УДК 39
DOI: 10.17223/2312461X/23/3

«РИСУЯ КАМЧАТКУ…»: АРХИВНЫЕ И СОВРЕМЕННЫЕ РЕПРЕЗЕНТАЦИИ РЕГИОНА В ДЕТСКИХ РИСУНКАХ БЫСТРИНСКИХ ЭВЕНОВ*

Елена Валентиновна Головнёва,
Иван Андреевич Головнёв

Аннотация. Анализируются детские рисунки быстринских эвенов, проживающих на Камчатке, с целью выявления в них компонентов традиционного мировоззрения и репрезентационного потенциала образа региона. Исследование строится на результатах ретроспективного анализа архива этнографа Елизаветы Порфирьевны Орловой (1899–1976) (фактически впервые вводимого в научный оборот), изучавшей группу быстринских эвенов на Камчатке в первой половине XX в. и собиравшей визуальные материалы об их культуре, а также эмпирического изучения детских рисунков детей современных эвенов, проживающих в Быстринском районе Камчатки. Основу исследования составили также материалы, полученные в процессе работы в музейных организациях г. Петропавловска-Камчатского и сел Быстринского района, и интервью с местными жителями, проведенными в августе 2018 г. Анализируются детские рисунки быстринских эвенов 1920–1930-х гг., выявляется их эвристическая ценность как инструмента анализа традиционной эвенской культуры. Предлагается интерпретация фактической и символической информации, содержащейся в них. Отдельное внимание уделяется исследованию детских рисунков быстринских эвенов на современном этапе. Показано, что, наряду с сохранением традиционных приемов работы в художественном творчестве детей быстринских эвенов, очевидна трансформация сюжетной составляющей в изображениях, обусловленная современными реалиями жизни на Камчатке, где соединяются «досоветское» и «советское» наследие, происходит унификация культурных ценностей. Делается вывод о том, что, с одной стороны, детский рисунок отражает процессы возрождения интереса к своей традиционной культуре и традиционным ремеслам в условиях постсоветской действительности, с другой стороны, обращение к собственным «корням» в художественной сфере выступает одним из путей сохранения или построения своей идентичности в полиэтнической среде, той границей, которая отделяет местное население от приезжих.

Ключевые слова: детские рисунки 1920–1930-х гг., быстринские эвены, архив Е.П. Орловой, визуализация, Камчатка

* Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ, проект № 18-59-23007 «Опыты изучения и визуальной репрезентации фронтирных территорий России и СССР в визуальной антропологии первой половины XX века: на примере исследований российских и венгерских ученых и кинематографистов».

Мы любим лес в любое время года,
Мы слышим речек медленную речь,
Все это называется – Природа,
Давайте же всегда ее беречь!
(слова из песни Ю. Чичкова)
Надпись у входа в школу с. Эссо Быстринского района Камчатского края

Визуальные способы фиксации материала все чаще внедряются в работу исследователей в качестве культурного производства текстов, репрезентации этнографического и социологического знания, демонстрации контекста индивидуального и коллективного опыта. Широкий спектр визуальных средств (от орнамента до документального и игрового кино) становится объектом пристального внимания и изучения со стороны представителей различных дисциплинарных областей. Можно говорить даже об осуществлении своеобразного visual turn в культурных исследованиях, при котором предметом рассмотрения оказываются способы визуализации как традиционной и современной культуры, так и изучаемого региона. Так, к довольно востребованным в последнее время методам социальной антропологии относятся фотоисследования, как попытки реконструировать физическое окружение, события и представления людей (Романов, Ярская-Смирнова 2007). В этом многообразии визуальных средств самоописания культур особое место принадлежит детским рисункам, эпистемический потенциал которых для раскрытия определенного культурного контекста в этнологических и культурологических исследованиях осмыслен пока в недостаточной степени.

Между тем детский рисунок представляет собой особый вид визуальной репрезентации культуры, в котором, как известно, отображается не только коллективный опыт, но и субъектность ребенка, собственные личные схемы его развития, что связано, помимо прочего, с детской памятью и предыдущим опытом. Детский рисунок отражает также определенное и внутренне связанное обрамление мира ребенка, является формой визуализации его «я» (Jameson 2007). Применительно к традиционной культуре можно утверждать, что рисунки детей коренных народов становятся значимой формой визуально-антропологической репрезентации их культуры, а также территории их проживания и, соответственно, представляют собой интересный материал для научного анализа.

В данной работе внимание фокусируется на способах видения культуры и окружающего пространства, представленных в мировоззрении детей одного из самобытных этнокультурных сообществ Камчатки – быстринских эвенов (Орлова 1930; Гурвич 1960; Кузаков 1968; Бергман 2000; Дитмар 2009; Кириллова 2012; Robert-Lamblin 2004).

Быстринские эвены – обособленная группа эвенов, проживающая сегодня на территории Быстринского района Камчатского края в с. Эссо и

Анавгай общей площадью 24 тыс. км^2. Образованный 12 августа 1926 г. по решению Камчатского окружного ревкома Быстринский ламутский туземный район изначально включал в себя 37 групповых кочевых хозяйств с населением в 470 человек (Слугин 2011: 183). В настоящее время общая численность быстринских эвенов составляет порядка 1 000 человек (в с. Эссо проживают 650 эвенов, в с. Анавгай – 349)[1]. Отличительными особенностями культуры данной территориальной группы эвенов на современном этапе является сохранение оленеводства (поголовье оленей во всех категориях хозяйств Быстринского района составляет 10,5 тыс. голов), рыболовства и рыбообработки как основных видов традиционного природопользования; использование на «рыбалках» летних цилиндро-конических жилищ (из жердей и брезента); сохранение распашного типа одежды во время ритуальных действий и исполнения национальных танцев, сохранение особых фольклорных жанров (нимкан – героических сказаний, норгали – традиционного танца) и др.

Исследование строится на результатах ретроспективного анализа архива этнографа Е.П. Орловой (фактически впервые вводимого в научный оборот), изучавшей группу быстринских эвенов на Камчатке в первой половине XX в. Анализ архивных данных, полученных в музейных организациях г. Петропавловска-Камчатского и сел Быстринского района, включал в себя сопоставление текстовых и визуальных материалов, оставленных Е.П. Орловой, а также изучение архивных фотографий и рисунков с целью выявления в них репрезентационного потенциала Камчатского края в первой половине XX в. Исследование динамики образов культуры и территории в визуальных документах проводилось на основе сравнительного анализа архивных (1920–1930-е гг.) и современных рисунков детей эвенов, проживающих в Быстринском районе Камчатки. В ходе изучения культуры быстринских эвенов использовался метод включенного наблюдения и проводилось интервьюирование жителей с. Эссо. Материалы исследования были получены авторами статьи в ходе экспедиции на Камчатку в августе 2018 г.

Предпринятое нами изучение визуально-антропологического материала о Камчатке позволило поставить и решить следующие вопросы: какое место в архиве этнографа Е.П. Орловой занимают детские рисунки? в чем заключается их эвристическая ценность как инструмента анализа традиционной эвенской культуры? как можно прочесть фактическую и символическую информацию, содержащуюся в них? в каком смысле данные рисунки возможно рассматривать как органический элемент жизненного опыта эвенов? какие новые темы и сюжеты появляются в детских рисунках быстринских эвенов на современном этапе?

Постановка именно такого круга вопросов объясняется тем, что в современной антропологии сохраняется известный разрыв между

направлениями исследований в рамках самой этой науки. Результаты исследования, полученные в одной области антропологического знания, не используются в других областях в той мере, в какой, на наш взгляд, это возможно. К примеру, обращение к такому средству визуализации региона, как детский рисунок, потребовало от нас совмещения в фокусе изучения, по крайней мере, трех направлений в области антропологии. Анализ визуального заставил нас обратиться к опыту визуальной антропологии. Исследование «детских перспектив» в рисунках потребовало обращения к антропологии детства. Изучение изображений, сделанных самими носителями культуры, вывело нас в плоскость проблемы восприятия региона индигенными народами, акцентировало важность идеи самопрезентации культуры, самостоятельного отбора ею тех образов, которые важны. В таком ракурсе в рамках антропологии детский рисунок еще не анализировался. Практически не проводилась и систематическая работа по выявлению и изучению детских рисунков в этнографических архивах исследователей. Предлагаемая работа, по замыслу авторов, призвана восполнить этот пробел.

Быстринские ламуты-эвены: архив Е.П. Орловой

Архив Е.П. Орловой, в основном хранящийся в настоящее время в фондах Камчатского краевого объединенного музея (г. Петропавловск-Камчатский), и частично в Быстринском районном этнографическом музее (с. Эссо), представляет собой уникальное собрание текстовых и визуальных (фото, рисунки) материалов, касающихся культуры народов Сибири и Дальнего Востока (ительменов, коряков, эвенов, алеутов). Архив содержит большое количество аннотированных лично Е.П. Орловой фотографий, рисунков и документов – более 200 предметов, собранных этнографом на Камчатке, Дальнем Востоке и Сахалине в 20–30-е гг. XX в. Случайная сохранность этого архива[2] и введение в научных оборот до сих пор лишь фрагментарных, отрывочных сведений из научного наследия Е.П. Орловой актуализируют необходимость внимательного его изучения, в том числе в контексте представленности в нем визуальных материалов, касающихся репрезентации фронтирных территорий России и СССР в первой половине XX столетия – прежде всего, полуострова Камчатки.

Елизавета Порфирьевна Орлова (1899–1976), выпускница этнографического факультета Петроградского географического института, оказалась на Камчатке в 1925 г., когда начался планомерный выезд к малоизученным народам экспедиций Комитета Севера и шла подготовка к проведению обследования, получившего название «Приполярная перепись». Как отмечает сама Е.П. Орлова, «до той поры народами Севера никто специально не занимался, и одной из первоочередных задач Комитета Севера было собирание необходимых сведений о жизни и нуж-

дах малых народностей Севера, изучение их истории, культуры и быта» (БЭМ 262/1. Л. 4). В 1926–1927 гг. весь крайний север Союза, начиная от Кольского полуострова на западе и кончая Чукотским полуостровом на востоке, подвергся системному изучению (в хозяйственном, экономическом, этнографическом отношении) по единой для этой территории программе (БЭМ 259. Л. 5). Впервые «в истории России и всего мира поставлена была задача – получить "ясную картину состояния экономики, хозяйства, быта и культуры народов Севера, его численности с разбивкой по национальности"»[3]. Для достижения этой амбициозной цели вся территория северных труднодоступных окраин Дальнего Востока была разделена для проведения переписи на 33 участка, на каждом из которых работал отдельный регистратор.

Маршрут Е.П. Орловой, как одного из регистраторов переписи и профессионального этнографа, пролегал по южной части Тигильского и северной части Большерецкого районов Камчатки и проходил в период с сентября 1926 г. по апрель 1927 г. Весь маршрут Орловой составил около 2 800 км, из которых около 2 500 км ей пришлось преодолеть на собаках, 180 км на лошадях, около 120 км на кунгасах и батах. С ноября 1926 г. по январь 1927 г. Орлова проводила перепись ламутских стойбищ в хребтах в районе верховий р. Быстрой (Эссо), где располагались ламутская школа и тузрик (БЭМ-259. Л. 19, 20), одновременно изучая и ведя преподавательскую работу среди группы населения, которая в настоящее время именуется быстринскими эвенами (рис. 1)[4].



Рис. 1. Е.П. Орлова в с. Эссо. Автор фото не установлен. БЭМ–728

Ламуты (название эвенов до 1932 г., самоназвание «орочел» – «оленный», «орон» – олень) уже в первой половине XX в. представляли собой весьма примечательную группу камчатского населения, обладающую специфическими чертами в развитии материальной и духовной культуры (Гурвич 1968). В отличие от коряков и ительменов, они не принадлежали к автохтонному населению и являлись пришлыми на полуострове. По данным Е.П. Орловой, ламуты пришли на Камчатку с Колымы через р. Пенжину в конце 30-х гг. XIX в. и поселились среди самых ранних известных аборигенов Камчатки – коряков. Известен факт, что в 1851 г. ламуты обратились к губернатору Камчатского края В.С. Завойко с просьбой оформить их на данной территории, которая им очень понравилась, разрешить платить ясак по новому месту жительства, и их просьба была удовлетворена (БЭМ 262/3. Л. 117). Всю территорию расселения ламутов в 1926–1927 гг., как отмечает Орлова, можно было разделить на восемь географических районов, в которых они жили в юртах небольшими группами по 3–5 хозяйств и делились на две строго экзогамные родовые группы (фратрии), количественно почти равные – Уяганскую и Долганскую; кроме того, были единичные представители Деллянского рода (8 человек) и Кулумского (3 человека) (Л. 118). Известный исследователь Камчатки В.И. Иохельсон в своем обобщающем труде «The Country of the Kamchadals» (1930) считал ламутов уже неотъемлемой частью камчатского населения, отмечая общность черт материальной культуры ламутов, коряков и ительменов (Jochelson 1930).

Проводимые среди быстринских эвенов исследования Е.П. Орловой вполне отвечали духу реализуемой «на местах» советской национальной политики: по возможности, не только тщательная фиксация элементов традиционной культуры и подробное изучение хозяйственной жизни коренных народов края, но также осуществление активной просветительской и пропагандистской деятельности. В 6-м пункте Постановления Камчатского окружного Ревкома об организации Быстринского национального района от 12 августа 1926 г. четко звучала позиция: «...усилить работу по привлечению в школы детей-туземцев…» (Слугин 2011: 183).

Е.П. Орлова стала одной из первых советских учительниц, обучавших грамоте быстринских эвенов. Выучившись самостоятельно эвенскому языку, этнограф принимала активное участие в создании письменности у эвенов на основе русского алфавита (эта письменность появилась в 1936 г.), а также разработке школьных программ и учебников для преподавания эвенского языка. По ее воспоминаниям, «из 239 ламутов-мужчин в 1926 г. было 30 грамотных, что составляет 12,5%. Грамотных женщин среди ламутов не было. Начальное образование ламуты получали в Тигильской, затем в Хариузовской школах-

трехлетках… В 1925 г. были отпущены средства на постройку специального здания школы; руководил строительством энергичный человек, бывший студент Ленинградского географического института, этнограф К.И. Бауэрман. В 1926 г. школа была построена при самом энергичном участии самих ламутов. В 1926/27 учебном году в школе набралось 18 учеников в возрасте от 9 до 21 года. При поступлении в школу ламуты не стеснялись возраста…» (БЭМ 262/3. Л. 119, 120). Е.П. Орлова особо отмечает, что «дети ламутов очень способны к учебе, очень любознательны, наблюдательны, стремились учиться, охотно брали книги на дом, читали вслух в юртах и ***прекрасно рисовали животных*** (выделено нами. – *Е.Г., И.Г.*)…» (Там же).

В архиве Е.П. Орловой довольно много фотографий, отображающих повседневную культуру быстринских эвенов, а также имеется небольшая коллекция детских рисунков. Судя по сохранившимся в архиве Е.П. Орловой детским рисункам эвенов, датированных 1920–1930-ми гг., эти рисунки не просто являются способами визуализации и усиления этнографического знания, они открывают возможность исследования «детских перспектив» в условиях исчезающей традиционной культуры и дают возможность представить особенности жизни быстринской группы эвенов «бэринэл» (так старожилы-эвены Быстринского района до сих пор называют себя)[5].

Детские рисунки быстринских эвенов 1920–1930-х гг: по материалам архива Е.П. Орловой

Интерес к рисунку, как средству производства и сохранения знания об изучаемых культурах, не является новым в этнографической практике. Рисункам, как прекрасному подвижному, мобильно-развивающемуся опыту соотнесения человека себя с природной и культурной средой, уделяли внимание многие путешественники и исследователи (Causey 2017). Независимо от цели своего создания, рисунки содержат внутренний нарратив об отношениях и ценностях той эпохи, когда они были созданы. В то же время рисунки представляют собой первые визуальные изображения туземцев в национальной одежде, предметов их материальной культуры (рисунки одежды, утвари) и особенно тех объектов культуры, которые нельзя было привезти с собой из экспедиций (рисунки жилищ).

В XIX в. попытка систематизировать и осмыслить богатое художественное и научное наследие народов Российской империи выразилась, как известно, в появлении уникального и масштабного по своему размаху 19-томного издания «Живописная Россия», для которого со всех концов страны собирались фотографические и акварельные альбомы, коллекции, находившиеся в правительственных учреждениях и во владении

частных лиц. Сочинение «Живописная Россия», помимо прочего, должно было давать наглядное представление о существовании древних самобытных культур коренных народов России (Живописная Россия 1881–1901). Например, известный ученый-сибиревед В.Г. Богораз-Тан в 1913 г. особо отмечал необходимость изучения рисунков туземцев Севера, которые, на его взгляд, «отличаются художественными способностями, рисуют с большим мастерством на дереве, на коже, охрой и сажей, режут на кости, изящно вышивают» (Publications… 1913).

В 1920–1930-х гг., наряду с текстовым описанием этнических культур, художественно-научными репрезентациями отдаленных территорий СССР, определенный интерес стали вызывать также детские рисунки коренных народов Сибири и Дальнего Востока, хотя в корпусе этнографического знания внимание к ним оставалось все же весьма незначительным. Тем не менее в 1925 г. в журнале «Живая старина» была опубликована работа П.П. Хороших «Об изучении детских рисунков туземных племен Сибири» (Хороших), а в 1926 г. в Иркутске была издана книга П.Ф. Требуховского «Детский рисунок туземных народов Сибири» (Требуховский), которая содержала обширный сравнительный материал и отмечала перемены в графике и тематике рисунков современных детей-северян. В 1930-е гг. в Москве и Ленинграде были организованы также выставки детских рисунков туземцев Севера, которые привлекли к себе внимание советских писателей, педагогов и искусствоведов.

Изучавшая эвенов Камчатки Е.П. Орлова, являясь умелой рисовальщицей, создававшей полихромные пейзажные зарисовки края, не случайно уделяла особое место в своей преподавательской деятельности детским рисункам, которые она даже готовила к печати. В своих экспедиционных записках она отмечала: «Копировала рисунки ламутов и коряков я сама. К сожалению, пришлось пренебречь массой великолепных рисунков ламутов, исполненных красками. Передача их тушью дает только их остов, скелет рисунка, и поэтому к печати пришлось подготовить наиболее примитивно исполненные рисунки» (ККОМ. ОФ. Д. 37380. Л. 1).

Особая интуиция, связанная с ощущением и передачей цветовой гаммы изображений, чувство цвета, о которой косвенно свидетельствует Орлова применительно к ламутам, – характерная особенность детских рисунков коренных народов 1920-х гг., отмечаемая П.Ф. Требуховским. Известно, к примеру, что одежда эвенов удивительна по своему колориту, а В.Г. Богораз в отношении эвенской одежды писал следующее: «Вся одежда ламутов сверкала красной и голубой узорной вышивкой, как цветы на каменных склонах… Кожаные и меховые кафтаны, обшитые черным, зеленым и красным сафьяном, перемеживаются в клетку с дорогим алым сукном. На шапках, на огнивных и табач-

ных мешках, на меховых сапогах и кожаных штиблетах, даже на колыбели, в которой лежал грудной младенец, на маленьком седле… – везде и всюду сверкали затейливые узоры ламутских украшений» (История и культура эвенов…1997: 153).

