizm kak faktory formirovaniia buriatskogo mentaliteta [Buddhism and Shamanism as Factors of Buryat Mentality Formation]. In *Religiia v istorii i kul'ture mongoloiazychnykh narodov Rossii* [Religion in the History and Culture Mongolian-Speaking Peoples of Russia], 9–36. Moscow: Vostochnaia literatura.

РЕЦЕНЗИИ

© В.А. Лебедев. Рец. на: *Ершова Г.Г. Последний гений XX века: Юрий Кнорозов: судьба ученого*. М.: РГГУ, 2019. 798 с., илл.

Имя Юрия Валентиновича Кнорозова (1922–1999) — выдающегося историка, лингвиста, этнографа — в настоящий момент известно не только в узких академических кругах. На просторах интернета можно встретить большое количество публикаций, в общих чертах рассказывающих о главном достижении советского ученого — дешифровке письменности древних майя. Даже сухое перечисление научных интересов Кнорозова — майянистика, теории коллектива и коммуникации, шаманизм, история заселения Америки — вызывает интерес у людей, не связанных с узкими областями научного знания. Жизнеописание ученого вполне уместно смотрелось бы в серии ЖЗЛ, где его неординарный образ мог быть раскрыт на фоне эпохи.

Тем не менее до недавнего времени не было научной биографии Ю.В. Кнорозова, где не просто перечислялись бы открытия ученого или факты из его жизни, а шла бы речь о методичной работе исследователя, находившегося на стыке нескольких научных дисциплин. Между тем подобная биография позволила бы понять, как функционировала наука, как производилось научное знание в СССР (и в чем заключалась его специфика), какое место занимали ученые в общественной системе и чем оно обуславливалось. Такое исследование приблизило бы нас к пониманию феномена Кнорозова больше, чем самое подробное описание жизненного пути Юрия Валентиновича.

Работа доктора исторических наук Галины Гавриловны Ершовой — профессора, руководителя учебно-научного Мезоамериканского центра им. Ю.В. Кнорозова, основательницы Центра междисциплинарных исследований РГГУ, ученицы Юрия Валентиновича — одна из первых попыток создания полноценной научной биографии ученого. Почти 800-страничная, богато иллюстрированная, состоящая из 18 глав книга повествует о жизни выдающегося историка. Вначале в жанре семейной саги Ершова рассказывает о предках Кнорозова, воззрениях его родителей — представителей интеллигенции, чье мировоззрение сформировалось в раннее советское время, об отношениях в семье, о родных будущего ученого. Далее через описание детства, жизни во время войны и оккупации, зарождения интереса к науке, поступления в МГУ, защиты диссертации автор последовательно ведет читателя к рассказу о Кнорозове-ученом — человеке с мировым именем, дешифровщике письменности древних майя, который сурово смотрит на нас с фотографий.

Однако биографическое описание развивается в соответствии с линией, намеченной автором и выраженной в вопросе, который поставлен в самом начале книги: “Каково это быть гением?” (с. 10). Г.Г. Ершова предлагает следующий ракурс: Ю.В. Кнорозов — это человек, чьи поведение, поступки и научные свершения подчиняются его собственной имманентной логике. Такой взгляд представляет ученого в маске Гения, которая определяет и оправдывает все его действия. Судя по воспоминаниям современников, Ю.В. Кнорозов зачастую прибегал к мистификации

Вячеслав Анатольевич Лебедев | <https://orcid.org/0000-0001-6809-8030> | vlebedev@eu.spb.ru | магистрант | Европейский университет в Санкт-Петербурге (ул. Гагаринская 6/1а, Санкт-Петербург, 191187, Россия)

своей биографии. “После смерти журналисты все переврут”, — цитирует Ершова своего учителя (с. 9). Сам Юрий Валентинович выстраивал стену между собой и окружавшими его людьми (коллегами, представителями СМИ), пуская их по ложному следу. Отметим, что вообще довольно трудно говорить только о биографии известного ученого, поскольку факты/события его жизни всегда будут рассматриваться на фоне его исследовательских заслуг. В данном случае материал подается в соответствии с представлениями Г.Г. Ершовой о Ю.В. Кнорозове, что не совсем отвечает заявленному научному характеру издания.

В самом начале автор справедливо предупреждает об эклектичности стиля своей работы (с. 21). Первая половина книги содержит несколько беллетристических описаний событий, которые, выражаясь словами Ершовой, являются “историческими реконструкциями”; в качестве источников используются воспоминания племянников Кнорозова, его однокурсников и коллег. Ближе к середине книги, в разделах, где речь идет о дешифровке письменности майя и рассказывается о сфере научных интересов Юрия Валентиновича, повествование приобретает более выдержанный академический характер. В последней части, построенной на личных впечатлениях автора от общения с учителем, просматриваются эпические черты.

Собственный голос исследовательницы на протяжении повествования часто пропадает. Особенно это заметно в первой половине книги, где автор в основном опирается на воспоминания других людей, знавших Юрия Валентиновича. Встраивая эти воспоминания в контекст своих представлений, Ершова пытается подогнать их под тот образ Кнорозова, который ей хорошо знаком. Не случайно лучшая часть книги — это главы, содержащие материалы периода личного общения автора с Юрием Валентиновичем. Так, описание экспедиционной поездки Ершовой на Курильские острова в группе Кнорозова (с. 449–483) читается, как увлекательный текст в духе приключенческих романов о золотоискателях. В этот момент автор не пытается создать образ учителя, а просто рассказывает о разных эпизодах своей жизни, связанных с ним. Парадоксально, но в контексте книги такой субъективизм дает больше для понимания личности Ю.В. Кнорозова, чем попытка выстроить его биографию по чужим воспоминаниям. Описания бытовых мелочей, особенностей поведения учителя в упомянутой экспедиции или во время посещения Гватемалы и Мексики создают образ живого, “мирского” Кнорозова, остающегося тем не менее независимо от ситуации (будь то ночевка в ручье на Курилах [с. 470] или угрозы бандитов в Гватемале [с. 508]) великим ученым.