В Камчатском краевом областном музее сохранилась коллекция ламутских рисунков, датированных 1926, 1927 и 1931 гг. (рис. 2). Эти изобразительные свидетельства содержат информацию о том, какие визуальные знаки и символы выбирались детьми для ориентации в окружающем мире, какие образы доминировали и хранились в их памяти.

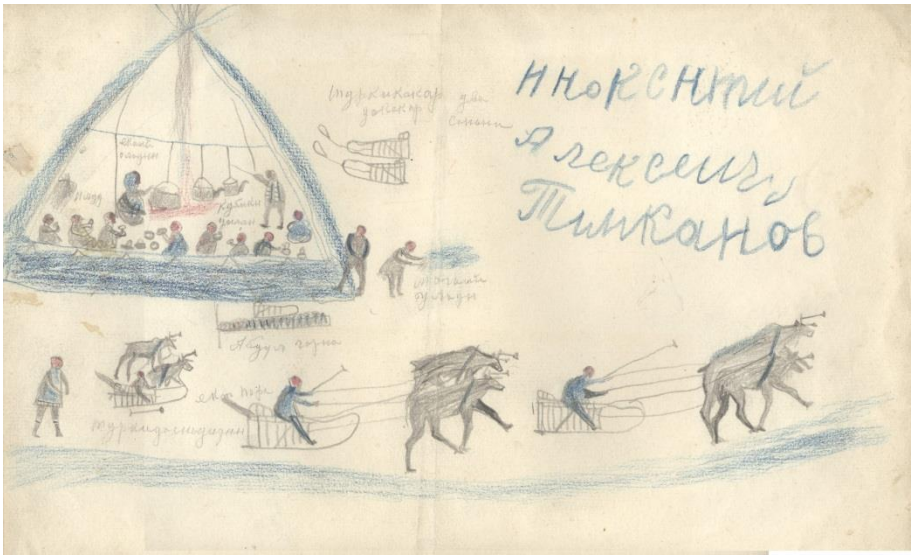


Рис. 2. В табуне. Рисунок И.А. Тылканова. 1927 г. ККОМ. Ф. 37380. Оп. 1. Д. 1. Л. 13

В сюжетном плане тематика, связанная с традиционным образом жизни, – основная в детских рисунках быстринских эвенов 1920–1930-х гг. На первый план в них выходят связь природы и человека, преобладание живого, динамического реализма, основой которого является мировосприятие охотников, рыболовов, кочевников-оленеводов. Природа, в представлениях эвенов, наделена чувствительностью, и субъективно считается, что роль человека, ведущего традиционное природопользование, активна, и любое его действие (или бездействие) вызывает ответную реакцию природы (Сирина 2008: 124). Как отмечает Е.П. Орлова, в 1926–1927 гг. у быстринских эвенов было полунатуральное хозяйство, основу жизни составляло оленеводство, доставлявшее все необходимое для их жизни. На втором месте стоял пушной промысел; на средства от продажи пушнины эвены покупали порох, дробь, табак, чай, сахар, мануфактуру, но покупные товары и продукты составляли

незначительную долю в их обиходе. Рыболовство играло подсобную роль, внося разнообразие в довольно однообразный мясной стол (БЭМ 262/3. Л. 155). Мужчина-орочел, таким образом, нес на своих плечах три основных занятия, дающие средства к существованию: оленеводство, охоту и рыболовство. Занятия женщин – возведение и содержание на стоянках временных жилищ – чумов, сбор и заготовка дикоросов, помощь мужчинам в уходе за оленями.

В эвенских рисунках визуально отражены начало и конец освоенного пространства, хорошо знакомая местность и опыт ее переживания. По словам Орловой, в пути орочел ориентируется орографией местности, знания о которой приобретаются в детстве, собственным чутьем и здравым смыслом (БЭМ 262/3. Л. 159). Трудовой день ламутов Камчатки в 1926–1927 гг. проходил приблизительно в таком порядке: в 5–6 часов поднимались женщины и готовили чай; несколько позднее, часов в 6–7 вставали все люди и принимались «чаевать». После чая мужчины выходили на улицу и работали около юрты: чинили санки, нарты, делали лыжи, заменяли для них ременные крепления, кормили собак и выполняли много других мужских дел. Женщины управлялись в юрте: выделывали шкуры, шили, чинили, убирали, занимались детьми и готовили пищу. Над очагом подвешивали большие котлы (2–3 ведра), наполняли их кусками оленьего мяса и варили его. В 9 часов ламуты завтракали, т.е. ели вареное в малом количестве воды оленье мясо. После завтрака – снова крепкий чай и выход на работу… Люди, которые стерегут табуны, вели примерно тот же образ жизни (Л. 129).

По словам А.А. Алексеева, «природа для эвена – это все, она его не только кормит, одевает, обогревает, но также служит основой для формирования в человеке нравственных ценностей. По отношению человека к природе судят о его нравственном здоровье» (Алексеев 1993: 47). Природа в рисунках быстринских эвенов может сохранять свою автономию от человека или включать человека и производное его труда: юрту, собачью упряжку, предметы быта, особенно часто – предметы кузнечного дела. Как отмечает Орлова, ламуты славились на Камчатке как отличные кузнецы; ножи их закалки особенно ценились своей остротой и прочностью. Ламуты говорили: «Свой ножик лучше, чем американский; тот крошится или бывает слишком мягкий, хоть правда он красивый». Не только камчадалы и коряки, но и русские стремились приобрести ножи ламутской выделки (БЭМ 262/3. Л. 129). Мальчики-эвены 4–5 лет имели собственный маленький нож, который они носили, как взрослые, через плечо. С 6–7 лет мальчикам дарили соответствующие их росту модели ружья, лука, копья, которыми они, играя, учились владеть. Мальчикам поручалось проверять ловушки и силки и самим устанавливать петли на мелких зверьков. С 10–12 лет им давали настоящее оружие и позволяли охотиться рядом со взрослыми (Титорева

2016: 237). Вышеприведенный опыт также находит свое выражение в детских рисунках эвенов.

Рисунки – это также наложенная на пространство схема психологических переживаний, связанных с периодом детства. Быстринские эвены привыкли жить довольно обособленно, в междуречье р. Уксичана и Быстрой, богатыми рыбой реками и горячими подземными источниками, среди густого леса, славящегося лиственницей, и заниматься табунным оленеводством. Эвенские дети обладали достаточно высокой степенью личной свободы. Гость, входя в жилище, наряду со взрослыми приветствовал детей, здоровался с ними за руку, серьезно расспрашивал их о жизни, о новых событиях, о последней кочевке или о промысловых успехах (Николаев 1964: 140). Процессы интернатизации, которые быстринские эвены переживали, начиная с 1929 г.[6], можно рассматривать как пример социального эксперимента Советского государства, который заключался в приобщении коренных народов Сибири и Дальнего Востока к «процессу цивилизации» и который имел крайне неоднозначные последствия для дальнейшего развития традиционной культуры. По свидетельству А.Я. Слугина, работавшего в свое время директором Быстринского этнографического музея, дети быстринских эвенов даже в 1980-г гг. поднимались на самую высокую сопку близ с. Эссо и со слезами смотрели вдаль – в ту сторону, где вместе с оленями кочевали их родители; были частыми случаи, когда эвенские мальчишки убегали из интерната к оленеводам (Слугин 2011: 190).

Потребность в поддержании родственных связей и традиционного уклада жизни объяснялись, помимо прочего, отличительными особенностями характера быстринских эвенов, для которых, по сведениям Е.П. Орловой, были свойственны коллективизм, взаимовыручка и взаимоуважение. Этнограф отмечает, что «детей никогда не наказывали побоями, а воспитывали в трудовых навыках, “не сюсюкая”, а относясь серьезно, с уважением к достоинству будущих работников. У ламутов уважение к старшим стояло на самом высоком уровне, оно было непременным требованием общественной жизни. Труд был распределен между всеми членами трудового ламутского общества и поэтому не казался наказанием» (БЭМ 262/3. Л. 125).

Основные персонажи детских рисунков быстринских эвенов – животные (собаки, медвежата и др.), образы, почерпнутые ими из живой действительности, из собственного опыта и наблюдений. Так, медведь у ламутов рассматривался как пращур, отношение к нему было очень почтительное, как вообще ко всем старикам; они были убеждены, что нельзя говорить плохое о медведе, так как он все слышит через двойные кости лап, положив голову на передние лапы (Л. 127). Собака у эвенов часто выступала объектом дарения, а сама практика дарения собак поддерживала эмоциональный климат в сообществе (Сирина 2016: 300). Орлова

специально отмечает, что ламуты никогда не убивали собак, даже старых и инвалидов, считая, что нельзя убивать собаку, которая верно служила тебе и работала: «Пусть сама умрет; корму-то хватит», – говорили они. Собака была незаменима при охоте на пушного зверя (Л. 124) и считалась лучшим другом детей – «ну-ка загорюй, как она поймет; а то и от смерти спасет» (БЭМ 106. Л. 87).

Особое место в детских изображениях всегда занимают олени, а самих быстринцев именуют «оленными всадниками»[7]. Олень выступает связующим звеном между водной и горной системами. Именно ритм оленя организует жизненное пространство тунгуса-кочевника: только дорога оленя становится дорогой кочевника. Олень в эвенской культуре является чистым и почитаемым животным (в некоторых семьях были священные олени, на которых не ездили, было распространено гадание по оленьей лопатке и т.п.), поэтому неудивительна столь частая его репрезентация в художественном творчестве: «...на рисунке изображено как кочуют, вот же, это наши предки, вместе с пестрыми оленями, кочующие, как будто оленей ведут за собой изображено, ведущие караван оленей» (Одежда и прикладное искусство… 2018: 173). При этом в «оленьих» рисунках нет фантастических и символических образов, порожденных более поздними традициями культового искусства, рисунки имеют точный адрес во времени и пространстве, скорее в них (особенно в профильных изображениях оленей, схематичном изображении человека) сохраняется «неолитическая» художественная традиция.

Как отмечают Е.К. Алексеева и Г.Н. Варавина, эта неолитическая традиция вообще широко была представлена в искусстве народов Крайнего Северо-Востока, и традиционно для эвенов были присущи геометрические формы в виде кругов, полос, квадратов, треугольников, ромбов и др. (Алексеева, Варавина 2017: 16). По словам жительницы Быстринского района, эвенки Октябрины Николаевны Индановой, «у каждого народа, живущих на Камчатке, существуют свои узоры… вот этот самый основной орнамент у нас, эвенов, он как бы зашивается частями, кроется отдельно, отдельными частицами орнамента: вот эти ромбики, эти линии, эти палочки – все это кроется отдельно. И оно у каждой мастерицы по цвету выбрано по своему вкусу, что, какой ромбик представлять на этом орнаменте. Значит, для каждой мастерицы тот орнамент, который она создает своими руками, означает свое» (Одежда и прикладное искусство… 2018: 204).

Авторами сохранившихся в архиве Е.П. Орловой рисунков являются в основном мальчики, которые в большей степени верны традициям своих предков-охотников. Орлова специально отмечает, что девятилетние дети орочел твердо знали круг своих обязанностей: разводили костер, набирали воду в чайники и котелки, подавали родителям детали упряжи, привязывали и отвязывали лошадей и приводили их для седлания.

Не было ни одного случая ослушания, хотя родители никогда не кричали на мальчиков и даже не повышали тона голоса. Мальчики были веселы, резвы, вежливы, но не назойливы (БЭМ 262/3. Л. 135). Судя по рисункам из архива Орловой, мальчики чаще рисовали панорамные виды, которые можно было увидеть с горы или сопки, традиционное жилище (юрту), чаще изображали оленей, птиц и деревья, с которыми имели непосредственный (а не опосредованный – через книжные иллюстрации и экскурсии) опыт взаимодействия.

«Жизнь на Камчатке» в детских рисунках современных быстринских эвенов

В августе 2018 г., во время экспедиции в с. Эссо Быстринского района Камчатки, преподаватель рисования местной детской школы искусств Любовь Ивановна Данилюк в интервью нам подтвердила, что дети-эвены – интересные, талантливые и очень хорошо рисуют. О прекрасных навыках рисования детей эвенов говорил и Александр Иванович Сучков – директор Быстринского этнографического музея, в котором ежегодно проводятся конкурсы детского рисунка.

Они очень хорошо чувствуют тональность, у них особое умение передавать полутона (от белого к черному), но и цветом, а также графикой они владеют великолепно. Очень умело животных изображают: оленей, медведей, собак и пр., т.е. тех, кого в жизни видели и знают… Дети-эвены имеют охотничьи навыки, которые совершенствовались столетиями, поэтому они рисуют прицельно, им свойствен точный глазомер для передачи композиции, наброска… Девочкам, как рукодельницам, часто приходится иметь дело с рисунком, особенно при изготовлении трафаретов для узоров и вышивки… В школе мы ставим задачу: вот набросок, придумай окружение, и дети прекрасно с ней справляются… (Из интервью с Л.И. Данилюк. Август 2018).

Ученица школы искусств с. Эссо Влада Вамба (16 лет, мать – эвенка, отец – испанец), которая в момент интервью оформляла деревянную сцену ко дню района, рисуя на ее стене горы, облака и оленя (символ района), отметила, что рисует она с раннего детства и ей всегда нравилось изображать объекты природы, животных и детей. Часто в рисунках современных детей к традиционным природным образам добавляются техногенные (вертолеты, самолеты, машины, телефоны и пр.), но Владу, по ее словам, не привлекают современные технологии – фотографии и компьютерные изображения:

Сфотографировать каждый может, а чтобы рисовать, нужен талант. Если рисунок сложный, я делаю эскиз, а если не сюжетный, например портрет, то работаю без эскиза, сразу на беловик, но это – графика в основном. Люблю рисовать красками и карандашами, но если

нет кисточки, то могу и пальцем нарисовать.... Основные цвета преобладают: голубой, синий-синий, красный, черный и белый. Это основные цвета в орнаменте эвенов. А остальные, как бы уже по своему вкусу… Не рисую только одним цветом, цвета нужно обязательно смешивать. Вот сейчас мне нравится анимэ, я смотрю анимэ, и мне нравится рисовать представителей разных национальностей в стиле анимэ... (Из интервью с В. Вамба. Август 2018).

В двух десятках детских рисунков, любезно предоставленных нам Л.И. Данилюк, большая часть сюжетов – это самостоятельное творческое видение мира («Я помогаю маме», «В ночи», «Олень», «Олени и вертолет», «Жизнь в тундре», «Встреча оленя с медведем», «Олень и человек – друзья навек», «Оленный всадник», «Упряжка», «Горный красавец» и др.), меньшая часть – это иллюстрации к эвенским и русским сказкам.

Большинство рисунков детей эвенов – сюжетные, содержат небольшой рассказ из жизни или выражение мечтаний, в них сохраняются тонкая наблюдательность, хорошая зрительная память и умение работать с цветом. По выражению самих мастериц-эвенок, «у каждой женщины, у каждой мастерицы свой цвет: у кого-то темно-кровавый, темный-темный, бывает просто красный, светлый» (Одежда и прикладное искусство… 2018: 88), к тому же «краска колдует».

Если кто-то должен умереть, то она это предвещает, не слушается, плохо окрашивает, такой бледный цвет имеет, неровно ложится. А когда краска окрашивает по-настоящему, тогда все хорошо будет – это видно. Краска из ольхи – это священная краска, говорят. Ольху ищут, где она бывает, среди кедрачей. С кедрачем рядом выросшая хорошая бывает, в темной стороне от солнца, солнечные лучи на нее не должны сильно падать (Одежда и прикладное искусство… 2018: 103).

Наряду с сохранением традиционных приемов работы в художественном творчестве, очевидна трансформация сюжетной составляющей в изображениях, обусловленная современными реалиями жизни на Камчатке, где соединяются «досоветское» и «советское» наследие, происходит унификация культурных ценностей, у коренных народов нарушается замкнутость родовых структур, исчезают анимизм и тотемизм как основа мировоззрения. Взаимодействие с природой носит все более опосредованный характер: для охоты и рыбалки необходимо иметь разрешение, т.е. вступать в договорные отношения с государственными органами, претендующими на нишу, традиционно принадлежащую самой природе, сказываются также экологические последствия промышленного освоения края. К примеру, в рисунках, рассказывающих о жизни на стойбище, помимо традиционных персонажей – пастухов, оленей и собак – все чаще появляются вертолеты и снегоходы;

а в изображении домашнего уюта интерьер юрты уступает место поселковой квартире (рис. 3).



Рис. 3. Рисунок «Моя семья». Автор – Коеркова Маша, 11 лет, с. Эссо Быстринского района, 2018 г.

Изменения обстоятельств жизни влекут за собой трансформацию не только системных связей между людьми внутри общины, но и внутреннего мира каждой отдельной личности, вызывают сложные процессы переосмысления реальности в сознании людей. Сочетание прагматического и духовного подхода в отношении к земле и природе – это характерная черта современного мировоззрения народов Севера (Сирина 2008: 131). Как отмечает А.И. Кириллова, для современного этапа развития быстринских эвенов характерно формирование двухслойных личностей, которые являются носителями как элементов западной культуры, так и традиционной системы ценностей (Кириллова 2015: 13). По свидетельствам наших информаторов, даже имеющие явный художественный талант дети не развивают свои способности во взрослом возрасте, объясняя это отсутствием практического смысла и рациональных перспектив. Существующие же профессиональные художники из среды эвенов Камчатки представляют собой редкие исключения и работают в основном на заказ, в частности, для «оформления» мероприятий, связанных с национальной тематикой, а также для удовлетворения запросов все увеличивающего потока туристов в Быстринский район Камчатки.

Заключение

Анализ детских рисунков тех или иных этнокультурных сообществ вносит существенный вклад в антропологическое знание, по крайней мере, по двум основаниям. С одной стороны, изучение детских рисунков позволяет обозначить важные линии в антропологическом изучении, связанные с дальнейшими исследованиями в области визуальной антропологии, антропологии детства и индигенных исследований. С другой стороны, детский рисунок в антропологии служит не в качестве иллюстрации к основному материалу, а оказывается значимым визуально-антропологическим документом, позволяющим зафиксировать локальные мировоззренческие особенности восприятия своей культуры. Проведение сравнительного анализа архивных и современных детских рисунков, помимо прочего, позволяет обозначить различные исторические способы визуальной репрезентации того или иного региона, выявляет локальные процессы трансформации этнической культуры.

Предпринятый нами анализ детских рисунков быстринских эвенов показывает преобладание в них живого реализма, умение видеть и понимать мир по-своему, способность отобразить не только внешний облик предметов, но и их сущность, свободное изображение на плоскости всевозможных предметов, умение сочетать образы и целые картины, анимизм изображаемого, сходство рисунков с оригиналом, наличие типично глубинного чувства ритма. Все это свидетельствует о сохранении устойчивых компонентов детского художественного творчества быстринских эвенов, а также о возрождении в условиях постсоветской действительности интереса к своей традиционной культуре и традиционным ремеслам. Обращение к собственным «корням» в сфере художественной репрезентации своей этнической культуры – это один из путей сохранения или построения своей идентичности в полиэтнической среде. Важную роль в этом играют детские рисунки, которые как в прошлом, так и в настоящее время, фиксируют особенности мировоззрения быстринских эвенов, «оленных всадников», образующих сегодня группы «кочевников-пастухов» и «оседлых селян».

Примечания

[1] Данные на 01.01.2018 г.

[2] Архив Е.П. Орловой случайно был обнаружен и передан в дар музею г. Петропавловска-Камчатского в 2011 г. Ю.А. Цвиркуновым, который в 1966–1971 г. работал геологом в Пенжинской экспедиции на Камчатке и которому, по его словам, «не безразлично культурное наследие, оставленное при изучении этого края». Материалы Е.П. Орловой, хранящиеся в Быстринском этнографическом музее с. Эссо, по всей видимости, были переданы ей самой в знак благодарности Камчатскому краю, где она проводила долговременные исследования.

[3] См.: Монография Е.П. Орловой «Изменения быта и культуры народов Севера Камчатки в Советский период». Ч. 1. Ительмены и коряки. (1963–1964). Л. 5. Отметим, в част-

ности, что в XVII–XIX вв. в официальных документах исследователи называли эвенов тунгусами, что приводило к неточностям в определении этнической принадлежности групп региона.

[4] Этноним «эвены-быстринцы» как особой территориальной группы эвенов был введен в научный оборот К.Г. Кузаковым в 1968 г.

[5] «Бэринэл» (эвен.) – «откол» оленей от основного стада.

[6] Учреждение в 1929 г. в с. Эссо Быстринского района школы-интерната привело к массовому изъятию детей-эвенов из оленеводческих хозяйств, привычных для них условий традиционного образа жизни и болезненному разлучению детей с родителями.

[7] По данным И.С. Гурвича, во время летних перекочевок эвены передвигались преимущественно верхом, а вещи перевозили вьюком. Впереди ехала женщина верховом олене (*учаг*), за учагом следовал олень с детской люлькой (*бэбэрук*), затем с грузом шли вьючные олени (*гилгэ*), за ними олень, тащивший крышки от чума, называвшийся энкурен, далее шел олень с короткими жердями от чума (*чорарук*) и замыкал шествие олень, волочивший длинные жерди от чума (*ирукасак*). См.: Гурвич И.С. Быстринские эвены Камчатской области. БЭМ. 200. Л. 2.

Благодарности

Авторы выражают благодарность за содействие в работе над статьей сотрудникам Камчатского краевого объединенного музея и лично – С.В. Графской, сотрудникам Быстринского районного этнографического музея и лично – А.И. Сучкову, коллективу школы искусств с. Эссо и лично – Л.И. Данилюк.

Литература

Алексеев А.А. Забытый мир предков (Очерки традиционного мировоззрения эвенов Северо-Западного Верхоянья). Якутск: Ситим, 1993.

Алексеева Е.К., Варавина Г.Н. Визуализация геоландшафта в традиционной орнаментальной культуре эвенов Якутии // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2017. № 12 (86), ч. 5. С. 15–17.

Бергман С. По дикой Камчатке / Пер. на рус. А. Натиня. Петропавловск-Камчатский: Камчат. печат. двор, 2000.

Гурвич И.С. Эвены Камчатской области // Современное хозяйство, культура и быт малых народов Севера: Тр. Ин-та этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая АН СССР. М.: Наука, 1960. Т. LVI. С. 63–91.

Дитмар К. Поездки и пребывание в Камчатке в 1851–1855 гг. Петропавловск-Камчатский: Новая книга, 2009.

История и культура эвенов: историко-этнографические очерки / Отв. ред. В.А. Тураев; РАН, Дальневосточное отделение, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока. СПб.: Наука, 1997.

Живописная Россия: Отечество наше в его земельном, историческом, племенном, экономическом и бытовом значении / Под общ. ред. П.П. Семенова. СПб.: [Тип.] М.О. Вольф, 1881–1901.

Кириллова А.И. Быстринские эвены: история изучения и выделения группы // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2012. № 1 (16). С. 113–120.

Кириллова А.И. Трансформация традиционного общества быстринских эвенов (с 20-х гг. XX века по начало XXI в.) : автореф. дис. … канд. ист. наук. Кемерово, 2015.

Кузаков К.Г. Заметки об эвенах-быстринцах // Краеведческие записки. 1968. Вып. 1. С. 64–70.

Николаев С.И. Эвены и эвенки юго-восточной Якутии. Якутск: Кн. изд-во, 1964.

Одежда и прикладное искусство эвенов Быстринского района / сост. Эрих Кастен, Р.Н. Авак. Verlay der Kulturstiftung Sibirien SEC Publication, 2018.

Орлова Е.П. Ламуты полуострова Камчатки // Советский Север. 1930. № 5. С. 39–48.

Романов П., Ярская-Смирнова Е. Ландшафты памяти: опыт прочтения фотоальбомов // Визуальная антропология: новые взгляды на социальную реальность / под ред. Е. Ярской-Смирновой, П. Романова, В. Круткина. Саратов: Научная книга, 2007. С. 146–168.

Сирина А.А. Заметки об оленегонных собаках у эвенов // Евразия в кайнозое. Стратиграфия, палеоэкология, культуры. 2016. № 5. С. 297–302.

Сирина А.А. Чувствующие землю: экологическая этика эвенков и эвенов // Этнографическое обозрение. 2008. № 2. С. 121–138.

Слугин А.Я. Камчатка: быстринские эвены-отшельники // «О Камчатке и странах, которые в соседстве с нею находятся...»: материалы XXVIII Крашенинниковских чтений. Петропавловск-Камчатский, 2011. С. 182–190.

Титорева Г.Т. Воспитание детей в кочевой семье эвенов Приохотья // Россия и АТР. 2016. № 3 (93). С. 234–243.

Требуховский П.Ф. Детский рисунок туземных народов Сибири. Иркутск: Секция школьного краеведения ВСОРГО, 1926.

Хороших П.П. Об изучении детских рисунков туземных племен Сибири [Опыт инструкции]. Иркутск: Этнол. секция Вост.-Сиб. отд. Рус. геогр. общ., 1925.

Causey A. Drawn to see: Drawing as an ethnographic method. USA: University of Toronto Press, 2017.

Jameson F. Postmodernism of cultural logic of late capitalism // New Left Review. 2007. № 3. P. 53–94.

Jochelson W. The country of Kamchadals. 1930. Typescript prepared by I. Summers and D. Koester. URL: http://www.shkola.of.by/the-kamchadals.html (Accessed 29 October 2018).

Publications of the Jesup North Pacific Expedition. Leiden; New York, 1913. Vol. 8, pt. 3.

Robert-Lamblin J. The recent ethnohistory and contemporary situation of the Evens in Bystrinshij region (Central Kamchatka, Russian Far East) // Revue d'etudes comparatives Est–Oust. 2004. V. 42, is. 4.

Архивные источники

Быстринский этнографический музей (с. Эссо, Камчатка) (далее БЭМ).

БЭМ. 200. Гурвич И.С. Быстринские эвены Камчатской области.

БЭМ. 262/1. Е.П. Орлова «Изменения быта и культуры народов Севера Камчатки в Советский период». Ч. 1. Ительмены и коряки. (1963–1964).

БЭМ. 262/3. Е.П. Орлова «Изменения быта и культуры народов севера Камчатки в Советский период. Часть II. (ламуты–эвены–орочел).

БЭМ. Ф. 259. Итоги переписи северных окраин Дальневосточного края. 1926–1927 гг. Благовещенск, 1929.

БЭМ. Ф. 106. Орлова Е.П. Хозяйственный быт ламутов Камчатки.

БЭМ–728. Рукопись статьи Е.П. Орловой «Ламуты полуострова Камчатки» с вклеенными фотографиями. 1958 г.

Камчатский краевой объединенный музей (далее ККОМ).

ККОМ. ОФ. Д. 37380. Архив Е.П. Орловой.

Статья поступила в редакцию 15 ноября 2018 г.

Elena V. Golovneva and Ivan A. Golovnev

'DRAWING KAMCHATKA…': ARCHIVAL AND CONTEMPORARY REPRESENTATIONS OF THE REGION IN CHILDREN`S PICTURES OF THE BYSTRINSKIYE EVENS*

DOI: 10.17223/2312461X/23/3

Abstract. The article analyses the children`s drawings of the Bystrinskiye Evens living in Kamchatka, with the aim of investigating the traditional worldview components and representational potential of the regional image. It is based on a retrospective analysis of the previously unpublished archival data of Elizaveta Orlova (1899–1976) – the ethnographer who studied this ethnic enclave in Kamchatka in the first half of the 20th century and collected visual materials on their culture. The article also examines contemporary children`s pictures of the Bystrinskiye Evens, drawing on the materials collected in the museums of Petropavlovsk-Kamchatskiy and villages in the Bystrinskiy region as well as interviews with local residents taken in August 2018. The authors specifically explore the pictures drawn in the 1920s to 1930s as a tool for analysing their traditional culture and give interpretation of the symbolic and factual information encoded in those pictures. Special attention is paid to contemporary children`s pictures of the Bystrinskiye Evens. They conclude that the children`s drawings reflect a revived interest in the traditional culture and crafts among the Bystrinskiye Evens, on the one hand, and may be seen as one of the ways to preserve their own identity in a multiethnic environment and as a boundary separating locals from newcomers, on the other.

Keywords: children`s drawings of the 1920s to 1930s, Bystrinskiye Evens, E.P. Orlova's archives, visualisation, Kamchatka

* This work was supported by the Russian Foundation for the Humanities as part of project no. 18-59- 23007 'Visual anthropological research of Russian and Soviet frontier territories in the first half of the 20th century: Russian and Hungarian scholars and filmmakers'.

References

Alekseev A.A. *Zabytyi mir predkov (Ocherki traditsionnogo mirovozzreniia evenov Severo-Zapadnogo Verkhoian'ia)* [The forgotten world of ancestors (Essays on the traditional worldview of the Evens in North-Western Verkhoyanye)]. Iakutsk: KIF «Sitim», 1993.

Alekseeva E.K., Varavina G.N. Vizualizatsiia geolandshafta v traditsionnoi ornamental'noi kul'ture evenov Iakutii [The visualisation of geological landscape in the traditional ornamental culture of the Evens of Yakutia], *Istoricheskie, filosofskie, politicheskie i iuridicheskie nauki, kul'turologiia i iskusstvovedenie. Voprosy teorii i praktiki*, 2017, no. 12 (86), part 5, pp. 15–17.

Bergman S. *Po dikoi Kamchatke.* Per. na rus. A. Natinia [Across the Kamchatka wilderness]. Petropavlovsk-Kamchatskii: Kamchat. pechat. dvor, 2000.

Gurvich I.S. Eveny Kamchatskoi oblasti [The Evens of the Kamchatka region]. In: *Sovremennoe khoziaistvo, kul'tura i byt malykh narodov Severa. Tr. In-ta Etnografii im. N.N. Miklukho-Maklaia AN SSR* [Contemporary economy, culture, and daily life of the small-numbered peoples of the North. The works of the Miklukho-Maklay Institute of Ethnography, USSR Academy of Sciences]. Moscow: Nauka, 1960, Vol. LVI, pp. 63–91.

Ditmar K. *Poezdki i prebyvanie v Kamchatke v 1851–1855 gg.* [Travelling to and staying in Kamchatka from 1851 to 1855]. Petropavlovsk-Kamchatskii: Novaia kn., 2009.

Istoriia i kul'tura evenov: istoriko-etnograficheskie ocherki. Otv. red. V.A. Turaev [The history and culture of the Evens: historical and ethnographic essays. Edited by V.A. Turaev]; RAN, Dal'nevostochnoe otdelenie, Institut istorii, arkheologii i etnografii narodov Dal'nego Vostoka. St. Petersburg: Nauka, 1997.

Zhivopisnaia Rossiia: Otechestvo nashe v ego zemel'nom, istoricheskom, plemennom, ekonomicheskom i bytovom znachenii. Pod obshch. red. P.P. Semenova [The picturesque Russia: Our homeland and its role in terms of land, history, tribes, economy, and everyday life]. St. Petersburg: [Tip.] M.O. Vol'f, 1881–1901.

Kirillova A.I. Bystrinskie eveny: istoriia izucheniia i vydeleniia gruppy [The Bystrinskiye Evens: the history of research and group classification], *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii*, 2012, no. 1 (16), pp. 113–120.

Kirillova A.I. *Transformatsiia traditsionnogo obshchestva bystrinskikh evenov (s 20-kh gg. XX veka po nachalo XXI v.)*. Avtoreferat dis…kand. ist. nauk [The transformation of the traditional society of the Bystrinskiye Evens]. Kemerovo, 2015.

Kuzakov K.G. Zametki ob evenakh-bystrintsakh [Notes on the Bystrinskiye Evens]. In: *Kraevedcheskie zapiski* [Local history notes]. Dal'nevost. kn. izd-vo. Kamch. otd-nie, 1968, Vol. 1, pp. 64–70.

Nikolaev S.I. *Eveny i evenki iugo-vostochnoi Iakutii* [The Evens and the Evenks of south-eastern Yakutia]. Iakutsk: Knizh. izd-vo, 1964.

Odezhda i prikladnoe iskusstvo evenov Bystrinskogo raiona. Sost. Erikh Kasten, R.N. Avak [Clothing and applied arts of the Evens of the Bystrinskiy region]. Verlay der Kulturstiftung Sibirien SEC Publication, 2018.

Orlova E.P. Lamuty poluostrova Kamchatki [The Lamuts of the Kamchatka peninsula], *Sovetskii Sever*, 1930, no. 5, pp. 39–48.

Romanov P., Iarskaia-Smirnova E. Landshafty pamiati: opyt prochteniia fotoal'bomov [Landscapes of memory: reading photo albums]. In: *Vizual'naia antropologiia: novye vzgliady na sotsial'nuiu real'nost'*. Pod red. E. Iarskoi-Smirnovoi, P. Romanova, V. Krutkina [Visual anthropology: new perspectives on social reality]. Saratov: Nauchnaia kniga, 2007, pp. 146–168.

Sirina A.A. Zametki ob olenegonnykh sobakakh u evenov [Notes on reindeer dogs of the Evens], *Evraziia v kainozoe. Stratigrafiia, paleoekologiia, kul'tury*, 2016, no. 5, pp. 297–302.

Sirina A.A. Chuvstvuiushchie zemliu: ekologicheskaia etika evenkov i evenov [Feeling the earth: the ecological ethics of the Evenks and the Evens], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2008, no. 2, pp. 121–138.

Slugin A.Ia. Kamchatka: bystrinskie eveny-otshel'niki [Kamchatka: the Bystrinskiye Hermit Evens]. In: *"O Kamchatke i stranakh, kotorye v sosedstve s neiu nakhodiatsia...": materialy XXVIII Krasheninnikovskikh chtenii* ['About Kamchatka and the neighbouring lands': Proceedings of the 28th Krasheninnikov Readings]. M-vo kul'tury Kamch. kraia, Kamch. kraevaia nauch. b-ka im. S.P. Krasheninnikova. Petropavlovsk-Kamchatskii, 2011, pp. 182–190.

Titoreva G.T. Vospitanie detei v kochevoi sem'e evenov Priokhot'ia [Children's upbringing in the nomadic family of the Evens of Priohotye], *Rossiia i ATR*, 2016, no. 3 (93), pp. 234–243.

Trebukhovskii P.F. *Detskii risunok tuzemnykh narodov Sibiri* [Drawings of the indigenous children of Siberia]. Irkutsk: Sektsiia shkol'nogo kraevedeniia VSORGO, 1926.

Khoroshikh P.P. *Ob izuchenii detskikh risunkov tuzemnykh plemen Sibiri (Opyt instruktsii)* [On the study of indigenous Siberian children's drawings (experiences in instruction)]. Irkutsk: Etnol. Sektsiia Vost.–Sib. otd. Rus. geogr. obshch., 1925.

Causey A. *Drawn to see: Drawing as an ethnographic method*. USA: University of Toronto Press, 2017.

Jameson F. Postmodernism of cultural logic of late capitalism, *New Left Review*, 2007, no. 3, pp. 53–94.

Jochelson W. *The country of Kamchadals.* Typescript prepared by I. Summers and D. Koester. Available at: http://www.shkola.of.by/the-kamchadals.html (Accessed 29 October 2018)

Publications of the Jesup North Pacific Expedition, vol. 8, part 3, Leiden – N. Y., 1913.

Robert-Lamblin J. The recent ethnohistory and contemporary situation of the Evens in Bystrinshij region (Central Kamchatka, Russian Far East), *Revue d'etudes comparatives Est–Oust*, 2004, Vol. 42, Issue 4.

ЭТНОБОТАНИКА: ЧЕЛОВЕК И МИР ФЛОРЫ НА АМЕРИКАНСКОМ КОНТИНЕНТЕ

(отв. редактор специальной темы – Д.В. Воробьев)

УДК 581.6
DOI: 10.17223/2312461X/23/4

ВВЕДЕНИЕ К СПЕЦИАЛЬНОЙ ТЕМЕ НОМЕРА

Денис Валерьевич Воробьев

Аннотация. Во введении к блоку статей рассматривается понимание этноботанической проблематики франко-канадскими исследователями Жаком Руссо и Даниэлем Клеманом. Прослеживается эволюция от накопления и первичного осмысления материала до понимания этноботаники как этнонауки, когда предметом исследования становятся взгляды на мир флоры именно самих носителей этноботанических знаний на примере народа инну. Также дана характеристика составляющих блок статей. Этноботаника Северной Америки представлена статьей Д. Клемана о роли растений в ритуале трясущейся палатки инну. На южноамериканском материале написаны статьи Н.В. Ракуца и М.Л. Дубоссарской о вкладе иезуитов в южноамериканскую этноботанику и А.А Матусовского об особенностях культивирования горького маниока различными группами Амазонии и Оринокии.

Ключевые слова: этноботаника, этнонаука, взаимодействие человека с миром флоры, инну, трясущаяся палатка, Амазония, Оринокия, иезуиты

Изначально наиболее распространенное понимание этноботаники состоит в том, как люди, относящиеся к той или иной этнической общности, как правило, не утратившей связи с традиционной культурой, используют дикорастущие растения, произрастающие на занимаемой ею территории (Колосова 2010: 7). Иначе говоря, предмет этноботаники состоит в изучении рациональных и иррациональных ботанических знаний носителей традиции, их взаимодействий с миром флоры.

Также существуют аспекты отношений человека с миром растений, которые не укладываются в относительно узкий термин «этноботаника», они имеют более широкое содержание, выходящее за границы «этно». Например, когда представитель современного претерпевающего процессы глобализации общества ставит кактус рядом со своим компьютером, полагая, что это растение поглощает исходящие из него вредоносные излучения, он, вне малейшего сомнения, вступает во взаимодействие с миром флоры, но это взаимодействие не несет в себе этнического

содержания и, следовательно, не имеет непосредственного отношения к **этно**ботанике.

Однако поскольку во всех статьях подборки рассматриваются именно **этно**ботанические проблемы, далее в тексте я буду использовать именно этот термин.