Отметим, что вышедшая биография ученого может послужить раскрытию нескольких интересных моментов в истории отечественной науки XX в., в первую очередь отслеживанию интеллектуальной динамики в 1940–1980-е годы. Общение Кнорозова с советскими и иностранными коллегами (расшифровка языка майя не могла не вызвать отклика за рубежом), его сотрудничество с несколькими профильными институтами АН СССР — все это позволяет рассматривать книгу Ершовой как возможность оценить интеллектуальные сети советских ученых той поры.

Историк науки С. Крих в своей недавней работе (Крих 2020) проанализировал ряд биографий советских историков древности и разделил ученых на две группы: тех, кто находился внутри “ядра”, или “мейнстрима”, и тех, кто оказался на “периферии”. Диспозиция каждого историка, по мысли С. Криха, определялась не столько лояльностью к власти, сколько сложными тактическими маневрами самих ученых. В этих маневрах в результате столкновений разных научных точек зрения, обусловленных разным социальным и символическим капиталами, положением в академических структурах, неформальными и формальными научными связями и т.д., рождались научные открытия. В таком контексте история Кнорозова представляет богатейший материал для исследователя.

В этой связи к сильным сторонам издания можно отнести публикацию мемуаров людей (см. Приложение), которых Ершова цитирует на протяжении всей книги. Представленные вне искусственного нарративного контекста эти воспоминания позволяют увидеть фигуру Кнорозова с разных сторон, рассказывают о нем разными голосами. Именно в мемуарах можно обнаружить иной взгляд на события жизни и поступки ученого — взгляд, который в основном тексте достаточно трудно обнаружить.

Особый интерес представляет рассказ известного лингвиста и семиотика Вяч.Вс. Иванова. В годы активного интереса Ю.В. Кнорозова к возможностям кибернетики и компьютерной техники в дешифровке древних языков Вяч.Вс. Иванов был председателем лингвистической секции Научного совета по кибернетике при АН СССР. В воспоминаниях Вяч.Вс. Иванова Ю.В. Кнорозов предстает ученым, работающим на пересечении самых разных ветвей знания, а в его биографии отражается путь развития междисциплинарных методов в советской исторической науке того времени. Вяч.Вс. Иванов отмечает, что обращение Юрия Валентиновича к кибернетике имело, помимо реальных планов по использованию ЭВМ, и другую подоплеку. Ощущение недостаточной формальной укорененности в Институте этнографии (с. 299) подталкивало ученого к исследованиям в других областях знания, к сотрудничеству с другими научными организациями. Об этом, в частности, свидетельствует и его работа в качестве руководителя группы этнической семиотики. Вяч.Вс. Иванов говорит о научной увлеченности и одновременно прагматичности Ю.В. Кнорозова, замечая, что в этом случае одно не противоречило другому. Мы видим образование интеллектуальных сетей, в которых динамика научной мысли определяет организационное и институциональное развитие академического поля в целом и работу конкретного ученого в частности.

Г.Г. Ершова подробно описывает защиту Кнорозовым диссертации на тему “Сообщение о делах в Юкатане Диего де Ланда как историко-этнографический источник” (1955 г.), после которой ученому была присуждена степень доктора исторических наук минуя степень кандидата наук. Диссертация, содержавшая результаты дешифровки древних текстов майя, стала настоящим событием для мирового академического сообщества. Надо отдать должное автору биографии: scrupulous рассмотрение всех деталей защиты освобождает это событие от большого количества мифов. Описывая подготовку к защите, Ершова раскрывает не только официальные процедуры, но и закулисные игры. Особое внимание она уделяет роли наставников Ю.В. Кнорозова, выдающихся ученых С.П. Толстова и С.А. Токарева, подчеркивая, что без их помощи академическая карьера молодого ученого закончилась бы, так и не начавшись. Так, С.А. Токарев, выступая на защите диссертации, сделал акцент на идеологическом значении работы своего ученика для советской науки и обошел стороной некоторые факты биографии Юрия Валентиновича (пребывание на оккупированной территории во время войны) (с. 256–258). С.П. Толстов, в то время директор Института этнографии, говоря о диссертации Кнорозова, подчеркивал, что защита такой работы повышает статус ИЭ АН СССР. Это еще один пример реального функционирования академических интеллектуальных сетей советского времени.

В заключение можно отметить, что книга Г.Г. Ершовой “Последний гений XX века: Юрий Кнорозов: судьба ученого”, безусловно, заслуживает внимания. Исследовательница на основе своих воспоминаний и воспоминаний современников рисует портрет своего учителя — неустроенного в быту, без административной хватки, неординарного, загадочного человека и великого ученого. Сама биография Ю.В. Кнорозова содержит многочисленные свидетельства отношений центра и периферии, междисциплинарности в советской науке XX в., взаимодействия с западными учеными — и все это может послужить основой для потенциальных исследований.

Работу Ершовой трудно охарактеризовать как научную. Написанная в эклектично-публицистическом стиле книга содержит много отвлеченных размышлений автора о политике и идеологии, а также личных оценок, на основе которых зачастую и выстраивается повествование. Ершова рассказывает о людях, о своем отношении к ним, об их действиях — но этого явно недостаточно: расставляя шахматные фигуры, она игнорирует игровое поле, по сути, определяющее тот или иной ход.

Тем не менее отметим, что такой подход заинтересует историков науки. Книга может стать примером того, как пишется история отдельной области знания, как ученые создают и интерпретируют эту историю. Пристрастный взгляд автора в этом случае может дать больше, чем сухая фактология. Для остальных читателей биография Юрия Валентиновича Кнорозова может стать первым шагом к знакомству с жизнью великого ученого.