Существует мнение, согласно которому в российской науке этноботанические исследования получили значительно большее развитие, нежели этнозоологические (Гресь 2017: 317). Полагаю, это утверждение вполне соответствует истине. Однако речь идет в первую очередь о славянской этноботанике (Колосова 2010: 7–8) и ботанических знаниях других народов, населяющих территорию России и соседних государств. Работы по этноботанике народов Америки – региона, где зародилось это направление, в отечественной науке, не считая единичных исключений, отсутствуют. Как совершенно справедливо отметили авторы одной из статей блока, «становление этноботаники как научного направления прочно связано с американским континентом» (Ракуц, Дубоссарская). Обстоятельства сложились так, что все статьи данной подборки базируются на американском материале. Это, пусть и в незначительной степени, позволяет нивелировать данную диспропорцию.

Поскольку в написании статей приняли участие канадские (если быть точнее, франко-канадские) и российские авторы, позволю себе во вступлении сконцентрироваться на рассмотрении некоторых направлений взаимодействия человека с миром флоры представителями именно этих двух научных традиций и уделить при этом больше внимания недостаточно известному у нас франко-канадскому материалу.

Этноботаника Жака Руссо

Одним из основателей франко-канадской этноботаники следует считать Жака Руссо, с 1945 по 1956 г. проработавшего директором Монреальского ботанического сада. Будучи по образованию ботаником, он также занимался проблемами этнологии, в первую очередь этнологии провинции Квебек. Особенно его интересовали отношения человека с природной средой, адаптация автохтонов Квебека к условиям тайги и тундры.

В разнообразной тематике этноботанических исследований Ж. Руссо много внимания уделял связанным с этой отраслью знания лингвистике и фольклору. Так, в статье об этноботанике острова Антикости, расположенного в заливе Святого Лаврентия, автор, по его собственному утверждению, делает акцент на использовании различных растений местными жителями и «особенно на их ономастике», т.е. на локальных вариантах названий растений, а также на ботаническом фольклоре (Rousseau 1946: 60–61). Итак, для Ж. Руссо лингвистическая составляющая

и фольклор первичны, а пищевое, медицинское и ремесленное применение растений все-таки, по-видимому, вторично, хотя также имеет большее значение. Далее в этой статье у него идет список растений различных видов, в который включены сведения об условиях и особенностях среды их произрастания и об отдельных частях растений (сердцевина, заболонь, луб, кора деревьев).

Впрочем, складывается впечатление, что фольклорных данных в списке содержится как раз значительно меньше, нежели данных по использованию растений, тогда как локальные наименования, что вполне естественно, зафиксированы для каждого растения. Иногда проводятся сравнения с другими районами востока Канады. Процитирую несколько примеров:

«Хвощ лесной *Equisetum sylvaticum*. (*Хвощ лесной, лисий хвост*) назван Фернаном Ноэлем *arbre-outarde* (дерево – канадская казарка. – *Д.В.*). Я не знаю, насколько такая интерпретация названия распространена, но повсюду в провинции название *herbe-outarde* (трава – канадская казарка. – *Д.В.*) и его варианты относятся к *взморнику малому*, водному растению с прямолинейными листьями, не имеющему никакого сходства с хвощем лесным» (Ibid.: 63).

«…*Picea mariana*. (Epinette noire), черная ель *“еловое пиво”* – всегда приготавливается из черной ели. Мадам Ансельм Пулен использует следующую смесь: вода, патока, изюм, дрожжи, ветви черной ели» (Ibid.: 64).

О тополе бальзамическом, который известен только под названием *пёплие* (*peuplier*), дана следующая информация: «“Почки, настоянные на спирту, дают разновидность шеллака, который прикладывают к ранам” (Фернан Ноэль). Почки действительно покрыты толстым слоем смолы» (Ibid.: 65).

Согласно информантам, морошку называют *плакбьер (plaquebière)*. Они отметили, что на Северном Побережье из нее варят пиво, что следует из названия (*bière* – пиво) (Ibid.: 67).

Ягоду шикшу (воронику) «на Антикости называют *вороний помет* (*crottes de corneilles*) (инф. Фернан Ноэль) из-за ее маленьких черных ягод… Английское название *воронья ягода* и название, упомянутое Шмитом в “Описании острова Антикости” как *воронье семечко*» (Ibid.: 68).

Нетрудно заметить, что в приведенных примерах много внимания уделено ботанической лингвистике в виде локальных названий растений и их пищевому и медицинскому применению, тогда как какие-либо увязки их с фольклором практически отсутствуют. Такая же ситуация характерна почти для всех упомянутых в списке растений. Возможно, только в случае с названием шикши (вороний помет) допустимо сделать предположение о бытовании по этому поводу некой короткой веселой истории из области повседневных разговоров.

В другой, значительно более тщательно проработанной книге «Квебекские этноботанические этюды» перу Ж. Руссо принадлежат две главы – «Ботанический фольклор Кохнаваги» и «Ботанический фольклор острова Л'Иль-о-Кудр», третья небольшая глава «Заметки по этноботанике тет-дё-буль Мануана» написана для этой книги М. Раймоном. Я позволю себе сконцентрировать внимание на наиболее подробной и интересной главе «Ботанический фольклор Кохнаваги».

Кохнавага – селение ирокезов-могавков, расположенное неподалеку от Монреаля. Все сведения собраны от целительницы по имени Кэйт Диабо, по-могавкски Текахерха (Tekaherha), в ходе исследования 1932 г. (Rousseau, Raymond 1945: 9).

Автор предлагает «классификацию этноботанических материалов», звеньями которой являются растения, употребляемые в пищу; растения для изготовления плетеных изделий, инструментов и домашней утвари, одежды и красителей; растения, используемые для курения (ель, табак) и, что видится наиболее важным, растения, связанные с религиозными представлениями (Ibid.: 13–14). Интересным представляется пункт «Одежда», поскольку для автохтонного населения Северо-Востока Северной Америки, в том числе и земледельцев, применение растительных волокон для изготовления предметов одежды не было характерно. Всевозможные рубахи, пояса, покрывала из ткани и т.п. появились уже в колониальный период и поступали обменным путем. В данном пункте упомянуто только одно растение – ежевика, листья которой применялись как обувная стелька (Ibid.: 13). В качестве возможной аналогии на память сразу приходит *чука* – сухая трава по берегам водоемов, которую эвенки, также не использовавшие растительных материалов в одежде, собирают осенью и делают из нее стельку (*хаикта*) в зимнюю обувь и резиновые сапоги (ПМА-1).

В пункте «Религия» упомянут без какой-либо конкретизации один только папоротник женский (Rousseau, Raymond 1945: 14), однако далее, в пункте «Иностранные заимствования», приводится имеющая явные христианские корни легенда о том, что «папоротник женский, (*Athyrium angustum*) стал произрастать на дороге, по которой Иисус Христос возвратился в Иерусалим, а могавкское название стрелолиста широколистного (*Sagittaria latifolia*) означает "митра епископа"» (Ibid.: 30). Здесь же Ж. Руссо отметил, что обнаружить автохтонный фольклор в чистом виде, по причине более чем трех столетий колонизации, невозможно. Фольклор могавков не представляет собой исключения, изобилуя многочисленными иностранными напластованиями. На мой взгляд, работы Д. Клемана, написанные на пять-шесть десятков лет позже, о которых будет сказано далее, иллюстрируют, что это не совсем так. По-видимому, Ж. Руссо несколько преувеличил степень утраты именно исконного не заимствованного фольклорного компонента в представлениях могавков об окружающей их флоре.

Отдельно предлагается подробная классификация медицинского применения многочисленных растений при самых разнообразных заболеваниях различных органов человеческого организма, причем дается она в сравнительном контексте с лечебной этноботаникой других автохтонных групп и евроамериканцев. Сюда же входит рассмотрение врачебной магии, которую Ж. Руссо, видимо, рассматривает как составную часть ботанического фольклора (1945: 14–22).

Самую объемную часть работы представляет собой список упомянутых его собеседницей растений, который автор составил по строгой системе. В первую очередь дается наименование семейства, далее приводятся латинское название, европейское (англо-американское или франко-канадское) название, название на языке могавков и, если это возможно, его этимология (интерпретация, перевод). Также даны сведения по различным сферам использования растений и связанному с ними фольклору. Часто Ж. Руссо приводит компаративные данные по другим автохтонным группам. Однако очередной раз следует отметить, что данных именно по ботаническому фольклору, как это заявлено в названии, в работе почти нет, в то время как сведений по практическому медицинскому применению растений приводится много:

«Семейство яснотковые… *Mentha canadensis*. Мята канадская – *ie-don-wka-nos-ta-kwa*. Настой, предназначаемый детям, чтобы сбить жар.

Также используется для снятия жара оджибве и патавотоми» (Ibid.: 58–59).

«Семейство астровые… *Anaphalis margaritacea*. Бессмертник. *ka-ia-ton-se-ra io-ti-ison-te*. (Первое слово означает “бумага”. Намек на неувядающий язычок). Против астмы – настой из корней коровяка (*Verbascum Thapsus*) и соцветий бессмертника» (Ibid.: 63).

«Семейство хвойные. …*Abies balsamea*. (Пихта). *O-tso-ko-ton*. При полной луне из дерева течет камедь, которую собирают ложкой. Это ценный антисептик для многочисленных случаев. …От рака делают компресс из пихтовой камеди и сухой бобровой железы… Компресс “притягивает” болезнь. После использования компресс ни в коем случае нельзя сжигать. Иначе болезнь вместе с дымом распространится по соседству. Пластырь следует завернуть в шкуру мускусной крысы и закопать… Название онондага *cho-koh-ton* переводится как “волдырь”, “пузырь”» (Ibid.: 37).

Запрет на сжигание пихтовой припарки, контактировавшей с болезнью, и представления о вредоносности дыма явно имеют магическую основу. Нельзя исключить существование фольклорных материалов, дающих объяснение нейтрализации вредоносности именно шкурой ондатры, но автор их не привел.

Одно из редких утверждений, имеющих самое прямое отношение к фольклору, заключается в ссылке на широко известный факт, что фасоль,

маис и тыква в представлениях ирокезских народов были «полуобожествляемыми аграрными духами» и назывались «три сестры» (1945: 50).

Таково, думается, понимание автором фольклора, при котором то или иное применение растений в народной медицине имеет отношение и к его сфере. Так, фольклорные, согласно авторской интерпретации, сведения, способствующие идентификации дерева *аннедда*, ограничиваются использованием растений в народной медицине.

Идентификация *аннедды* – дерева, отвар из коры и хвои которого помог излечиться от цинги части команды Жака Картье в ходе зимовки 1535 г., стала еще одной этноботанической проблемой. Решая ее, Ж. Руссо написал несколько статей (Rousseau 1945, 1953, 1954). Узнав от Картье, что его слуга болен, ирокез из селения Стадаконе по имени Домагайя принес необходимые ингредиенты и пояснил, как нужно их заваривать, затем пить, а выжимки прикладывать к распухшим ногам. После нескольких дней употребления отвара многие заболевшие моряки выздоровели (Jaques Cartier et la Grosse Maladie 1953: 73–76; Картье 1999: 33).

В процессе определения видовой принадлежности дерева аннедда Ж. Руссо, применив комплексный метод, обратился к инструментарию различных как гуманитарных, так и естественных наук. Данные ботаники позволили определить аннедду как большое хвойное дерево, остающееся зеленым в конце зимы, что позволило исключить из числа претендентов на ее роль можжевельник и лиственницу (Rousseau 1953: 106–107). Согласно лингвистическим данным, та или иная форма слова аннедда в различных ирокезских языках может означать и общее название для хвойных растений, и отдельные конкретные виды (Rousseau 1954: 179). Фольклор, по мнению автора, ничего не дает для решения проблемы, так как почти из всех видов хвойных автохтоны Квебека и европейцы готовят различные отвары и припарки. Материал по могавкам Кохнаваги, среди которых Ж. Руссо, как нам известно, провел этноботаническое исследование, оказался недостаточно надежен, поскольку трудно определить, что они сохранили с доколониальных времен, а что заимствовали у европейцев (Rousseau 1953: 111). Письменные исторические источники, созданные в XVII в., после основания колонии Новая Франция, ничего не дали для решения проблемы, но в документах времен Жака Картье Ж. Руссо нашел свидетельства в пользу того, что под названием аннедда может скрываться туя (*Thuja occidentalis*) (Ibid.: 112–114). Биохимические данные подтвердили это предположение. Вывод Ж. Руссо таков: дерево аннедда – это туя западная (Rousseau 1953: 111; 1954: 201).

Полагаю необходимым отметить, что в отечественных этноботанических исследованиях наиболее разработанным следует признать лингвистическое направление. Многие современные российские исследователи,

работающие в области этноботаники, являются приверженцами лингвистического подхода. Так, В.Б. Колосова рассматривает народную ботанику славян именно в данном ракурсе, но проводит значительно более глубокий анализ, нежели дается в известных мне работах Ж. Руссо. Руссо, озаглавив наиболее важную главу своей работы по квебекской этноботанике «Ботанический фольклор Кохнаваги», тем не менее, как мы выяснили, приводя богатые лингвистические данные, именно фольклору уделял все же недостаточно много внимания. В.Б. Колосова, напротив, в своей книге обращает внимание не только на разнообразие наименований растений в различных диалектах, но и на их фольклорную составляющую. Она также демонстрирует то, как признаки растений осмысливаются на «акциональном уровне – в различных обрядах, народной магии, медицине и ветеринарии» (Колосова 2009: 7), что, на мой взгляд, выводит исследование за рамки непосредственно лингвистики.

Этноботаника Даниэля Клемана

Франко-канадский исследователь Даниэль Клеман – в данной подборке автор статьи, посвященной роли растений в распространенном среди алгонкинских народов ритуале трясущейся палатки. Он широко известен как специалист по этноботанике и этнозоологии народа инну, населяющего канадские провинции Квебек и Ньюфаундленд. Его книга по этноботанике инну поселка Экуаничит, выдержавшая два издания (Clément 1990, 2014), является единственной обобщающей работой по данному региону.

Работы Д. Клемана смело можно назвать новым этапом этноботанических исследований в Канаде. Если объектом исследования в трудах Ж. Руссо было традиции использования автохтонами и европейцами дикорастущих, в меньшей степени культурных, растений, то задача Д. Клемана состоит в изучении того, как автохтоны (в частности инну) представляют себе мир фауны, что о нем думают. В данном случае этноботаника понимается как отрасль направления, получившего название «этнонаука». Согласно вполне справедливому высказыванию А.Р. Греся, «определение этноботаники как научного направления, изучающего именно представления (в широком смысле этого слова) этносов об окружающем их растительном мире… может отделить этноботанику от смежных научных направлений» (Гресь 2017: 318), от этнолингвистики, этномедицины, этноэкологии и т.п. Именно с таких позиций выступают представители этнонаучного подхода к этноботанике.

Итак, этноботаника как этнонаука – это изучение того, как сами носители традиции воспринимают растительный мир, их представления о нем, их классификация растений, то, на каких критериях она основывается.

В то же время Д. Клеман сам отметил, что «американская наука также уделяет много внимания определению связей между культурой и языком» (Clément 2014: 11). Это говорит о преемственности между работами Ж. Руссо, который всегда придавал большое значение анализу народных наименований растений, и этнонаучным подходом Д. Клемана. Данное обстоятельство также в какой-то степени роднит ее с отечественной этнолингвоботаникой.

Д. Клеман в своих этнонаучных исследованиях много внимания уделяет автохтонным классификациям растений, признавая тем самым подход инну не менее научным, чем подход ученых-ботаников, а также всему комплексу сфер их применения (техническому, медицинскому, пищевому и ритуальному). Исходя из представлений инну, он классифицирует растительный мир по следующим внешним признакам: наименования, таксономия, идентификация и использование в различных сферах жизни (Ibid.: 69). Углубляясь в классификацию флоры инну, Д. Клеман обнаруживает две ее основополагающих составных части – растения с корнями и растения без корней. К первой *kânîtâutshîki* (*те, которые растут на земле*) относятся деревья *mishtukuat*, кусты *shakâua*, маленькие кусты *atishîa* и травы *mashkushua*. Во вторую *ashtshi* (*земля, почва, земля, которая растет*, т.е. те, что сами являются землей), входят мхи, некоторые лишайники и даже водоросли (Ibid.: 71, 99). Такие выкладки не встречаются в более ранних исследованиях, в частности в работах Ж. Руссо.

Из множества фигурирующих в книге растений приведу в качестве примера данное им описание багульника (рододендрона) гренландского: «*ikûta*, мн. ч. *in*., лабрадорский чай, *Ledum groenlandicum* Retz. …При заболевании мочевого пузыря… из кончиков веток или листьев… готовят отвар. В случае артрита… также используются кончики веток или листья, их сушат, заворачивают в теплую влажную ткань и… прикладывают в качестве компресса.

Также рассказывают, что название растения “каноэ для вши” ведет происхождение от старинного способа использования. В очень плохую погоду, мешающую любому возможному передвижению по озерам и рекам, брали лист этого растения, сажали в него вошь (пойманную на ком-нибудь из членов группы) и пускали его по воде, чтобы погода на водоеме стала более тихой и спокойной.

Этимология: каноэ для вши; от ik^{u} – вошь и *ûta* – каноэ во мн. ч. (от *ush* – каноэ в ед. ч.)» (Ibid.: 228).

Итак, здесь даны и этимология автохтонного названия, и рациональное медицинское применение, и связанные с ним магико-фольклорные представления. Ж. Руссо в этноботаническом исследовании могавков Кохнаваги, казалось бы, действовал в таком же ракурсе, но в данном случае мы имеем дело со значительно более полным описанием, охватывающим, как мне думается, все стороны использования растения.

О статье Д. Клемана

Представленное в данной подборке статей исследование Д. Клемана посвящено выявлению роли растений в ритуале трясущейся палатки – почти неизвестной в отечественной науке практики, широко прежде распространенной среди алгонкинских групп. Работы, где специально исследовалась бы роль растений в отправлении ритуала, до сих пор отсутствовали и в американской историографии. Публикуемая здесь статья Д. Клемана с этой точки зрения является новаторской.

В первом разделе статьи речь идет в первую очередь о техническом применении растений в контексте трясущейся палатки. Автор дает ответ на вопрос, какие виды деревьев использовались при строительстве каркаса сооружения. В случае инну это, как правило, черная ель и лиственница. Он также говорит о причинах выбора и много внимания уделяет идентификации этих видов, критически разбирая краткие описания предшественников, затрагивающие в той или иной степени данный вопрос. Это было необходимо сделать в силу того, что авторы-предшественники, неверно интерпретируя слова информантов или пытаясь всеми средствами подтвердить собственные гипотезы и предположения, указывали не те виды деревьев. В результате в данном вопросе возникла путаница, которую Д. Клеман успешно устраняет в своей статье.

Далее автор рассматривает растения в трясущейся палатке в контексте сверхъестественного и приводит компаративные материалы по другим алгонкинским группам. Здесь большой интерес вызывают данные, согласно которым духи некоторых деревьев могут наравне с духами-хозяевами животных проникать в трясущуюся палатку и вступать в общение с шаманом, ведущим церемонию. Причем шаман, способный понимать язык деревьев, считался особенно сильным. Свою силу он получал в процессе ритуала от деревьев, которые, по представлениям инну, являются одушевленными существами.