Научная литература

Крих С.Б. Другая история: “Периферийная” советская наука о древности. М.: НЛО, 2020.

Book Review

Lebedev, V.A. Review of *Poslednii genii XX veka: Yurii Knorozov: sud'ba uchenogo* [The Last Genius of the 20th Century: Yuri Knorozov: The Fate of a Scholar], by G.G. Ershova. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 5, pp. 185–188. <https://doi.org/10.31857/S086954150012357-2> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Viacheslav Lebedev | <https://orcid.org/0000-0001-6809-8030> | vlebedev@eu.spb.ru | European University at St. Petersburg (6/1a Gagarinskaya Str., St. Petersburg, 191187, Russia)

© М.Б. Башкиров. Рец. на: *Gagnon D. Le statut de Métis au Canada. Histoire, identité et enjeux sociaux*. Québec: Presse de l'Université Laval, 2019. 308 p.

Рецензируемая книга — результат многолетнего труда Дени Ганьона, профессора Университета Сен-Бонифаса (Виннипег, Манитоба) и одного из наиболее заметных специалистов по метисам в Канаде. Эта работа в каком-то смысле подводит черту под многолетними изысканиями, которыми он занимался в качестве руководителя исследовательской группы по изучению метисной идентичности в Канаде (Chaire de recherche du Canada sur l'identité métisse) в 2004–2014 гг. Благодаря усилиям Ганьона в XXI в. Университет Сен-Бонифаса стал крупнейшим центром в стране по исследованию этого народа. Немаловажная деталь: это единственный франко-язычный университет на Западе Канады, и традиционно большой упор здесь делался на изучении

Михаил Борисович Башкиров | <https://orcid.org/0000-0002-5605-6543> | bashkiroffm@gmail.com | к. и. н., научный сотрудник | Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера, Сибирское отделение РАН (ул. Петровского 1, Якутск, 677027, Россия)

миноритарных франкоязычных этнокультурных групп за пределами Квебека. Исключением не стали и метисы, значительная часть которых все еще владеет французским языком и проживает на территории Манитобы.

В российской этнологии и канадоведении внимания этой общности уделяется несправедливо мало. Так сложилось, что наших (как, к слову, и канадских) исследователей больше интересуют другие представители коренных народов страны — индейцы и инуиты. Между тем статус метисов точно таким же образом закреплён в конституции Канады (ст. 35), а количество “официальных” (имеющих соответствующий статус) членов этого сообщества приближается к 600 тыс. Прежде чем говорить о книге, нужно сказать несколько слов о самом народе, а также об историческом и политическом контексте, в котором он существует. От прочих этнокультурных групп многонациональной мозаики страны метисы отличаются гибридным аборигенно-европейским происхождением. В большинстве случаев первые представители группы происходили от браков канадских “лесных бродяг” (*coureurs des bois*) с женщинами из индейских племен: ассинибойнов, сиу, черноногих, степных кри, оджибве и др. Дети от таких браков, находившихся на перекрестке различных культур (французской, шотландской, английской, американской, аборигенной), в конечном итоге стали значительно отличаться как от канадцев европейского происхождения, так и от индейцев. Уже к началу XIX в. можно говорить о существовании отдельной общности метисов в канадских Прериях на территории западных провинций (Манитобы и Саскачевана), обладающих собственной культурой, языком мичифом (*michif*) и особой идентичностью. «Ни “индейцы”, ни “белые”, ни “между двумя”, ни смесь индейского и белого, в которой можно выделить составляющие: они образуют особый народ, состоящий из нескольких наций и сообществ, которые более или менее насильственно были исключены из процесса основания Канады в конце XIX века» (с. 4).

В своей работе Ганьон уделяет сравнительно небольшое внимание вопросам этногенеза канадских метисов, гораздо больше его интересуют проблемы статуса этой группы, ее политические интересы и современная идентичность. Именно тема самоидентификации народа красной нитью проходит через всю работу. Колыбелью исторической “нации” (*Nation Métis*) метисов стал район нынешнего Виннипега (долина Красной реки на юге Манитобы). Но подобные группы появлялись не только там, но и на территории всего континента — в Новой Франции, Акадии, по берегам Миссисипи, в Орегоне, в районе Великих озер. Однако именно в районе Красной реки они в XIX в. были наиболее крупной и консолидированной общностью. Конфликт метисов Манитобы с молодым канадским государством привел к двум восстаниям под руководством Луи Риэля, произошедшим в 1869—1870 и 1884—1885 гг. Их подавление имело для народа трагические последствия. Метисам пришлось столкнуться с дискриминацией, потерей коллективных прав и необходимостью скрывать собственную идентичность. Только в 1960-х годах благодаря усилиям политических активистов из различных метисных ассоциаций этой этнокультурной группе удалось вернуться в общественную жизнь Канады и добиться включения в 35-ю статью конституции страны.

Первая глава “Метисные исследования и теоретическая мысль” (*Les études métisses et la pensée théorique*) посвящена некоторым теоретическим аспектам и методологическим особенностям работы с “метисным материалом”. Большой интерес здесь представляют мысли автора, касающиеся традиций изучения данного народа в Канаде (особенно в Квебеке), а также его теоретические построения вокруг дефиниции “метис”, которую он интерпретирует расширительно, включая в эту категорию не только потомков метисов с Красной реки, но и выходцев из других сообществ с востока, севера и запада страны. Этот принципиальный для современных канадских метисов вопрос рассматривается и в последующих главах. Особое внимание стоит

обратить на предложенную автором типологию метисных групп в Канаде. Ганьон выделяет четыре группы: 1) пять “наций” метисов, состоящих в федеральной организации “Нация метисов Канады” (Metis Nation of Canada); 2) 20 сообществ смешанного происхождения, которые стали объектом анкетирования Министерства юстиции Канады в 2004 г.; 3) 40 непризнанных сообществ, которые оспаривают свой статус в судах; 4) семь индейских ассоциаций, позиционирующих себя как метисы, чтобы получить права коренных народов (с. 12).

Вторая глава — “История и метисы” (*L’histoire et les Métis*) — рассказывает об исторических вехах и судьбах метисов в Канаде. Длительное время в канадской научной литературе этого народа как бы не существовало, усилиями федерального правительства целая общность была вычеркнута из жизни страны (после подавления восстания 1885 г.). Эта ситуация привела к появлению историографических пробелов и к тому, что история писалась не столько историками, сколько политическими активистами. По крайней мере голос последних звучит гораздо громче, чем голос ученых, начиная с 1960-х годов и вплоть до наших дней. Автор указывает на глубокое противоречие, укоренившееся в канадской историографии и общественно-политической жизни. С одной стороны, сегодня в Канаде существует история, базирующаяся на архивах, предназначенных для производства исторической правды. С другой стороны, все больше можно говорить о зарождении альтернативной истории, основанной на устной традиции и разрозненных эпизодах, часто связанных с личными или семейными событиями. Тем не менее пока что в “официальной истории” страны присутствуют лишь метисы с Красной реки, а все другие метисские группы, несмотря на свое не менее “древнее” происхождение, оказываются на обочине и не признаются государством.

На протяжении всего повествования Ганьон задается вопросом об идентичности современных метисов и их статусе (главы 3–5: “Политика” (*Le politique*), “Юриспруденция” (*Le juridique*) и “Возвращение в политику” (*Le retour au politique*)). Эта идентичность базируется не столько на физико-антропологическом смешении индейского и европейского компонентов или на гибридизации культуры, сколько на осознании себя как народа с общим прошлым и общими настоящим и будущим. Важную роль здесь играют константы коллективной исторической памяти — восстания XIX в. под предводительством Луи Риэля — главной “икон” метисов и отца-основателя Манитобы. Участие предков современных метисов из западных провинций в этих событиях служит важным маркером для данной группы и позволяет ей считать себя “настоящими метисами” (*real métis*). Для метисов из других регионов страны отсутствие такого маркера автоматически означает исключение из числа “настоящих” и превращение в “других метисов” (*other métis*) по отношению к выходцам с Красной реки. Сегодня именно потомки этой этнокультурной группы (как англо-, так и франкоязычные) из западных провинций имеют юридические основания считаться коренным народом Канады и пользоваться соответствующими правами. Такое положение оспаривается метисскими сообществами из Восточной Канады, не признанными ни организациями, представляющими интересы метисов канадского Запада, ни федеральным правительством. Ганьон подробно рассматривает положение, сложившееся в каждой из провинций и территорий. Особенно подробно он останавливается на группах на востоке страны — в Квебеке, Нью-Брансуике, Новой Шотландии и Онтарио, где наиболее остра проблема с непризнанными сообществами. Во многом такую ситуацию как раз и спровоцировало включение метисов в 35-ю статью канадской конституции, где при этом отсутствовало определение самого термина “метис”. «Признанные, согласно конституции, коренным народом метисы (за исключением поселения в Со-Сент-Мари) тем не менее не получили никаких коллективных прав, согласованных “первым нациям” и инуитам» (с. 130).

Большое внимание автор уделяет взаимоотношениям канадских метисов с государством в лице федеральных и провинциальных властей. Ганьон рассматривает этот процесс в ретроспективе с периода французского колониального господства и момента появления “Королевской прокламации” 1763 г. вплоть до времени работы Королевской комиссии по делам коренных народов (Commission royale d’enquête sur les Peuples autochtones, 1991–1996). Несомненно, с колониальных времен положение в этой сфере значительно изменилось, но оно до сих пор отнюдь не близко к гармонии. Ряд громких судебных процессов (“дело Поулей”, “дело Дэниэлс” и др.) стал катализатором трансформаций в этой области и, скорее, позитивно повлиял на взаимоотношения федерального правительства и пяти официальных “наций” метисов, состоящих в федеральной организации “Нация метисов Канады”. Но тем не менее все это пока что не привело к положительным последствиям для метисов из Восточной Канады.

Конечно, книга “Le statut de Métis au Canada. Histoire, identité et enjeux sociaux” не претендует на всеобъемлющий характер. Многие важные аспекты в жизни этой общности автор обходит стороной, практически не касаясь вопросов этногенеза, языковых проблем, роли женщин в истории метисных сообществ Канады, культуры. Однако работу Ганьона можно с полным правом назвать большим событием в исследовании метисации и метисов в Канаде. В споре об интерпретации дефиниции “метис” автор открыто выбирает определенную точку зрения и заявляет, что метисация в Канаде — это не состоявшийся в прошлом исторический акт, а непрерывный процесс, который продолжается и сегодня. Ганьон не занимает позицию стороннего наблюдателя, который не вмешивается в спор политических активистов друг с другом и с государством, а настаивает на правомочности более широкого (инклюзивного) подхода к концепту “метис”. Разумеется, это не одинокий голос вопиющего в пустыне. Напротив, сегодня в Канаде все больше и больше исследователей обращаются к проблематике метисных сообществ, оказавшихся на обочине истории и вычеркнутых из политической повестки. К числу таких ученых принадлежат, например, С. Майет и М. Бушар, благодаря публикациям которых в последние годы обретают голос “неизвестные” метисные группы из Онтарио и Британской Колумбии.

Book Review

Bashkirov, M.B. Review of *Le statut de Métis au Canada. Histoire, identité et enjeux sociaux*, by D. Gagnon. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 4, pp. 188–191. <https://doi.org/10.31857/S086954150012359-4> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Mikhail B. Bashkirov | <https://orcid.org/0000-0002-5605-6543> | bashkiroffm@gmail.com | Institute of Humanitarian Studies and Problems of Small Peoples of the North, Siberian Branch, RAS (1 Petrovskogo str., Yakutsk, 677027, Russia)

© Ю.Н. Сушкова. Рец. на: Загребин А.Е. *Очерки истории финно-угорских этнографических исследований в России (вторая половина XIX – начало XX в.)*. Ижевск: Институт компьютерных исследований, 2019. 144 с.