В последнем разделе статьи Д. Клемана ставится проблема возможного употребления *Amanita muscaria* – мухомора красного при проведении ритуала трясущейся палатки. Исследовав ее, в том числе проведя опрос на эту тему среди инну старшего поколения, автор дает отрицательный ответ. Никаких сведений, которые подтверждали бы данную практику у инну, ему обнаружить не удалось ни в связи с трясущейся палаткой или другими шаманскими практиками, ни в повседневном бытовом применении. В отличие от Старого Света, на Американском Севере употребление мухомора в качестве средства, изменяющего состояние сознания, либо не существовало вовсе, либо имело очень ограниченное распространение и применение. По словам автора, ритуальное употребление мухомора зафиксировано французским исследователем Эриком Навэ у оджибве – группы, занимающей территории к западу

от инну, но далее на восток от них эта практика не распространилась. В связи с этим следует отметить, что Э. Навэ не привел достоверных свидетельств приема мухомора шаманами, а обнаружил лишь весьма туманное свидетельство возможного употребления этого гриба в фольклоре оджибве – в мифе, введенном в научный оборот шаманкой и травницей-оджибве Кивайдинокуай (Navet 1988: 168–170).

Как хорошо известно, у народов Российского Севера употребление мухомора в культовых целях, а также медицинское и бытовое, было распространено чрезвычайно широко. Особенно это характерно для народов Северо-Восточной Азии (коряков, чукчей ительменов) (Батьянова, Бронштейн 2016) и обских угров, но также распространено и среди других народов, в частности селькупов (Степанова 2015).

Субарктические и арктические культуры Старого и Нового Света, развиваясь за единичными исключениями независимо друг от друга, тем не менее, формировались в относительно сходных природно-климатических условиях, сходство растительного мира также было значительным. В связи с этим встает вопрос, на который, насколько я знаю, еще так и не дано однозначного ответа. По какой причине у многих народов евразийской тайги и тундры употребление мухомора шаманами, а у народов северо-востока Евразии и обычными людьми, было широко распространено, что подтверждается многочисленными свидетельствами очевидцев, начиная с XVIII и заканчивая XX в., а относительно народов Американской Субарктики существуют лишь предположения о возможном употреблении мухомора в некоторых группах, явные же свидетельства этой практики отсутствуют вовсе? Даже если предположить, что охотники канадской тайги и практиковали употребление мухомора, то масштаб этого явления не идет ни в какое сравнение с тем, что мы можем наблюдать на сибирских материалах.

Невзирая на сходство культур охотников севера Евразии и Северной Америки, в том числе в контексте их отношений с миром флоры, приходится констатировать, что различий здесь тоже достаточно. Принимая во внимание общую микофобность сибирских культур, где грибы, кроме мухомора и трутовика, никак не употреблялись, считаясь несъедобными, жителей канадской тайги следует признать еще более микофобными. Э. Навэ говорил об употреблении в пищу грибов индейцами тет-дё-буль (атикамек), но только в экстремальной ситуации в случае голода (Navet 1988: 164).

О статьях А.А Матусовского; Н.В. Ракуца и М.Л. Дубоссарской

Р.А. Гресь отметил, что «как правило, когда растение пересекает черту дикости и становится культивируемой культурой, оно уже не интересует ученых-этноботаников…» поскольку в силу своей научной

специализации они в первую очередь изучают знания о растениях представителей «примитивных» сообществ, не практикующих земледелия (Гресь 2017: 322). Если это утверждение справедливо, то в таком случае статьи А.А. Матусовского, а также Н.В. Ракуца и М.Л. Дубоссарской, в которых речь идет как раз о культурных растениях, вносят свой вклад в заполнение этой лакуны.

Если этноботаническим проблемам Юго-Восточной Азии, в частности значению бетеля в культуре народов Филиппин, посвящены труды М.В. Станюкович (Станюкович 2010, 2015), то работы по этноботанике автохтонного населения Южной Америки в советской и российской науке практически отсутствуют. Причины такого положения дел вполне понятны: специалистов по антропологии коренного населения Южной Америки в России насчитывается не слишком много, а тех, кто при этом обладал бы еще достаточными ботаническими знаниями, еще меньше.

Представленная в блоке статья А.А. Матусовского – один из очень немногих трудов на эту тему на русском языке. Из предшествующих работ, затрагивающих проблему взаимодействия человека с миром фауны, является совместная статья Э.Г. Александренкова и кубинского исследователя А. Фольгадо (Александренков, Фольгадо 1993), на которую автор ссылается в своем тексте. Предметом исследования обеих работ является горький маниок и его место в культуре индигенного населения Южной Америки. Статья Э.Г. Александренкова и А. Фольгадо посвящена истории распространения и культивации маниоки на континенте и особенностям технологии ее обработки и приготовления. Текст А.А. Матусовского во многом продолжает это направление исследований. Автор, базируясь на материалах собственных многочисленных полевых исследований (что уже само по себе большая редкость для отечественной науки), рассматривает особенности использования, способов обработки и потребления этого клубнеплодного растения, характерные для разных районов бассейнов рек Амазонки и Ориноко. Именно такой подробный региональный подход определяет новизну его работы для российской науки.

А.А. Матусовский демонстрирует, что наиболее древняя традиция возделывания и совершенства обработки горького маниока существует у оседлых народов севера Амазонии и Оринокии. Здесь для отжима клубней маниока с целью удаления синильной кислоты из клубней применяется механический пресс (*mapiti*). В то же время в этих районах проживают группы (хоти и яномамо), воспринявшие культуру маниока сравнительно недавно, только несколько десятилетий назад. В регионе Ваупес, а также у шингуано, распространены различные вариации ручного отжима маниоковой массы. Для неоседлых групп характерна более простая технология обработки. По мнению

А.А. Матусовского, связано с тем, что изготовление стационарных или тяжелых прессов неизбежно повлияло бы на их мобильность.

Этноботаника в исполнении А.А. Матусовского помогает сделать не этноботанический, а скорее этноисторический вывод. Вариативность использования горького маниока в традиционной экономике есть хозяйственный маркер групп разных районов Амазонии и Оринокии, отражающий различные типы их хозяйства. Как пишет автор, «изменение долевого присутствия горького маниока в индигенной экономике и технологичности его обработки в исторической перспективе приводит к трансформации стиля жизни индигенного сообщества».

Статья Н.В. Ракуца и М.Л. Дубоссарской интересна тем, что в ней анализируются труды или те части трудов иезуитов в Южной Америке, где речь идет об использовании растений автохтонами или просто дается описание местных растений. Это важно в том контексте, что христианские миссионеры в Новом Свете, а иезуиты в особенности, наряду с распространением христианства оказывались также и в роли первых ученых – этнографов, зоологов и ботаников. Для сравнения отмечу, что первые подробные описания флоры региона Северо-Востока Северной Америки также были даны иезуитами, и одно из первых описаний ритуала трясущейся палатки, этноботанический аспект которого подробно проанализирован в статье Д. Клемана, также сделан иезуитом Полем Лё Жёном (Thwaites 1896: 162–168). Таким образом, дальнейшее подробное изучение вклада иезуитов в этноботанические, по сути, проблемы представляется очень важным и перспективным.

Авторам удалось удачно показать, что иезуитская наука была в первую очередь религиозной христианской наукой, и иезуиты интерпретировали ботанические знания автохтонов через свое восприятие мира. Поэтому первоначально то, что можно назвать этноботаникой под пером иезуитов, не привлекало внимание ученых, поскольку те понимали их подход ко всему аборигенному как «внушенному дьяволом», т.е. не христианскому, подлежащему уничтожению. В этом они видели тенденциозность и, как следствие, недостоверность сведений, не учитывая, однако, то, что не связанная с верой и религией практическая составляющая использования растений на первых порах была иезуитам необходима. Без нее они попросту не могли существовать в незнакомых условиях, а нужные знания можно было получить только от автохтонов. Таким образом, обвинения миссионеров в передаче недостоверной информации выглядят не всегда правомерными.

Далее, по мнению Н.В. Ракуца и М.Л. Дубоссарской, совершился переход лучших авторов-иезуитов от религиозного восприятия природы к анализу и научному наблюдению. Иезуитам было важно избавить автохтонные способы лечения от магических манипуляций и традиционного ритуального контекста. Лечебные практики часто и вполне оправданно

ассоциировались ими с демоническими культами. Но знание лекарственных и культурных растений было необходимо. Они вписывали эти растения в европейскую медицинскую практику, легализуя их тем самым, удаляя контекст «нехристианских заблуждений». Следовательно, они опрашивали индейцев о растениях, хотя и не афишировали это. Авторы приводят забавный факт сбора миссионерами информации о растениях в процессе исповедования автохтонов. В XVIII в. иезуиты все больше стали подходить к изучению растений с утилитарных позиций Нового Времени, а будучи, по сути, исследователями, владеющими полевым материалом, они зачастую качественно превосходили в своих трудах кабинетных светских ученых того времени.

Итак, начало этноботаники – это не 1895 г., когда впервые этот термин был введен в научный лексикон, а раньше, когда в Америке иезуиты начали обращать внимание на растения и на то, как «дикари» ими пользуются. Все это авторы показывают на примере подробного рассмотрения трудов двух иезуитов XVIII в.

У истоков американской (точнее канадской) этноботаники также стояли иезуиты. Особенно следует отметить произведения иезуита-натуралиста Луи Николя. В приписываемом ему труде «Codex Canadensis» на четырех страницах представлены восемнадцать рисунков различных растений с пояснительными подписями (Gagnion 2017: 27–28). Исследовательской работе он уделял не меньше, а, может быть, даже больше внимания, чем миссионерской деятельности. Вероятно, именно поэтому он не был по достоинству оценен своими коллегами миссионерами, и настоятели миссий были им недовольны, обвиняя его в пренебрежении к делу евангелизации. В частности, это послужило вероятной причиной его скорого возвращения из миссии на озере Верхнее (Daviolt 1994–1995: 224).

Подводя итог, позволю себе высказать утверждение, что представленные в блоке статьи имеют существенную научную ценность и окажутся полезными для последующих российских этноботанических, во всяком случае, американистских исследований. Краткая информация относительно этноботанических исследований во французской Канаде также не будет бесполезна читателям.

Литература

Александренков Э.Г., Фольгадо А. Маниока и касабе // Этнографическое обозрение. 1993. № 5. С. 43–55.

Батьянова Е.П., Бронштейн М.М. Мухомор в быту, верованиях, обрядах, искусстве народов Севера // Сибирские исторические исследования. 2016. № 1. С. 46–58. DOI: 10.17223/2312461X/11/5

Гресь Р.А. Этноботаника: отечественная и зарубежная парадигмы, направления и перспективы развития // Научный альманах. Науки о Земле. 2017. № 1–3. С. 317–327. DOI: 10.17117/na.2017.01.03.317

Картье Ж. Краткий рассказ о плавании, совершенном к островам Канады, Хошелаге, Сагенею и другим, с описанием нравов, языка и обычаев их жителей. Тверь, 1999.

Колосова В.Б. Лексика и символика славянской народной ботаники: этнолингвистический аспект. М.: Индрик, 2009.

Колосова В.Б. Славянская этноботаника: очерк истории // Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований РАН. 2010. Т. VI, ч. 1. С. 7–30.

ПМА–1 – Полевые материалы автора, пос. Советская речка. Туруханский район Красноярского края, 1999 г.

Станюкович М.В. «Сын бетельного ореха и листа бетеля»: символика *Areca catechu* и *Piper betle* в фольклоре традиционной культуре ифугао и других народов Филиппин // Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований РАН. 2010. Т. VI, ч. 1. С. 306–340.

Станюкович М.В. Черное и белое. Бетель, чернение и подпиливание зубов и колониальные предрассудки // Бетель, кава, кола, чат. Жевательные стимуляторы в ритуале и мифологии народов мира. Маклаевский сборник. СПб.: МАЭ РАН, 2015. Вып. 5. С. 243–264.

Степанова О.Б. Галлюциногены растительного происхождения, жевание, рот, слюна и речь в традиционной культуре селькупов // Бетель, кава, кола, чат. Жевательные стимуляторы в ритуале и мифологии народов мира. Маклаевский сборник. СПб.: МАЭ РАН, 2015. Вып. 5. С. 205–221.

Clément D. L'ethnobotanique montagnaise de Mingan. Centre d'études nordiques. Collection Nordicana. Québec: l'Université Laval, 1990. № 53.

Clément D. La terre qui pousse. L'ethnobotanique innue d'Ekuanitshit. Collection «Mondes Autochtones». Québec: Presse de l'Université Laval, 2014.

Daviault D. Le Père Louis Nicolas et la première grammaire de l'algonquin // Actes: La "découverte" des langues et des écritures d'Amérique. Paris, 1994–1995. № 19–20.

Gagnon F.-M. Louis Nicolas. Life and Work. Toronto: Art Canada Institut. 2017.

Jaques Cartier et "La Grosse Maladie". XIXe Congrès international de physiologie de Montréal. Montréal, 1953.

Navet E. Les Ojibwa et l'Amanite tue-mouche (Amanita muscaria). Pour une ethnomycologie des Indiens d'Amerique du Nord // Journal de la Société des Américanistes. 1988. Vol. 74. P. 163–180.

Rousseau J. L"annedda, l'arbre employé par Jaques Cartier contre le scorbut // Cronica botanica. 1945. Vol. 9, № 2/3. P. 151–153.

Rousseau J. Notes sur l'ethnobotanique d'Anticosti // Archives de folklore. 1946. Vol. 1. P. 60–71.

Rousseau J. Le mystère de l'annedda // Jaques Cartier et "La Grosse Maladie". XIXe Congrès international de physiologie de Montréal. Montréal, 1953. P. 105–116.

Rousseau J. L'Annedda et l'arbre de vie // Revue d'histoire de l'Amerique française. 1954. Vol. 8, № 2. P. 171–212.

Rousseau J., Raymond M. Études ethnobotaniques québéqoises. Contributions de l'Institut botanique de l'Université de Montréal. Montréal, 1945. № 55.

Thwaites R.G. ed. The Jesuit Relations and allied documents. Travels and explorations the Jesuit Missionaries in New France. 1610–1791. Cleaveland: The Burrows Brothers Company Publishers, 1896. Vol. 6.

Статья поступила в редакцию 16 января 2019 г.

Denis V. Vorobyov

INTRODUCTION TO THE SPECIAL ISSUE

DOI: 10.17223/2312461X/23/4

Abstract. The introductory article presents ethnobotany as seen by the French-Canadian researchers Jacques Rousseau and Daniel Clément. It traces the development of their ideas from the accumulation and initial analysis of the field's material to the understanding of ethnobotany as an ethno-science, where the object of study is the views that the holders of ethnobotanical knowledge themselves (in this case, the Innu people) have of the flora. The article also provides an overview of the special issue content. The ethnobotany of North America is discussed in the article by Daniel Clément about the role of plants in the Innu shaking tent ritual. The article by Nikolay V. Rakuts and Maya L. Dubossarskaya about the Jesuit contribution to the ethnobotany of South America and that by A.A Matusovskiy about the cultivation of bitter manioc by different groups in Amazonia and Orinocia draw on South American materials.
Keywords: ethnobotany, ethno-science, human-plant relations, shaking tent, Innu, Amazonia, Orinocia, Jesuits

References

Aleksandrenkov E.G., Fol'gado A. Manioka i kasabe [Manioc and casabe], *Etnograficheskoe obozrenie*, 1993, no. 5, pp. 43-55.

Bat'ianova E.P., Bronshtein M.M. Mukhomor v bytu, verovaniiakh, obriadakh, iskusstve narodov Severa [Amanita Muscaria in the everyday life, beliefs, rituals and art of the peoples of the North], *Sibirskie istoricheskie issledovaniia*, 2016, no. 1, pp. 46-58. DOI: 10.17223/2312461X/11/5

Gres R.A. Etnobotanika: otechestvennaia i zarubezhnaia paradigmy, napravleniia i perspektivy razvitiia [Ethnobotany: national and foreign paradigms, directions and development prospects], *Nauchnyi al'manakh. Nauki o zemle*, 2017, no. 1-3, pp. 317-327. DOI:10.17117/na.2017.01.03.317

Kart'e Zh. *Kratkii rasskaz o plavanii, sovershennom k ostrovam Kanady, Khoshelage, Sageneiu i drugim, s opisaniem nravov, iazyka i obychaev ikh zhitelei* [A brief description of a journey to the islands of Canada, Hochelaga, Saguenay and other places, which covers, among other things, the local customs, language, and dwellers]. Tver: 1999.

Kolosova V.B. *Leksika i simvolika slavianskoi narodnoi botaniki: etnolingvisticheskii aspect* [The lexis and symbols of the Slavic folk botany: an ethno-linguistic aspect]. Moscow: Indrik, 2009.

Kolosova V.B. Slavianskaia etnobotanika: ocherk istorii [The Slavic ethno-botany: an essay on history], *Acta Linguistica Petropolitana*. Trudy Instituta lingvisticheskikh issledovanii RAN, 2010, Vol. VI, Is. 1, pp. 7-30.

PMA–1 – *Polevye materialy avtora*, pos. Sovetskaia rechka. Turukhanskii raion Krasnoiarskogo kraia, 1999 g. [The author's field materials]

Staniukovich M.V. Syn betel'nogo orekha i lista betelia»: simvolika Areca catechu i Piper betle v fol'klore traditsionnoi kul'ture ifugao i drugikh narodov Filippin ['The son of the areca nut and of the betel leaf': the symbolism of Areca catechu and Piper betle in the folklore and traditional culture of the Ifugao and other peoples in the Philippines], *Acta Linguistica Petropolitana*. Trudy Instituta lingvisticheskikh issledovanii RAN, 2010, Vol. VI, Is. 1, pp. 306-340.

Staniukovich M.V. Chernoe i beloe. Betel', chernenie i podpilivanie zubov i kolonial'nye predrassudki [Black and white. Betel, teeth blackening, teeth shaving, and colonial prejudices]. In: *Betel', kava, kola, chat. Zhevatel'nye stimuliatory v rituale i mifologii narodov mira. Maklaevskii sbornik* [Betel, kava, cola, and chat. Stimulants in the rituals and myths of

the peoples of the world. The Maklaevskiy collection of texts]. St. Petersburg: MAE RAN, 2015, Vol. 5, pp. 243-264.

Stepanova O.B. Galliutsinogeny rastitel'nogo proiskhozhdeniia, zhevanie, rot, sliuna i rech' v traditsionnoi kul'ture sel'kupov [Vegetable hallucinogens, chewing, mouth, saliva, and speech in the traditional Selkup culture]. In: *Betel', kava, kola, chat. Zhevatel'nye stimuliatory v rituale i mifologii narodov mira. Maklaevskii sbornik* [Betel, kava, cola, and chat. Stimulants in the rituals and myths of the peoples of the world. The Maklaevskiy collection of texts]. St. Petersburg: MAE RAN, 2015, Vol. 5, pp. 205-221.

Clément D. *L'ethnobotanique montagnaise de Mingan*. Centre d'études nordiques. Collection Nordicana. Québec: l'Université Laval, 1990. No. 53.

Clément D. *La terre qui pousse. L'ethnobotanique innue d'Ekuanitshit*. Collection «Mondes Autochtones». Québec: Presse de l'Université Laval, 2014.

Daviault D. Le Père Louis Nicola et la première grammaire de l'algonquin, *Actes: La "découverte" des langues et des écritures d'Amérique*. Paris, 1994-1995, no. 19-20.