В XXI в. финно-угроведение как в России, так и за рубежом сталкивается с серьезными вызовами: сокращаются фундаментальные исследования по различным направлениям; уходят из жизни уникальные специалисты (П. Домокош, А.Л. Сиикала, Х. Сарв, Р.Г. Кузеев, Т.П. Федянович, Ю.П. Смирнов, П.В. Денисов, Г.А. Никитина, Л.С. Христоролюбова, А.А. Никишенков, П.И. Пучков, Ш.Ф. Мухамедьяров, Р.З. Янгужин и др.); меняются акценты научного дискурса в условиях общемировых трендов модернизации и глобализации; утрачиваются многие компоненты традиционного быта, и добывание новых эмпирических данных для воссоздания артефактов представляется все более затруднительным. В связи с этим сегодня так важно открытие и переосмысление научного наследия выдающихся ученых, внесших существенный вклад в становление и развитие не только финно-угроведения, но и этнографической науки в целом. Такая актуализация имеет как теоретико-методологическое, так и большое научно-практическое значение. С этих позиций можно рассматривать и новую монографию А.Е. Загребина “Очерки истории финно-угорских исследований в России (вторая половина XIX – начало XX в.)”, вышедшую в Ижевске в 2019 г.

Профессор Алексей Егорович Загребин – признанный знаток историографии финно-угроведения, разработчик оригинальной концепции “эпохи–идеи–герои”, автор ряда крупных работ по актуальным проблемам модернизации удмуртской культуры, по теории и практике полевых исследований. Рецензируемая монография, безусловно, является продолжением глубоких изысканий автора.

Роль личности в истории, погружение во “внутреннюю лабораторию” ученого и его судьбу, персонифицированное восприятие профессии и окружающего мира – эти темы продолжают волновать пытливые умы, находящиеся в постоянном поиске новых смыслов в познании той или иной исторической эпохи. Особое значение в этом поиске с точки зрения профессиональной этнографии занимает анализ эмпирических сведений, полученных от ключевых информантов, которые, как верно подмечает А.Е. Загребин, являются не только носителями знания об изучаемой культуре, но и до известной степени “соавторами” научных текстов. С позиции опытного этнографа, относящегося к третьему исследовательскому поколению, А.Е. Загребин раскрывает взгляды основоположников финно-угорской этнографии А.О. Хейкеля, И.Н. Смирнова, Б. Мункачи и У.Т. Сирелиуса, работавших на рубеже XIX–XX вв. Методологическая особенность монографии заключается в том, что ее автор предпринял попытку раскрыть мировосприятие ученых, живших примерно в одно время, хотя и в разных государствах, развивавших одно научное направление и, несмотря на различные обстоятельства, преданно служивших избранному делу. Предложенный А.Е. Загребиным подход позволяет сформировать весьма объективную картину как общих, так и специфических черт жизни финно-угорских народов в исследуемых хронологических рамках.

Юлия Николаевна Сушкова | <https://orcid.org/0000-0003-4388-0611> | yulenkam@mail.ru | д. и. н., доцент, заведующая кафедрой международного и европейского права, декан юридического факультета, руководитель Межрегионального центра и лаборатории финно-угорского этноправоведения | ФГБОУ ВО “Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарёва” (ул. Большевикская 68, Саранск, 430005, Россия)

Пристальное внимание автора обращено к личности Акселя Олая Хейкеля — первопроходца финно-угорских исследований, для которого развитие этнографии было смыслом жизни. Грандиозным проектом финских гуманитариев второй половины XIX в. стало основание в 1883 г. Финно-угорского общества, занимавшегося всесторонним изучением языков, истории, культуры и быта финно-угорских народов, организацией научных экспедиций в Россию для сбора этнографических материалов. Значительный вклад в изучение уральских языков и культур, наряду с А.О. Хейкелем, внесли Х. Паасонен, У. Сирелиус, Э. Сетяля, У. Харва, Ю. Вихман, А. Каннисто, К. Карьялайнен, Т. Лехтисало, Л. Кеттунен, А. Хамялайнен, А. Вьяйснен. В собирании обширных этнографических коллекций участвовали М.Е. Евсеев, А.А. Шахматов и др.

Об особом политико-правовом значении финно-угорских изысканий свидетельствует тот факт, что учредителями данного научного общества являлись видные политические деятели Великого княжества Финляндского (граф Ф.Л. Гейден, Ф.А. Бруун, К.Х. Молландер). Как справедливо отмечает автор, деятельность Финно-угорского общества способствовала созданию атмосферы “сбережения народных традиций как базы нациестроительства”, а поиск разнообразных данных был призван более четко маркировать освоенное этносом пространство (с. 15). Финно-угорское общество продолжает свою работу и сегодня, к 2000 г. его членами (постоянными, почетными, иностранными) стали около 800 ученых, продолжающих традиции исследований в области финно-угроведения. Алексей Егорович Загребин — один из его почетных иностранных членов, кроме того, он имеет членство и в Обществе М.А. Кастрена (Финляндия).

Особое значение в определении рамок этнографии для А.О. Хейкеля имела визуализация предметов материальной культуры этноса. Так, при подготовке книги о мордовской одежде и вышивке он заказывал образцы местным вышивальщицам, а во время работы над реконструкцией костюмов и цветовыми таблицами обращался к мастерицам одного из модных ателье Гельсингфорса (Хельсинки). Велик вклад А.О. Хейкеля, проявившего особую “этнографическую зоркость”, в обоснование выводов о единстве и многообразии финно-угорских народов. По мнению А.Е. Загребина, исследование А.О. Хейкеля, посвященное истории народной архитектуры, не только стало пионерным проектом, легитимирующим этнографию как самостоятельное научное направление в Финляндии, но и послужило серьезным импульсом для изучения финно-угорских домостроительных традиций. В монографии приведены оригинальные материалы, в т.ч. переписка А.О. Хейкеля с Н.Н. Харузиным, извлеченная автором из архива Музейного ведомства Финляндии. А.Е. Загребин подчеркивает, что, разделяя “финно-угорскую идею”, А.О. Хейкель, казалось бы, нигде не первенствовал, однако был “изначально первым”, ему удалось “взрастить собственную ветвь на древе финно-угроведения”, что способствовало сохранению для потомков многих произведений уходящей культуры (с. 26, 40).

Второй фигурой, выделенной автором “Очерков...”, стал профессор Императорского Казанского университета Иван Николаевич Смирнов, личность и труды которого, по мнению Загребина, в истории финно-угроведения вызывали как никогда “разные оценки” и подлежали самому “пристальному разбору”. Обратившись к этнографии народов Поволжья и Приуралья, И.Н. Смирнов, по сути, сделал их “объектами большой науки”. Особую роль в становлении И.Н. Смирнова как ученого сыграла Казань — город, в котором во второй половине XIX в. как в инородческом научно-образовательном и социокультурном центре региона на базе университета и находившихся в его орбите научных обществ происходило взращивание национальной интеллигенции финно-угорских народов того времени.

К заслугам И.Н. Смирнова справедливо относят исследование культурных взаимоотношений финнов и тюрков Поволжья. Ученый был убежден, что музейные

собрания по отдельным народам следует представлять в сравнительно-историческом формате: с привлечением аналогичных образцов, бытующих у соседних этносов, чтобы проследить культурные влияния и заимствования. А.Е. Загребин подчеркивает вклад И.Н. Смирнова в становление “живой этнографии”, в т.ч. в создание в России этнографических музеев под открытым небом, способных продемонстрировать эволюцию культуры народа в естественном природном окружении. И.Н. Смирнов рассматривал этнографию как выражение творческой деятельности народа, стремясь сделать ее делом каждого культурного человека. И это в полной мере удалось передать автору “Очерков...”. Загребин погружает нас в мир текстов, размышлений ученого, в глубины его научного поиска. Вышедшая в 1895 г. монография И.Н. Смирнова “Мордва” содержала немало оригинальных сведений, существенно расширивших знания об общественном устройстве и семейном быте мордовского народа. Эта книга в 2002 г. была переиздана в Саранске, что свидетельствует о ее значимости.

Несомненно, жизненным и профессиональным испытанием для И.Н. Смирнова стало его участие в качестве эксперта-этнографа в “Мултанском деле” (1892–1896 гг.) – одном из наиболее резонансных судебных процессов в истории финно-угорских народов. Ключевым в процессе был вопрос о существовании у удмуртов религиозной практики жертвоприношений. И только колоссальными усилиями прогрессивной общественности удмурты были оправданы, а выдвинутое обвинение было признано ложным. Вместе с тем следует отметить, что в ходе рассмотрения дела многие сведения о крестьянском быте удмуртов намеренно трактовались как подтверждающие человеческие жертвоприношения. Не исключено, что заявление И.Н. Смирнова о существовании в древности у финно-угорских народов такой практики, нашедшей отражение в фольклоре, могло быть вырвано из контекста и рассмотрено тенденциозно в условиях предвзятой односторонности, с которой велись предварительное следствие и судебное разбирательство. Мултанский процесс вышел за рамки обстоятельств дела: обсуждение широкого пласта проблем государственно-правовой интеграции инородцев обнажило целый комплекс предрассудков в оценке их жизнедеятельности, прежде всего отказ признавать особенности этнического и конфессионального многообразия. Процесс продемонстрировал, как чрезвычайно сложно народу сохранить свой положительный “имидж”, а также незышимость этносов и уязвимость их правового положения.

Уникальность исследований венгерского академика Берната Мункачи во многом состоит в том, что они основаны на фольклорно-этнографических материалах, собранных им среди российских солдат, оказавшихся в плену на территории Австро-Венгрии, в условиях “милитаризованной несвободы”. Загребин впервые вводит в современную российскую этнографию часть научного наследия человека, который не только создал фундаментальные своды народной поэзии обских угров и удмуртов, но и как никто другой способствовал гуманизации научной деятельности.

В параграфе, посвященном “лагерной этнографии”, Загребин осветил многогранность и трагичность положения финно-угорских народов, оказавшихся в Первую мировую войну по разные стороны глобального конфликта, приведшего в итоге к серьезным изменениям в политической обстановке. Оказалось, что среди многочисленных русских военнопленных были солдаты финно-угорского и тюркского происхождения, они были использованы Венгерской академией наук для сбора фольклорно-этнографических материалов. Сохранились уникальные звукозаписи, первоначально сделанные австро-венгерскими исследователями на восковых дисках; позднее они были переведены в цифровой формат. Многие материалы австро-венгерского научного наследия периода Первой мировой войны, извлеченные из фонограммархива Австрийской академии наук, впервые опубликованы на русском языке Алексеем Егоровичем. За вклад в изучение истории этнографии Венгрии, по-

пуляризацию работ венгерских финно-угроведов А.Е. Загребин в 2015 г. был награжден государственной наградой Венгерской Республики Золотым крестом почета.

Последний раздел книги посвящен крупнейшему финскому этнографу профессору Ууно Таави Сирелиусу, по праву считающемуся основателем финляндской этнографической школы. У.Т. Сирелиус поставил задачу расширения сравнительных исследований традиционного быта и видов хозяйствования финнов, коми, удмуртов, хантов, татар, карелов. В ходе многочисленных экспедиций ему удалось собрать богатые этнографические данные, в т.ч. фотоматериалы. У.Т. Сирелиус своими полевыми исследованиями пропагандировал “хождение в народ”, увлекая личным примером студентов, ориентируя молодых ученых на подготовку публикаций в жанре “этнографического письма” главным образом на основе личных этнографических наблюдений. В России у У.Т. Сирелиуса были последователи, вышедшие из среды финно-угорских народов и хранившие память о совместной работе с ним, к их числу относятся В.П. Налимов, Т.Е. Евсеев, К.П. Герд.