Gagnion F.-M. *Louis Nicolas. Life and Work*. Toronto: Art Canada Institut. 2017.

Jaques Cartier et "La Grosse Maladie". XIXe Congrès international physiopogie de Montréal. Montréal, 1953.

Navet E. Les Ojibwa et l'Amanite tue-mouche (Amanita muscaria). Pour une ethnomicologie des Indiens d'Amerique du Nord, *Journal de la Société des Américanistes,* 1988, Vol. 74, pp. 163-180.

Rousseau J. L"annedda, l'arbre employé par Jaques Cartier contre le scorbut, *Cronica botanica*, 1945, Vol. 9, no. 2/3, pp. 151-153.

Rousseau J. Notes sur l'ethnobotanique d'Anticosti, *Archives de folklore*, 1946, Vol. 1, pp. 60–71.

Rousseau J. Le mystère de l'annedda. In: *Jaques Cartier et "La Grosse Maladie"*. XIXe Congrès international physiologie de Montréal. Montréal, 1953, pp. 105-116.

Rousseau J. L'Annedda et l'arbre de vie, *Revue d'histoire de l'Amerique française*, 1954, Vol. 8, no. 2, pp. 171-212.

Rousseau J. et Raymond M. *Études ethnobotaniques québéqoises. Contributions de l'Institut botanique de l'Université de Montréal*. Montréal, 1945, no. 55.

Thwaites R.G. ed. *The Jesuit Relations and allied documents. Travels and explorations the Jesuit Missionaries in New France. 1610-1791*. Cleavlend: The Burrows Brothers Company Publishers, 1896. Vol. 6.

УДК 39
DOI: 10.17223/2312461X/23/5

РОЛЬ РАСТЕНИЙ В РИТУАЛЕ ТРЯСУЩЕЙСЯ ПАЛАТКИ[1] ИННУ

Даниэль Клеман

Аннотация. Инну – автохтонный народ Канадской Субарктики – охотники, собиратели и рыболовы. Прежде инну практиковали ритуал трясущейся палатки. Во время проведения ритуала шаман входил в специальную коническую постройку, где общался с различными сущностями, главным образом, для предсказания будущих событий и обретения успеха на охоте. В этой статье исследуются связанные с данной практикой растения любых видов, использовавшиеся при возведении каркаса, покрытия и пола трясущейся палатки, а также те, которые могли воскуряться или употребляться вовнутрь в процессе отправления ритуала. Проведенное сравнение церемонии трясущейся палатки инну с церемониями других алгонкинских групп способствует пониманию важной роли деревьев в ритуале. Растения рассматривались инну как настоящие живые существа, тесно связанные с самим шаманом и его личной силой, свидетельствующей о способности последнего вступать в общение со сверхъестественными существами после его вхождения в палатку.

Ключевые слова: инну, ритуал трясущейся палатки, растения, Канадская Субарктика, сверхъестественные существа

Инну, прежде известные под названием монтанье, являются охотниками, трапперами, рыболовами и собирателями востока Канадской Субарктики. Сейчас их насчитывается более 18 тыс. человек, сосредоточенных в одиннадцати общинах, девять из которых расположены в провинции Квебек и две – в провинции Ньюфаундленд-и-Лабрадор (Terre-Neuve-et-Labrador) в Канаде. Это общины: на озере Сен-Жан – Маштеуиач (Пуант-Блё); на Северном Побережье, с запада на восток, – Эссипи (Лез-Эскумэн), Пессамит (Бетсиамит), Ушат мак Мани-утенам (Сет-Иль и Малиотенам), Экуаничит (Минган), Нуташкуан (Наташкуан), Унаман-шипу (Ля Ромэн) и Пакуа-шипу (Сент-Огюстэн); на границе Квебек-Лабрадора (Québec-Labrador) – Матимекуш – Лак-Джон (Шеффервилл); а также на самом Лабрадоре – Шешачит (Гус-Бэй) и Натуашиш, прежде называвшийся Учимассит (Дэйвис-Инлет) (рис. 1).

Территория, занимаемая инну, покрыта хвойным бореальным лесом с преобладанием черной ели (*Picea mariana*). Количество населяющих его видов относительно невелико (от 500 до 600 сосудистых растений, 200 видов высших животных). Охота и рыболовство значительно преобладают над собирательством. Доля охоты в пищевом режиме составляет

около 74%, рыболовства – 25%, а продукты, получаемые путем собирательства, – 1% (Clément 2014: 36). Однако это вовсе не означает, что растения не играют никакой роли в образе жизни инну. Засвидетельствовано их повсеместное техническое применение: без многочисленных пород деревьев, используемых при изготовлении тобогганов, снегоступов, луков и стрел, жилищ, саней, инструментов, общество инну не было бы таким, каким мы его знаем. И это без учета получаемых из растений различных медикаментов, которыми леса, торфяники и водоемы снабжают тех, кто их населяет, спасая от несчастных случаев и болезней, которые может причинить жизнь в этой среде.

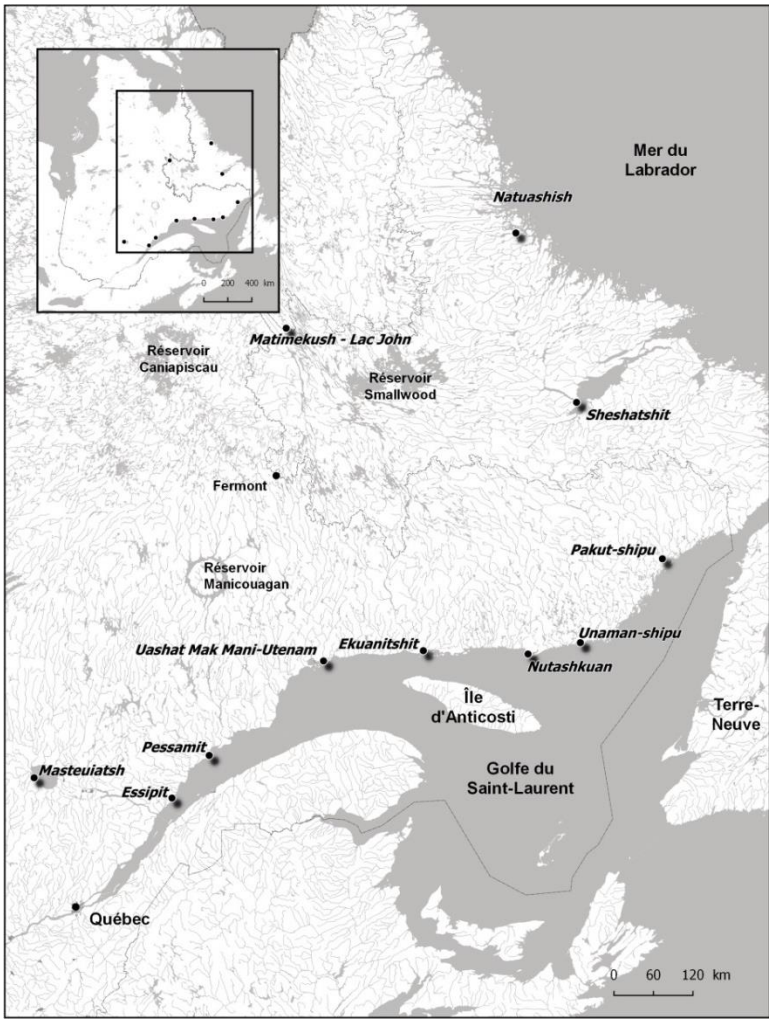


Рис. 1. Карта расселения общин инну
(Выполнена Archéotec inc., Montréal 2018 по заказу автора)

Растения также занимают не последнее место в религиозных практиках. Религия инну, которую некоторые называют анимизмом, традиционно базируется, помимо других основ, на вере в то, что животные находятся под управлением хозяев, которые из невидимого мира следят за распределением в мире видимом принадлежащих им видов или групп видов. Одним из способов коммуникации с хозяевами животных была трясущаяся палатка – структура, состоящая из деревянных жердей с покрытием, но открытая сверху. В ней проводил религиозные действия шаман, обладающий способностью общаться, напрямую или не напрямую (с помощью посредника), с духами-хозяевами животных, также проникавших в это сооружение. Название «трясущаяся палатка», или «колышущаяся палатка», происходит от того, что во время шаманских сеансов структура начинала шевелиться во все стороны. Ритуал служил не только тому, чтобы заручиться успехом на охоте, но также и для предсказания событий, постановки диагнозов, отслеживания передвижений других людей, урегулирования конфликтов и т.д.

Во-первых, для возведения сооружения использовались определенные виды растений. Первый приходящий на ум вопрос состоит в том, чтобы попытаться понять причины, по которым инну выбирали те или иные породы деревьев. С этим связана проблема точной идентификации данных растений, поскольку она поднимает вопрос вкравшихся в документацию ошибок. Во-вторых, нам нужно также исследовать растения, применявшиеся в других ритуальных объектах инну. Идентичны ли они тем, которые применяются в конструкции трясущейся палатки, или отличаются от них и почему? В-третьих, чтобы лучше понять роль растений, связанных с трясущейся палаткой, нам представляется важным рассмотреть растительную составляющую в этом же ритуале у других групп, в частности у алгонкинских народов (в алгонкинскую языковую семью входят и инну), среди которых он, очевидно, распространен наиболее широко (Duval 2001, 2007). И, наконец, в-четвертых, необходимо глубоко изучить то, какие растения употребляли в процессе ритуала инну или другие группы (курили или, вероятно, проглатывали), чтобы сопоставить некоторые возникшие на этой почве гипотезы. Сравнения позволят сделать наше понимание трясущейся палатки более глубоким в глобальном контексте и пролить свет на эти особенности именно у инну, если у них таковые существовали.

Растительная составляющая трясущейся палатки

Ритуал трясущейся палатки у инну не слишком хорошо документирован, материалы еще не достаточно описаны. Первое упоминание о данной практике восходит к XVII столетию, когда иезуит Поль Ле Жён (Le Jeune), католический миссионер у монтанье, был свидетелем сеанса гадания, проводимого шаманом, который он назвал «табернакль»:

«На подходе ночи двое или трое молодых людей возвели табернакль в середине нашей Хижины. Они воткнули глубоко в землю по кругу шесть кольев, и чтобы они держались в этом состоянии, они сверху прикрепили к этим кольям большой обруч, который окружал их всех. Сделав это, они обернули это сооружение каталонью[2], оставив верх табернакля открытым. Все что мог бы сделать высокий человек, это достать рукой до верха этой круглой башни, способной вместить стоящими пять-шесть человек» (Le Jeune 1972 [1634]: 14).

Никаких других деталей относительно конструкции строения не дано. Чтобы больше узнать об этом, нам следует обратиться к работам С. Винсан (Vincent) (1973, 1977). Она дает описание постройки с упоминанием используемых пород растений только в своей первой статье 1973 г.: «Конструкция трясущейся палатки, хотя и варьирует в деталях в зависимости от каждого ведущего церемонии, является правилом для всего или почти всего алгонкинского ареала. Это отмечено многочисленными исследователями, и останавливаться на этом нет необходимости. Тем не менее материалы очень важны, так как их не выбирают произвольно. Мистапеу (Mista.pe.w) решает, какие следует использовать деревья и тип покрытия. Если его желания, о которых узнают в сновидениях, не будут выполнены, то он точно не придет в трясущуюся палатку. По словам информантов из Наташкуана, четыре или шесть шестов из можжевельника (uhka.tukw) втыкают в почву и соединяют двумя обручами, один из которых делается из лиственницы (wa.tna.n), а другой из ирги канадской (upwiymina.nakahi). Все это покрывают сыромятной шкурой белого карибу» (Vincent 1973: 71).

Уточним, что термин «Миштапеу» (*Mishtapeu*) имеет для инну несколько значений. Являясь персонажем мифов, он также представляет собой класс благотворных и зловредных существ, которые помогают тем, кто обладает силой, позволяющей общаться с ними. Еще он выступает в качестве посредника в трясущейся палатке, служа переводчиком между отправляющим церемонию и невидимыми силами (Armitage 1992; см. также Speck (1977 [1935]: 33), который дал определение этого концепта индейцами кри как души охотника).

В отношении используемых пород деревьев нужно также сказать, что Винсан ведет речь исключительно об остове трясущейся палатки. Далее мы увидим, что кроме растений для остова есть другие растения, применяющиеся с иными целями. Винсан называет три растения на стандартизированном языке инну: ушкатику *ushkâtik*^{u}, уачинакан *uâtshinâkan* и упуеиминанакаши *upueiminânakashî*. Она их идентифицирует как можжевельник, лиственницу и иргу канадскую, делая, тем не менее, уточнение в примечании по поводу последнего растения: «Я не имею абсолютной уверенности в идентификации этого вида» (Vincent 1973: 71; note 14). Надо отметить, идентификация произведена исключительно на

французском, без латинского наименования, как это нужно было бы в данном случае сделать. Французский термин «le genévrier» / «можжевельник» здесь не вполне корректен, так как, если он происходит от английского «juniper», то может означать и тую, и настоящий можжевельник. Таким образом, чтобы узнать, из какого вида делается каркас, следует полагаться исключительно на термины инну.

Первая порода дерева – ушкатику – не может быть ни можжевельником, ни туей. Мы упоминаем тую, потому что по-английски это дерево известно, среди прочих, под названием «juniper», и вполне возможно, что идентификация используемой для палатки древесной породы как «можжевельника» попросту происходит от прямого перевода данного термина. На инну можжевельник обыкновенный (*Juniperus communis*) называется какашиминакаши *kâkâshîminakashî*, а туя (*Thuya occidentalis*) – машчишк *mâshtshîshk*. Туя практически отсутствует в том регионе, откуда берет свои данные Винсан. Значит, это не туя. Можжевельник обыкновенный – это кустарник без ствола, с более-менее наклонными стеблями, достигающий 150 см (Marie-Victorin 1964: 138; Payette 2013, 1: 246–247). Они технически не могут служить шестами, достаточно высокими для того, чтобы шаман мог находиться внутри сооружения, и достаточно прочными, чтобы выдержать все приходящиеся на палатку нагрузки. Следовательно, это не можжевельник. Причиной ошибки, несомненно, является то, что слово «juniper» в английском народном языке используется для обозначения едва ли не любого хвойного дерева. Переводчик (или переводчица) Винсан использовал термин именно в этом смысле. В качестве свидетельства мы возьмем другое сделанное на Лабрадоре описание индейцами инну дерева, из которого делаются шесты*:* «Я видел, как строят трясущуюся палатку. Ее делают внутри другой палатки большего размера. Она имеет четыре шеста с каждого угла. Используются тонкие шесты от дерева juniper [**тамарак**, larch, лиственница]» (Henriksen 2009: 64; перевод мой. – *Д.К.*). В этом случае у нас нет никакого термина инну, отражающего видовую принадлежность дерева, и нам приходится довериться исключительно автору в идентификации такого вида, как тамарак (синонимы – larch, лиственница (*Larix laricina*)). К счастью, Винсан приводит название инну – ушкатику *ushkâtik*$^{\mu}$, и нет никакого сомнения в том, что это слово обозначает черную ель (*Picea mariana*) (Mailhot, MacKenzie 2012: 728 etc.; Clément 2014). Синоним шешекатику *sheshekâtik*$^{\mu}$, использующийся и в наши дни, был известен еще в раннеколониальный период: *sesegatak8* – разновидность дерева, колючая сосна (Silvy 1974 [env. 1678–1684]: 144).

Второй вид, упоминаемый Винсан, уачинакан *uâtshinâkan*, не представляет никакой проблемы. Речь идет о лиственнице, или красной ели (*Larix laricina*), как автор ее и идентифицировала. Источники из соседнего селения Экуаничита подтверждают использование этого вида, так же, как и предыдущего, при возведении трясущейся палатки. По словам четырех

информантов из Экуаничита, есть исключительно три вида деревьев, которые могли бы служить для возведения каркаса: «Согласно дискурсу инну, существует три вида растений, наиболее благоприятных для посредничества между людьми и сверхъестественными силами. Это uâtshinâkan (лиственница), minaik^{u} (белая ель [Picea glauca]) и ushkâtuk^{u} (черная ель). В Экуаничите утверждают, что только эти три дерева берут для изготовления шестов трясущейся палатки» (Clément 2014: 60). Другой инну из Экуаничита скажет нам позже, что лиственница была единственным деревом для возведения шаманского строения: «Но чтобы сделать трясущуюся палатку, нужен был только один вид – уачинакан uâtshinâkan. Только один сорт – лиственница. Это единственное дерево, которое брали, чтобы сделать трясущуюся палатку. Некоторые называют ее красная ель. Из маленьких, когда они начинают расти» (Abraham Mastokosho dans Clément 2018).

Третье упоминаемое Винсан растение – это упуеиминанакаши *upueiminânakashî*, которое она принимает за иргу. Ирга, а более точно ирга Бартама (*Amelanchier bartramiana*), называется на языке инну иначе. Ее название, имеющее распространение более чем в одном поселке, – атуминанакаши, *atûminânakashî* (синоним камашкуат шакау *kâmashkuât shakâu*) (Mailhot, MacKenzie 2012: 74; Clément 2014: 227, 231). Упуеиминанакаши *Upueiminânakashî* – это скорее маленькая черешня или пенсильванская вишня (*Prunus pennsylvanica*) (Mailhot, MacKenzie 2012: 719; Clément 2014: 225). Впрочем, Винсан предупредила читателя, что она не уверена в идентификации этого вида.

Говоря об этом, также нужно выявить причины, по которым инну использовали для строительства колышущейся палатки именно эти растения, а не другие. Следует выяснить, исключительно ли материальны эти причины (физические или механические свойства растений), или они также, или исключительно, основываются на символических представлениях об их качествах. В статье Винсан отмечает присутствие всех этих растений в других контекстах сверхъестественного: «С другой стороны, можжевельник, лиственница, ирга канадская, сыромятная шкура карибу имеют другие контексты, связанные со сверхъестественным» (1973: 71). Тем не менее, если рассмотреть примеры, которые она приводит в подтверждение, становится ясно, что речь идет о желании автора, а не о реальности. На самом деле, упоминая несколько контекстов ритуала, где признано использование сыромятной шкуры (и как покрытия трясущейся палатки, и как шаманского одеяния, и как объекта обожествления и т.д.), она приводит только *один* пример для *одного* растения, а этого очень мало для того, чтобы быть убедительной: «Например, сновидение, что спиралеобразныйный спуск внутрь по можжевельнику заставляет палатку колыхаться» (71). Далее мы изучим применение этих трех растений во всех культурных и экономических

контекстах, а не только в ритуальной практике, и тем самым выявим, имеют или не имеют они особые сверхъестественные свойства, признаваемые самими инну.