Завершая рецензию, хочу отметить, что автору, выбравшему для своей монографии жанр очерка, удалось не только донести до читателя значимость научного вклада четырех выдающихся ученых, основоположников финно-угроведения, но и раскрыть их яркую творческую индивидуальность. Этих столь разных исследователей объединила эпоха (все они работали на рубеже XIX–XX вв.), но кроме того, всех их отличала преданность раз и навсегда выбранному пути. А.Е. Загребин выражает благодарность своим учителям-наставникам и друзьям-критикам за “возможность обсуждать мотивы и поступки людей, от которых нас отделяет время, языковые реалии и ментальные установки” (с. 115). Соглашусь с автором, что в любые времена личное общение и широкое научное обсуждение служат неисчерпаемым источником вдохновения и движения вперед.

Book Review

Sushkova, Iu.N. Review of *Ocherki istorii finno-ugorskikh etnograficheskikh issledovaniy v Rossii (vtoraia polovina XIX – nachalo XX v.)* [Essays in the History of Finno-Ugric Ethnographic Research in Russia (the Second Half of the 19th – Early 20th Centuries)], by A.E. Zagrebina. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 5, pp. 192–195. <https://doi.org/10.31857/S086954150012360-6> ISSN 0869-5415
© Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Iuliia Sushkova | <https://orcid.org/0000-0003-4388-0611> | yulenkam@mail.ru | Ogarev Mordovia State University (68 Bolshevistskaya Str., Saransk, 430005, Russia)

© Ю.Ю. Антонян. Рец. на: *Кормина Ж.В. Паломники. Этнографические очерки православного номадизма*. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2019. 349 с.

Книга российского антрополога религии Жанны Корминой — о явлении, которое можно считать религиозной приметой нашего времени. Фантастические, не имеющие прецедента в истории возможности физической мобильности людей — все эти машины, автобусы, поезда, самолеты, — видоизменяют формы религиозной жизни, делая “поиски Бога” не столько духовным, сколько географическим процессом. Паломничество, еще не так давно рассматриваемое антропологами как эксклюзивное и нечастое событие, в ходе которого его участник как бы выпадает из реальных времени, пространства и социума, перемещаясь в некое мифологическое безвременье, где он теряет свои социальные характеристики, сливаясь с группой (*коммунитас* по В. Тэрнеру) таких же “безликих” спутников, вдруг оказывается частью обычной жизни, ее религиозной составляющей, вписанной в ритмику повседневности так же, как и выходные дни и праздники. Более того, для многих, подмечает Жанна Кормина, иного режима религиозности практически и не существует. Именно состояние, при котором религиозность выражается через необходимость постоянного преодоления дороги к святыне, в обход контролирующих церковных институций, автор книги и называет “номадическим православием”. Почему “номадическим”? А потому что речь идет об “осмысленном перемещении между определенными точками в рамках известного кочевникам ландшафта, в нашем случае — религиозного” (с. 19). Этот основанный на метафоре термин, на самом деле, может быть применен далеко не только к православию, но практически к каждой современной религиозной системе, имеющей социально или географически неограниченные возможности вернакулярных манифестаций. Эпоха экономических и социальных миграций, глобального туризма делает феномен мобильной религиозности еще более выпуклым и социально значимым.

Еще одним важным концептом, предложенным автором для описания “номадических” сообществ, является “сеть”. Группы религиозных “номадов” действительно образуются по принципу виртуальных сетей. Если раньше приходская община была более или менее постоянным сообществом, в цементировании которого частично и состояла роль прихода, то сетевые группы паломников размыты, спонтанно создаются и распадаются, даже если большая часть их членов знакома в обычной жизни. Сетевая мобилизация паломнических групп (“приход на колесах”; с. 66) и сетевое общение становятся для многих преобладающими и наиболее удобными формами религиозной общинной жизни.

Что делает мобильную религиозность особенно востребованной, а физический опыт паломничества — опыт обыкновенного, не самого комфортного и не самого захватывающего путешествия аутентичным и уникальным? Как выясняется из увлекательного исследования, в котором автор сам оказывается участником процесса “под прикрытием”, любая деталь поездки, даже самая банальная вроде технических неполадок или ошибки в маршруте, становится звеном в семиотической цепи знаков — с их помощью описываются и интерпретируются отношения человека со

Юлия Юрьевна Антонян | <https://orcid.org/0000-0003-2660-7479> | yuliaantonian@ysu.am | к. и. н., доцент кафедры культурологии исторического факультета | Ереванский государственный университет (ул. Алека Манукяна 1, Ереван, 0025, Армения)

священным. Проще говоря, религиозная практика не ограничивается привычными молитвами, постами, подаянием или символическим обменом со святыней, режим мобильной религиозности включает в себя набор самых обыденных действий, которые в ином измерении обычно не имеют никакого религиозного подтекста. Так, любые проявления телесности (усталость, дискомфорт, голод, холод, жажда, недомогания и т.д.) или эмоциональности (радость, восторг, уныние, слезы) в пути или на месте являются семиотически значимыми в контексте общей интерпретации поездки как непрерывного духовного опыта или испытания. Именно неожиданные изменения телесных и эмоциональных состояний трактуются как чудесные результаты общения со священным, как “малые чудеса”. Жанна Кормина называет это лишением себя, или редуцированием, агентности, когда все то, что происходит с паломником, — это не естественные реакции его тела или психики, а лишь результат воздействия чудесных сил (с. 113). Интересным кажется и то, что автор рассматривает ценность паломнических практик через концепт реципрокности, приобретающий смысл именно в контексте паломнического “обета”, т.е. все, что происходит во время поездки, вписывается в ожидание ответного “чуда”.

Значительное место в книге отведено самим святыням и святости вообще. Святыни для “номадов” — это, как правило, “места силы”, “намоленные” места, которые создаются через соответствующие дискурсы и нарративы, свободно циркулирующие в информационном поле. И чем обширнее и разнообразнее дискурс, тем “могущественнее” святыня, что смещает понимание сакрального центра как единого физического пространства, обладающего особой природной силой, в сторону одно-временного существования разных измерений и манифестаций святости, выраженных в складывающихся вокруг святыни альтернативных дискурсах. Сама книга представляет собой как бы паломнический маршрут от одной святыни к другой со сменяющимися друг друга картинами российской глубинки, мастерски описанными автором. Но интересны не только северные пейзажи, топографически представляющие святыню. Гораздо интереснее почти детективное распутывание узлов исторических и агиографических нарративов, властных и экономических отношений, социально-культурных конфликтов и компромиссов, связанных со святыней и зачастую доступных только пытливому исследовательскому взгляду.

И, наконец, еще одна, очень важная часть книги посвящена современным потребительским аспектам регулярного приобщения к святости. Коммодификация святости, рыночные практики в контексте паломничества — одни из самых активно изучаемых в настоящее время аспектов религиозности (см.: *Coleman, Eade 2004; Reader 2014* и т.д.). Отмечается, что происходит почти полное слияние, как смысловое, так и топографическое, сакрального и рыночного/потребительского (“профанного”) пространств, ранее они либо разделялись исследователями религиозных практик, либо последнее просто выпадало из их поля зрения (*Eade, Sallnow 1991*). Это отлично видно на примере православных ярмарок, посещение которых приравнивается к посещению святынь и, соответственно, обретению очередной порции духовного опыта и “покупной” благодати в виде “духовных” товаров и услуг. Почему это происходит, почему такое секулярное явление, как рынок, приобретает статус храма, святилища? В книге есть ответ, правда, он не выражен конкретными фразами, но вполне осознается по прочтении. Ярмарки — это как бы паломничество наоборот, когда святыни в своих материальных воплощениях (иконах, книгах, святой воде, дарах природы со святого места, ритуальных услугах и т.д.), доступные за меньшие деньги (значительно меньше, чем деньги на путешествие), сами съезжаются в определенное место, соответственно, наполняя его всевозможной благодатью в сжатой, компактной форме. Также и православные участники ярмарок приезжают не торговать, а “за милостыней, когда посильная помощь оказывается не в обмен на какую-то услугу, а просто так” (с. 291). Но именно рыночный, торговый контекст обеспечи-

вает реципрокность действий, превращая дар в товар или товар (или плату за него) в дар. При таком изобилии и востребованности ассортимента религиозных ярмарок обращает на себя внимание слабая развитость торговой инфраструктуры вокруг самих святынь, что иногда вызывает трудности чисто бытового характера (попить-поесть и т.д.). Это тем более любопытно, что во многих других культурах рыночные практики — это часть общего процесса паломничества и рядом со святыней всегда соседствует обширное рыночное пространство, воспринимаемое ее частью (см., напр.: Zaidman, Lowengart 2001; Reader 2014; Antonyan 2020). Эта контрастная особенность российского сакрального ландшафта, к сожалению, не проинтерпретирована в книге и по-прежнему вызывает вопросы.

“Паломников...” можно отнести к жанру научной прозы благодаря отличному стилю и сюжетному построению глав, каждая из которых воспринимается как новелла (местами в форме травелога), вписанная в общую тему. Книгу легко и интересно читать, а вместе с тем это абсолютно научный текст, основанный на обширном полевом материале, вводящий целый ряд терминов, предлагающий авторские и тонко анализирующий выдвинутые другими исследователями концепции. К сожалению, изданию не хватает иллюстративного материала; в процессе чтения иногда очень хотелось увидеть изображения и самих святынь, и сцен паломнической жизни в исследовательском ракурсе. Но и без фотографий книга дает понимание того, каким образом в современном православном пространстве трансформируются привычные практики и стереотипы религиозности и как с помощью современных технологий и возможностей расширяется представление о сакральном и способах взаимодействия с ним.

Научная литература

- Antonyan Yu. Markets at Sacred Sites: The Globalized Mobility and Informality of the Armenian Religious Fairs // Central Asia Survey. 2020. Vol. 39 (1). <https://doi.org/10.1080/02634937.2020.1723490>
- Coleman S., Eade J. Introduction // Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion / Eds. S. Coleman, J. Eade. L.: Routledge, 2004. P. 1–26.
- Eade J., Sallnow M.J. Introduction // Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage / Eds. J. Eade, M.J. Sallnow. L.: Routledge, 1991. P. 1–29.
- Reader I. Pilgrimage in the Marketplace. L.: Routledge, 2014.
- Zaidman N., Lowengart O. The Marketing of Sacred Goods: Interaction of Consumers and Retailers // The Journal of International Consumer Marketing. 2001. Vol. 13. No. 4. P. 5–27.

Book Review

Antonyan, Yu.Yu. Review of *Palomniki. Etnograficheskie ocherki pravoslavnogo nomadizma* [Pilgrims: Ethnographic Sketches of the Orthodox Nomadism], by J.V. Kormina. *Etnograficheskoe obozrenie*, 2020, no. 5, pp. 196–198. <https://doi.org/10.31857/S086954150012361-7> ISSN 0869-5415 © Russian Academy of Sciences © Institute of Ethnology and Anthropology RAS

Yulia Antonyan | <https://orcid.org/0000-0003-2660-7479> | yuliaantonyan@ysu.am | Yerevan State University (1 Alec Manookian Str., Yerevan, 0025, Armenia)