В 1980-х гг. мы проводили этноботаническое анкетирование среди инну Экуаничита – общины по соседству с Нуташкуаном, где работала Винсан. Расстояние между двумя общинами составляет всего лишь 180 км. Мы задавали вопросы пожилым людям о свойствах растений и их использовании. Данные о качествах пяти наиболее важных для инну деревьев – пихте бальзамической (*Abies balsamea*), белой ели, белой березе (*Betula papyrifera*), лиственнице и черной ели, взяты из этой анкеты и помещены в следующую таблицу (Clément 2014: 150):

Качества деревьев

Вид	Твердость	Гибкость	Проницаемость	Срок жизни	Другое
innâsht (пихта)	Мягкая				смолистая
minaik^{u} (белая ель)	Твердая				
ushkuai (береза)	Зеленая = твердая Сухая = мягкая	Хорошо гнется	Впитывает воду		
uâtshinâkan (лиственница)	Самая твердая	Хорошо гнется		Очень долгий	
ushkâtik^{u} (черная ель)	Твердая	Легко гнется			

Нет сомнения в том, что механические свойства некоторых определенных видов более интересны для инну, чем всех остальных. В первую очередь это лиственница, превосходящая все другие виды по прочности, хорошо гнущаяся и самая долговечная. Несомненно, именно в этом заключается одна из причин того, что наш информант из Экуаничита говорил о ней как о единственном используемом виде. Она могла бы применяться для изготовления и вертикальных шестов остова, и соединяющих их обручей. Характеристики гибкости лиственницы также позволяют делать из нее снегоступы округлой формы и бочки. Она способна на крутой изгиб, не трескаясь при этом.

По словам основного информанта Винсан, шесты делали скорее из ушкатику *ushkâtik*^{u} – черной ели, так как лиственница предназначалась для одного из обручей. Это утверждение согласуется с тем, что мы выяснили относительно использования деревьев в Экуаничите. В этой общине опрошенные люди были единодушны: для кольев и шестов любого жилища в первую очередь выбирается именно черная ель (Clément 2014: 152). Также следует уточнить, что в регионе Нижнее Северное Побережье, где были получены эти данные, черная ель является доминирующим древесным видом. Кроме того, она «наиболее распро-

странена и наиболее изобильна» по всему Квебеку и Лабрадору (Payette 2013: 240). Если в торфяниковых формациях лиственница имеет тенденцию замещать собой вересковые, то именно черная ель затем вытесняет ее «по мере высыхания» (Marie-Victorin 1964: 142). Следовательно, ель найти легче, чем лиственницу.

Что касается *minaik*^{u} – белой ели, также упомянутой в Экуаншите в качестве составляющей каркаса, то она тоже кажется соответствующей критериям, необходимым для целей, которым предназначена. Это дерево «твердое», обладающее достаточной гибкостью, поэтому его брали для изготовления тех предметов, для которых это качество нужно – планширы каноэ, полозья тобогганов и саней. Хотя во всех этих случаях ей часто предпочитают другие виды (Clément 2014: 150).

С третьим упомянутым Винсан растением, *upueiminânakashî* – маленькая черешня, из которой делают обручи, сопряжено больше трудностей. Как было отмечено ниже, речь идет об одном из редких упоминаний, если не единственном, данного растения в контексте возведения трясущейся палатки у изучаемых групп. Поэтому оно представляет для нас большой интерес. Относительно использования инну этого растения существует очень мало данных. Оно имеет в основном медицинское применение – отвар из ягод от кашля; компресс из листьев при опухолях и растяжениях; темная масса, приготовленная из кончиков ветвей или коры, которую прикладывают к местам болей различного происхождения (Clément 2014: 225). Единственный случай технического применения зафиксирован в Экуаничите. Во время ходьбы по лесу, ветвями, держа их перед собой, как кнут, сбивают росу или дождевую воду, скопившуюся на растительности (Ibid.). Следует отметить, что эти ветви очень гибкие и могут долго сохраняться. Возможно, именно по этой причине они используются в качестве обручей. Мы не нашли в источниках никаких других имеющих отношение к делу данных. Это заставляет нас поставить вопрос о самом названии рассматриваемого вида. Действительно ли речь идет об *upueiminânakashî*? Может быть, информант имел в виду не маленькую черешню, а иное дерево? Например, рябину? Почему рябину? Потому что речь идет не только об одном из кустарников, из которого чаще всего делают обручи для сушки шкур (132, 236), но еще и о том, что этот вид тоже служит для врачевания телесных повреждений: «Для мужчин из кипяченой коры готовят густую массу (так же как и из upueminânakashî; к тому же “месиво”, приготовленное из рябины может быть перемешано с “месивом” из маленькой черешни); густая масса также применяется локально в случае всевозможных болей в теле <…>» (Ibid.). В чем же совпадение? Местное название рябины также показательно на этот счет. Оно переводится как «растение с ягодами для черного медведя». В связи с этим надо сказать о месте, которое занимает этот зверь, *Ursus americanus*, в мировоззрении инну. Он считается самым могучим видом из всех.

Еще одно дискуссионное утверждение Винсан относится к материальной стороне остова трясущейся палатки (рис. 2).



Рис. 2. Модель остова трясущейся палатки
(художник – Кристиана Клеман, рисунок хранится в личном архиве автора)

Она отмечает следующие высказывания по поводу материалов, как это уже было процитировано: «Тем не менее материалы очень важны, так как они не выбираются беспричинно. Именно Мистапеу Mista.pe.w решает, какие деревья и какой тип покрытия должны быть использованы, и если к его желаниям, о которых от него узнают во сне, относятся без уважения, можно быть уверенным, что он не придет в трясущуюся палатку» (Vincent 1973: 71). Автор говорит только о видах, которые используют в Нуташкуане. Слабость его выкладок в том, что, с одной стороны, информация получена не путем прямого наблюдения, а только на основе слухов, за исключением некоторых случаев, подтвержденных самими очевидцами ритуала. К сожалению, автор подробно на этих случаях

не останавливается. С другой стороны, если Миштапеу (*Mishtâpeu*) сообщал посредством снов о видах растений, требуемых для построения остова, то в таком случае все должны были бы видеть один и тот же сон, потому что люди Нуташкуана, согласно Винсан, точно указали на три одних и тех же вида. Итак, данное утверждение сомнительно, и можно предположить, что оно больше убеждения исследователя, чем реальную практику.

В последнюю очередь отметим еще одну растительную разновидность, представляющую собой важную составную часть трясущейся палатки, которую для инну отметил только один Петер Эрмитаж (Armitage). Это свежий лапник, которым устилают пол трясущейся палатки. То же самое делают во всех жилищах (Armitage 1990: 138).

Растения, связанные с другими сверхъестественными контекстами

Если Винсан приводит только один пример использования растений в других ритуалах инну, кроме ритуала трясущейся палатки: «Например, сновидение, согласно которому спиралеобразный спуск внутрь по можжевельнику заставляет палатку колыхаться» (Vincent 1973: 71) – это вовсе не означает, что такового использования не существует. Напротив, многие объекты, связанные с общением с потусторонними силами, предполагают составные элементы растительного происхождения. Если к этому добавить присутствие растений в других контекстах, например в мифах, можно более глубоко уяснить себе ту важность, которую инну придают этим растениям.

Бубен, теуеикан (*teueikan*), без сомнения, является одним из общепризнанных ритуальных предметов. Он состоит из нескольких частей, в числе которых рама и один или два обруча, обычно из березы, но могут также взять лиственницу (Jauvin et al. 1993: 109). Шкура молодого карибу натягивается на обруч, закрепляемый затем на раме, как крышка на горшке. Чтобы сделать двухсторонний бубен, берут два обруча и две шкуры. Помимо прочего, бубен может служить для определения мест нахождения дичи (Armitage 1992: 85), в особенности карибу, и достижения успеха на охоте (Dominique 1979: 50).

Колотушка для бубна делается из кости или из дерева. Нам не известен из первых рук применяемый вид растения. Не дают информации даже экземпляры, хранящиеся в Канадском историческом музее. Лишь один источник свидетельствует, что «колотушки инну обычно вырезают из легкого дерева, например, такого, как береза» (Diamond, Cronk, von Rosen 1994: 89).

Тушкапачикан (*tûshkâpatshikan*) – очки, зафиксированные в Нуташкуане, также служат для отслеживания путей карибу. Один информант Р. Доминика описал это так: «Также был один вид очков, тушкапачекан (*tushkapatshekan*), которые делали из сердцевины лиственничного пня, с выдолбленной по центру красной трухой, которая в нем содержится.

Там, будто бы, можно было видеть огонь. С их помощью можно было видеть очень далеко, даже отслеживать его путь» (Dominique 1989: 26). Итак, они делались из лиственницы.

Палатка потения, матутишан (*matutishân*), известная благодаря своему терапевтическому эффекту, также давала «охотнику возможность общаться с хозяевами животных и, таким образом, узнавать места нахождения самих животных» (Dominique 1979: 50). Она также состоит из изогнутых шестов с зависящим от времени покрытием (кора, шкуры, брезент). Нам известно, что шесты для жилищ округлой формы инну Экуаничита делали из ольховой древесины (Clément 2014: 228). Эрмитаж недвусмысленно заявляет об использовании ольхи или березы у инну Лабрадора для обустройства палатки потения. Он также отмечает выложенный внутри свежим лапником пол (1990: 140). Применительно к их соседям наскапи, Л. Тёрнер (Turner) утверждает, что для палатки потения использовались шесты «обычно из ивы или ольхи» (Turner 1979 [1894]: 136). Сходные данные приводит Жак Руссо (Rousseau)[3], отмечая, что кри делают ее каркас из «гибких стволов ивы или ольхи» (Rousseau 1953: 149). Итак, думается, что ольха (*Alnus* spp.), благодаря своему очень гибкому стволу, является одним из наиболее пригодных для этого строения видом.

Нельзя обойти молчанием последний не столь заметный ритуальный инструмент, но не менее важный, чем другие. Это шишикун (*shîshîkun*), погремушка. По словам Ф.Г. Спека, она особенно распространена в Маштеуиаче и применяется в культовых целях. Автор отмечает, что ведущий церемонии пользуется либо бубном, либо погремушкой, поскольку в некоторых случаях инструменты могли заменять друг друга. Автор не упоминает, из какого дерева делались ручка и рама погремушки, которая обтягивалась кожей и содержала внутри резонирующие элементы, например маленькие камушки. Но мы можем предположить, что она делалась из той же древесной породы, какую инну обычно использовали при изготовлении бубна – из березы.

Кроме использования при изготовлении некоторых ритуальных предметов, все упоминаемые виды до наших дней также применяются как в области сверхъестественного, так и в других областях. Мы не будем описывать все применения, а только отметим некоторые, чтобы проиллюстрировать, насколько эти виды наполнены сакральным значением. Скорее всего, именно контекст применения делает их таковыми.

Возьмем, например, лиственницу. Если она предназначается для трясущейся палатки и для очков, а в мифологии связана с происхождением огня (речь идет о легенде, носящей название «Лиственница и происхождение огня» Gerry E. McNulty, личное сообщение), то и в материальной сфере этот растительный вид является одним из наиболее используемых в сфере медицины и техники. В медицине применяются:

кора в виде местного компресса в случае ранений; кончики ветвей для настоя от кашля; маленькие кусочки внутреннего слоя коры, переработанные густую массу – от глазных болезней, опухолей, нарывов; чай из шишек в случае «желтухи»; смола в качестве припарки от кашля. В техническом плане из лиственницы делают различные предметы, такие как тобогганы, сани, рамы снегоступов и бубнов, не считая шишек, используемых для покраски сетей на форель и ствола для изготовления лука и стрел, которые продаются как сувениры.

Так же дело обстоит и с другим важным видом, который инну упоминают, говоря о трясущейся палатке *ushkâtuk*^{u} (черная ель). Согласно Винсан, эта древесная порода, которую инну Нуташкуана считают главной и в самом шаманском строении, и в церемонии (сны воздействуют на проведение ритуала), также широко представлена в мифах. В частности, она зафиксирована в цикле о молодом герое Чакапеше (*Tshakâpesh*). Лишайник (*Usnea* sp.) на ветвях этого хвойного дерева ведет свое происхождение от волос матери и от волос и бороды отца героя. Чакапешу удалось найти монстра, убившего его родителей. Он в свою очередь убил его, нашел волосы отца и матери в его внутренностях и закинул их на соседние деревья. Еще черная ель знаменита своими лекарственными свойствами. Отвар из кончиков ветвей используют при лечении лихорадки; отвар из шишек – для излечения болей в животе и вызывания срыгивания. Измельченная кора этого дерева применяется от кашля, а компрессы из трех типов смолы – от кашля или болей в спине, или еще как мазь при различных порезах и ранах. Помимо этого древесина идет на изготовление пялок для сушки шкур, рам снегоступов, тобогганов, саней и стоек палаток. Ветвями выстилают пол в палатках, а шишки используют в качестве красителя для рыболовных сетей. В прежние времена корни брали для прошивания берестяных туесов; кора использовалась в качестве заменителя табака; ствол – для изготовления охотничьих луков.

Сходные заключения могут быть сформулированы для других видов (береза, ольха, ива). В этом отношении минаку *minaik*^{u}, которая не упоминается в Нуташкуане, тоже, кажется, более предпочтительна, чем другие виды хвойных. Она тесно связана с миром сверхъестественного, а также востребована в медицинском и техническом планах (Clément 2014: 237). Это дерево было выбрано Чакапешем, ключевым героем в мифологии инну, чтобы подняться на небо (Lefebvre 1974: 56–60). Белая ель, так же, как и черная ель, украшена лишайником (*Usnea* sp.), мифологическое объяснение происхождения которого идентично (волосы родителей юного героя, извлеченные из внутренностей монстра). Наконец, белая ель применяется в ритуале привлечения холодной погоды, которая благоприятствует весной передвижению по снегу и водоемам. В медицине этот вид используется для лечения болезней глаз (пар при кипячении ветвей), лихорадки (отвар из ветвей), кашля (отвар из

коры «внутрь», пережеванная смола или припарка из смолы), чесотки (ванна с шишками) и проблем с кишечником (отвар из шишек). В техническом плане древесина служила для изготовления каноэ, тобогганов и саней; корни в прежние времена – для прошивания берестяного каноэ, смола для промазывания швов в покрытии каноэ.

Таким образом, следует полагать, что контекст, а не сакральное значение само по себе, определяет применение. Например, если белая ель выбрана в мифе для подъема на небо, это, вне всякого сомнения, по той причине, что она достигает бóльших размеров по сравнению с черной елью, лиственницей, бальзамической пихтой или березой (Hosie 1975).

Растения, связанные с трясущейся палаткой, у других америндейских групп

Исследование роли растений в ритуале трясущейся палатки у других америндейских групп тоже может пролить свет на наше познание этого ритуала у инну. Краткий обзор данных по нескольким группам, живущим по соседству с инну, позволяет констатировать, что в сходной лесной среде для изготовления шестов и обручей обычно служат одни и те же породы деревьев. Так же, как и в старину, иногда в качестве покрытия наряду с корой упоминается лапник. В описаниях палатки инну это не зафиксировано.

Группы	Виды	Источники
Кри	*шесты*: лиственница, осина, береза, черная ель, белая ель или сосна *подстилка*: пихта бальзамическая	Preston 2002 [1975]: 82–83
Кри / Инну	*шесты*: черная ель, береза и лиственница *обручи*: лиственница *покрытие*: березовая кора	Lips 1947: 479
Кри / Инну	*шесты*: черная ель*, лиственница и береза *обручи*: ель и лиственница *может быть заменена сосной Банкса (*Pinus banksiana*) или пихтой, в зависимости от условий окружающей среды	Rousseau 1953: 134, 142
Инну	*шесты*: можжевельник [sic] (*uhka.tukw*) *обручи*: лиственница (*wa.tna.n*); ирга [sic] (*upwiymina.nakahi*)	Vincent 1973: 71
Инну	*шесты*: *uâtshinâkan* (лиственница), *minaik*^{u} (белая ель) и *ushkâtik*^{u} (черная ель)	Clément 2014: 60
Оджибве	*шесты*: ясень, кедр	Landes 1937: 22
Оджибве	*шесты и обручи*: не уточняется *подстилка*: ветви *покрытие*: кора или шкуры	Vecsey 1983: 104
Сото	*шесты*: ель, береза *обручи*: ель, береза *подстилка*: ель *покрытие*: березовая кора и брезент	Hallowell 1971 [1942]: 37–40

Приведенные данные свидетельствуют, что за исключением одного кустарника, отмеченного Винсан, везде шесты и обручи изготовлены из деревьев. Поскольку во всех этих группах экономическое значение деревьев больше, чем других категорий растений, то такая практика не вызывает удивления. В этом разделе отметим, что наши информанты указывали на присутствие одного вида растений в трясущейся палатке на одинаковых правах с другими участниками ритуала – представителями животного мира. Они говорили, что некое растение, или, по меньшей мере, его дух входил в палатку и общался с шаманом, передавая ему свои желания. И это растение было деревом, хотя видовая принадлежность никогда не уточнялась: «Одно дерево уже говорило в трясущейся палатке. На самом деле был один человек, который срубил дерево только ради забавы. Дереву это не понравилось. И оно сказало, что рубить его можно только в том случае, если затем из него будет что-то сделано» (Bartélémie Lafontaine et Michel Astamajo, Ekuanitshit dans Clément Clément 2014: 58).

Р. Фланнери (Flannery), присутствовавшая на ритуале у кри Васкаганиша (которых она неверно называет монтанье), не приводит никаких деталей относительно видов растений, используемых для остова, но, тем не менее, отмечает один интересный факт. Она говорит, что шаман, войдя в палатку, пел, и его первая песня посвящалась деревьям: «Мне сказали, что первая песня, которую мы услышали, была песней деревьев, но они не могли ее перевести, так как очень мало людей понимает язык деревьев» (1939: 12).

Многочисленные этнологи, присутствуя на проведении ритуала или собирая описания из надежных источников, никогда не отмечали, из каких видов растений делался каркас. Даже известные этнологи упоминали об этих деталях палатки только в очень лаконичной форме. Например, о кри из Мистассини А. Таннер (Tanner) говорит лишь следующее: «Она представляет собой круг из поставленных вертикально шестов из определенных видов деревьев…» (1979: 113). Но сами виды он не уточняет, хотя и называет их «определенными». В действительности, для многих занимавшихся данной темой этнологов материальная сторона была не интересна на фоне очарования самого ритуала. И правда, сконцентрировать внимание на ярком шаманском сеансе намного более притягательно, чем на утилитарной стороне его проведения. Однако без каркаса нет ритуала. Без растений, в особенности без деревьев, не существует самой практики трясущейся палатки.

Относительно деревьев существуют множество других достойных внимания деталей. Так, у кри есть предписание, согласно которому две вертикальные стойки одного и того же вида деревьев в остове не могут располагаться рядом друг с другом. Р.Дж. Престон пишет об этом так: «Некоторые люди (обычно старейшины), отправляющие церемонию, утверждают, что ставят двенадцать вертикальных шестов

вместо шести. Шесты могут быть сделаны, по меньшей мере, из пяти различных видов деревьев: лиственница, осина, береза, черная ель, белая ель или сосна <…>. Порядок, в котором эти деревья расположены, не важен, но два разных вида никогда не ставятся от одной стороны к другой. Некоторые шаманы могут использовать три дерева каждого вида, другие – два каждого вида. Ветви пихты бальзамической раскладывают на земле внутри (как и в случае с другими палатками)» (2002 [1975]: 82–83).

Руссо говорит, что кри из Мистассини использовали определенное число видов. Это «три черных ели, одна лиственница и одна береза» (Rousseau 1953: 134). Описывая палатку сото, А.И. Хэллоуэлл пишет о шести вертикальных шестах, среди которых «три из черной ели и три из березы» (Hallowel 1971 [1942]: 39). Четыре обруча также были разными – два из черной ели и два из березы (Ibid.). Ю. Липс (Lips), описывая две группы запада Квебека, также отмечает равное число используемых видов. Если три породы деревьев служат для изготовления шестов, то «из каждой делают по две из шести стоек» (Lips 1947: 479–480). Итак, существуют правила и предписания, но точные причины их возникновения не были проанализированы этнологами, которые их описывали.

Другим аспектом конструкции палатки, имеющим отношение деревьям, является листва или ветви, которые иногда оставляют на конце одного из вертикальных шестов. Г.Р. Скулкрафт (Schoolcraft), основываясь на данных, ведущих свое происхождение из района Великих озер, описал такую палатку следующим образом: «Хижина делается из восьми или только четырех шестов; толщина шестов составляет от двух до трех дюймов, а длина – двенадцать, тринадцать и даже двадцать футов, в соответствии с проявлением силы, на которую способен колдун. На конце восьмого шеста оставляют естественную листву. На верхушке имеется несколько маленьких ветвей, куда подвешивают преподношения духам» (Schoolcraft 1860 [1851–1857], 5: 421).

Применительно к кри, Престон (Preston), описывая подготовительную фазу конструкции, упоминает присутствие молодых побегов на стойках: «Ветви, листья или иголки на концах вертикальных шестов оставались на месте на протяжении времени подготовки конструкции» (Preston 2002 [1975]: 82). Также у кри, Х. Фейт (Feit), будучи очевидцем церемонии, отметил наличие «веточек или хвои, оставленных на верхушке» (Feit 1997: 140), но остается неясным количество (один или несколько) украшенных таким образом шестов. Р. Лэндс (Landes) описывает каркас у оджибве, где на одной из стоек сохранены листья на верхушке: «По форме она напоминает бочку. Остов включает в себя шестнадцать шестов, главным образом, из ясеня, поскольку он гибкий, но также из кедра. Центральный шест очищают от коры, как и остальные, но, тем

не менее, оставляют у него на конце пучок листьев. Три горизонтальных обруча соединяют вертикальные шесты на равном один от другого расстоянии. Верхний обруч расположен на вершине палатки, второй – ниже на одну треть, третий – на две трети» (Landes 1937: 122).

Если верить Скулкрафту, листва и ветви, оставленные на конце единственного шеста, предназначались для подвешивания на них преподношений. Лэндс ничего не говорит по этому поводу, Фейт тоже, но Престон дает один комментарий, согласно которому самые молодые листья, произрастающие на концах, «могли символизировать молодую жизнь» (2002 [1975]: 82). Это напоминает нам тот факт, что инну готовили медикаменты из самой свежей листвы и самых молодых побегов используемых растений. Эта сила могла быть объектом поиска отправителя церемонии, и в таком случае мы имеем дело с подписью в действии[4].

Важность деревьев приобретает необычный оборот в описании ритуала Юлиусом Е. Липсом. Мы не упомянули эти детали в первой части, касающейся инну, поскольку Липс, так же как и Франк Г. Спек и Жак Руссо, собрал эти данные у кри (Мистассини) и инну (Маштеуиач) и представил их, совершенно не уточнив происхождение. Фактически, то, что специалист-автохтон сообщил Липсу, имеет отношение к выбору растений в зависимости от целей шаманского сеанса. Две из них тесно связаны: «<…> Главной отправной точкой я считаю то, что выбор дерева часто зависит от цели, для которой должен быть построен вапанон (wapanon). Если, например, трясущаяся палатка воздвигнута, чтобы с помощью шаманского камлания изгнать чужака, вторгшегося на охотничью территорию жалующегося, то шесты сделают из самых распространенных на этой территории деревьев. Или, если помощь шамана требуется для обретения успеха на охоте неудачливым до этого момента охотником, то на шесты будут срезаны те виды растений, которые предпочитает желаемая дичь» (1947: 479–480).

В этот раз мы, со всей очевидностью, имеем дело с настоящей подписью. Но наш интерес состоит не столько в подписи в действии, сколько в том, что деревья очередной раз играют в ритуале бóльшую роль, чем другие категории растений. Это место первого плана, признаваемое за древесными видами, включает в себя такие же предписания и правила, которые действуют применительно к животным. Оно, несомненно, отражает концепцию представлений инну об этих растениях. Они, так же как люди и животные, рассматриваются в качестве живых существ (Clément 2014), что также маркируется лингвистически. Во всех представлениях о флоре это единственная категория, которую без колебаний причисляют к одушевленному виду: «Факт приписывать жизненную силу или способность двигаться тем элементам, которые мы – представители западной европейской культуры – могли бы рассматривать как неодушевленные, также отмечен в многочисленных языках, (среди которых алгонкинские, юто-ацтекские языки, некоторые языки сиу, дене, кайова-таноанские и т.п.

Aikhenvald 2000: 80). Это выражается присутствием в них особых грамматических категорий одушевленного и неодушевленного видов, которые служат для отделения этих самых элементов (все животные и некоторые, если не все, растения) от других, которые лишены этой жизненной и духовной силы» (Clément 2017: 640, n. 15).

Этноботаническое анкетирование инну выявило 23 наименования растений в 137 лексемах, в которых присутствует одушевленный вид. Из этих растений 12 были деревьями, а 11 распределялись по остальной части перечня. У нас нет никакого сомнения в том, что все эти элементы тесно связаны: трясущаяся палатка, деревья, жизненная сила, одушевленный вид, мир духов.

Кроме того, применительно к кри Фейт (1997: 136) отмечает, что шаман в самом начале поет песни о шестах остова так, словно они являются людьми. Это напоминает песни о деревьях, отмеченные Фланнери, что подтверждает нашу интерпретацию. Но Фейт идет несколько дальше, когда предлагает такую интерпретацию места деревьев в ритуале. Тем не менее, его мотивы не всегда ясны, и сложно выяснить, является ли предложенная концепция плодом его собственных предположений или его информантов кри. Это, не считая того, что она, вероятно, основывается на иудейско-христианских посылах о нижнем (ад) и о верхнем (добрые духи) мире. Деревья в этой схеме располагаются посередине. Они то открывают путь на небо, то связывают с пагубным нижним миром. Когда церемония заканчивается, шесты прячут в недоступном месте, вероятно, в земле. Следующая цитата хорошо иллюстрирует мотивы автора, на которые мы не никак не можем положиться, поскольку они, как представляется, больше отражают гипотезу, чем непосредственно сами автохтонные представления: «На самом деле, я испытываю искушение предаться размышлениям состоящим в том, что свежесрезанные ветви, которыми устилают землю и на которые садится ведущий церемонии (они представляют собой тот пахучий ковер кри, не делающих деревянных полов) есть символические средства, предназначенные разделять человеческое и духовное пространство внешнего мира, [где, согласно автору, живут звери и зловредные существа]» (141).

Растения, используемые для курения и, возможно, употребления внутрь

Это последний аспект, имеющий отношение к ритуалу и к растениям, который мы хотели бы изложить. В ходе наших исследований стало ясно, что некоторые растения использовались не как элемент остова, а скорее, как атрибуты, связанные исключительно с проведением самого ритуала. Речь идет об одном воскуряемом растении и об одном, которое, возможно, принималось внутрь.

Среди даров, преподносимых духам-покровителям, в первую очередь отметим очень важный растительный элемент – табак. В. Дюваль (Duval 2001: 55–56) фиксирует его употребление у очень большого числа народов, по которым она обобщила данные, имеющие отношение к трясущейся палатке. К ним относятся инну, кри, сото, меномини, степные кри, ацина, ассинибойны, лакота, кайова и кутенаи. Хэллоуэл описывает ее у сото следующим образом: «Когда колдун исчезает в палатке, скабевис (*skabéwis*) [помощник] начинает раздавать табак, который является жертвой (пагичиган) (*pagítcīgan*), принесенной человеком, который попросил провести церемонию. Он раздает его всем присутствующим, и они курят его в честь паваганаков (*pawáganak*), которые потенциально находятся в палатке даже до того, как они заявят о своем присутствии. Скабевис наполняет трубки участников до тех пор, пока не закончится весь табак» (1971 [1942]: 43–44).

Жертву духам, присутствующим в палатке, могут приносить посредством прямого воскурения, как в случае с кри: «“Мистабео (*Mistabeo*), вот сигарета для тебя” (они передают сигарету под покрытие палатки), затем, через небольшой промежуток времени, сущность Мистабео, услышав эти слова, благодаря посредничеству ведущего церемонии, отвечает: “Сейчас я выкурю табак, который мне дали. <...> Я очень доволен, что вижу столько людей <...> и столько же табака”» (Preston 2002 [1975]: 87–88).

Отношение американских автохтонов к табаку как к средству, позволяющему добиться благоприятного отношения духов и возможности общения с ними, широко известно, и было бы удивительным, если бы табак или курение табака не практиковалось в ритуале трясущейся палатки.

Помимо этого, есть еще одно растение, по мнению некоторых авторов, имеющее отношение к шаманским ритуалам. Речь идет об *Amanita muscaria* – мухоморе красном. Мы не будем долго останавливаться на этом сюжете, а отметим лишь, что длинный список исследований одного квебекского миколога наводит на размышления. Он выдвинул следующую гипотезу: «Мы также можем высказать мнение, что ритуал трясущейся палатки, отмеченный Шампленом (1929) и Сагаром (1933) и описанный Жаком Руссо (1953), который лично присутствовал на таком сеансе в 1940 году у монтанье [sic] озера Мистассини, весьма сходен с шаманскими церемониями народов Сибири, где основную роль играют юрта и береза» (Pomerleau 1980: 14).

Таким образом, автор ссылается на сибирский шаманский ритуал, разворачивающийся в жилище: «Галлюциногенное или психоделическое действие также является отправной точкой шаманизма в урало-алтайском мире Сибири, или техникой экстаза, сохраненной только одними шаманами некоторых племен. Этот ритуал зиждется на березе, корни которой обладают симбиозом с мухомором красным – союзом,

известным в Европе только с 1885 года, но с давних времен обожествляемом сибирскими народами. На мертвом березовом стволе произрастают трутовики (*Fomes fomentarius*), из которых получают трут и огонь. <…> Еще недавно сибирские автохтоны каждый день кланялись березе, установленной перед их хижиной (или юртой). Самоедский или киргизский шаман втыкал ствол березы в центре своей палатки и во время экстатического сеанса он по зарубкам влезал на его верхушку, чтобы через дымовое отверстие улететь в другой мир» (Pomerleau 1980: 11).

Совершенно очевидно, что эти данные взяты из работ Р.Г. Вассона (Wasson 1968: 214), которого Р. Померло обильно цитирует (см., например, Wasson, Wasson 1957). Вассон – очень известный миколог, проливший свет на важнейшую роль галлюциногенных грибов в многочисленных шаманских традициях мира.

Однако выкладки Померло во многих случаях не выдерживают критики.

Во-первых, описанная ритуальная практика имеет весьма туманное сходство с американским ритуалом. У сибирских народов дерево в центре юрты позволяет переместиться в другой мир, а у американских автохтонов для проведения церемонии в палатке или снаружи возводится специальное строение. Духи, с которыми общается ведущий церемонии, сами приходят к нему в трясущуюся палатку, а не шаман исчезает, взобравшись на верхушку ствола.

Во-вторых, в сибирском ритуале фигурирует одно дерево – береза, тогда как в американской практике применяются деревья нескольких видов. Иногда это может быть береза, но в большинстве случаев преобладающая на северо-востоке ель[5].

В-третьих, хотя некоторые авторы и постулировали возможное употребление в Квебеке грибов для достижения наркотического эффекта (Simonis 1972), а другие утверждали, что инну использовали мухомор в тех же самых целях, но никогда этого не афишировали. Относительно касающейся нас группы на этот счет не существует никаких доказательств и свидетельств. Применение мухомора засвидетельствовано у оджибве (Wasson 1979; Navet 1988) – группы, живущей западнее, но эта практика не распространилась дальше на восток. Тем не менее Эрик Навэ это утверждает: «В нашем распоряжении также имеется свидетельство, полученное в ходе краткого анкетирования, проведенного среди оджибве и иннуат[6] Канады, о современном использовании мухомора красного в шаманских целях <…>» (2004: 53; см. также 2010: 69). Однако он не дает никаких других деталей. Мы не можем принять во внимание данное утверждение, поскольку еще в самом начале наших этноботанических исследований среди инну мы проводили опрос и по мухомору, но ни один пожилой информант никогда не слышал о наркотическом применении этого гриба, в том числе в связи с трясущейся палаткой.

В-четвертых, мы не имеем сведений о какой-либо связи мухомора с трясущейся палаткой в Сибири, впрочем, так же, как и в Канаде. Есть только одно косвенное упоминание. Об одном шамане оджибве говорили, что он, практикуя ритуал трясущейся палатки, использовал мухомор, но только лишь для того, чтобы соблазнять женщин (Barnouw 1977: 259; Keewaydinoquay 1998 [1978]: 41). Кроме того, симптомы употребления гриба никогда не упоминались в описаниях действий шаманов в трясущейся палатке и на Северо-Востоке, и в Субарктике.

Наконец, хотя некоторые исследователи и высказывают спекулятивное мнение о сибирском происхождении ритуала трясущейся палатки, другие считают, что он, скорее всего, имеет алгонкинское происхождение.

Заключение

Наш анализ многочисленных аспектов использования растений в ритуале трясущейся палатки, проводимом инну, а также изучение этой стороны ритуала у других этнических групп позволяют сделать следующие выводыю

Деревья играют основную роль в ритуале не только из-за того, что они являются материалом, из которого состоит каркас палатки, но также и по причине их культурной символики. В представлениях инну дерево является живым существом – таким же, как животные и люди. К нему следует относиться с уважением. Оно имеет право слова в трясущейся палатке, либо напрямую, через посредничество ведущего церемонию, либо косвенно, в качестве элемента пространных представлений о вселенной, где объекты становятся знаками, которыми можно манипулировать, чтобы достичь желаемого эффекта.

При постройке остова применяются и другие растительные элементы, но они также всегда связаны с деревьями: пол палатки, состоящий из ветвей, традиционное покрытие из бересты. Наконец, еще одно растение – табак – занимает отдельное место. Табак выходит на первый план каждый раз, когда речь заходит об общении со сверхъестественными существами.

Краткое описание трясущейся палатки инну дополняется ее изучением у других групп. Мы можем с уверенностью утверждать, что инну традиционно использовали бересту в качестве покрытия, и что со временем ее заменили шкуры и брезент. Употребление табака также стало вполне уместным.

Наконец, если шаману удается привлечь духов в палатку и вступить с ними в общение, то инну, как нам представляется, приписывают это его персональной силе, так как сама по себе эта сила тесно связана с видами растений, из которых сделан остов палатки, в котором он проводит ритуал.

Благодарности

Я выражаю свою благодарность Денису Воробьеву, который пригласил меня принять участие в этой работе, а также предоставил мне случай исследовать еще один аспект культуры инну, к которому мне давно хотелось обратиться. Я также очень признателен Кристиане Клеман за иллюстрации к этой статье и Археотек инк. (Archeotec inc.) за карту расположения общин инну.

Перевод с французского Д.В. Воробьева

Примечания переводчика

[1] В процессе перевода статьи Д. Клемана было приято решение не нарушать уже относительно устоявшуюся традицию передачи наименования этого ритуала на русском языке как «трясущаяся палатка» (tente tremblante *фр.*, shaking tent *англ.*). Тем не менее необходимо отметить, что, если исходить из сибирской терминологии, типологически данная конструкция имеет больше сходства с чумом, нежели с палаткой, и наименование «трясущийся чум», возможно, было бы даже несколько более точным. Если взять за основу типологию сибирского жилища, предложенную А.А. Поповым, то наиболее точными аналогами этой «палатки» будут «полусферический тип» и «конический тип» временной каркасной наземной постройки (Попов А.А. Жилище // Историко-этнографический атлас народов Сибири / ред. М.Г. Левин, Л.П. Потапов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, С. 135–136). З.П. Соколова в своей типологии сибирских жилищ выделяет несколько типов чумов, среди которых по особенностям конструкции более всего «трясущуюся палатку» напоминает «кетский тип чума», для которого характерно соединение жердей каркаса изнутри двумя-темя обручами (Соколова З.П. Жилище народов Сибири (опыт типологии). М.: ИПА «Три Л», 1998. С. 157).

[2] Шерстяными или суконными одеялами.

[3] Имеется в виду квебекский этнолог и ботаник Жак Руссо (1905–1970).

[4] Концепция подписи (la signature) состоит в представлении о том, что характерные признаки или свойства какого-либо элемента, например растения, животного или их отдельных частей, говорят о возможности их практического применения. Так, лист растения в форме сердца свидетельствует о том, что оно способно лечить сердечные болезни. Иначе говоря, доктрина подписи объясняет причину использования того или иного предмета как знака (подписи), формой которого можно манипулировать для достижения нужного результата.

[5] В данном случае не лишним будет отметить, что в сибирских шаманских ритуалах помимо березы широкое распространение получили и другие породы деревьев. Так, по данным Д.А. Функа, во время камлания духу водной стихии Талай-хану телеуты ставили священное дерево *чаалткы*. И это была не береза или сосна, а «тальник высотой около полутора метров и с расходящимися в его вершине двумя ветками…» (Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М.: Наука, 2005. С. 132). Подобных примеров из разных мест Сибири можно привести еще очень много. По-видимому, разнообразие используемых видов деревьев может являться чертой, которая в некоторой степени сближает канадский и сибирские ритуалы.

[6] Иннуат – множественное число от инну.

Литература

Попов А.А. Жилище // Историко-этнографический атлас народов Сибири / Ред. М.Г. Левин, Л.П. Потапов. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961.

Соколова З.П. Жилище народов Сибири (опыт типологии). М.: ИПА «Три Л», 1998.

Функ Д.А. Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов. М.: Наука, 2005.

Armitage P. Land Use and Occupancy among the Innu of Utshimassit and Sheshatshit, Innu Nation, Naskapi Montagnais Innu Association. 1990.

Armitage P. Religious Ideology Among the Innu of Eastern Quebec and Labrador // Religiologiques. 1992. Vol. 6. P. 63–110.

Barnouw V. Wisconsin Chippewa Myths and Tales and their Relation to Chippewa Life. Madison: The University of Wisconsin Press, 1977.

Clément D. La terre qui pousse. L'ethnobotanique innue d'Ekuanitshit. Collection "Mondes Autochtones". Québec: Presse de l'Université Laval, 2014.

Clément D. L'écho des autres. L'analyse basique en anthropologie. Québec: Presses de l'Université Laval et Paris, Hermann, 2017.

Clément D. Les récits de notre terre. Les Innus. Collection "Tradition orale". Québec: Presses de l'Université Laval, 2018.

Diamond B., Cronk M.S., von Rosen F. Visions of Sound. Musical Instruments of First Nations Communities in Northeastern America. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1994.

Dominique R. Le caribou est un animal indien // Recherches amérindiennes au Québec. 1979. Vol. IX, № 1-2.

Dominique R. Le langage de la chasse. Récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan. Québec: Presses de l'Université du Québec, 1989.

Duval V. Le rituel de la Tente tremblante comme héritage algonquien: exploration comparative. Mémoire de maîtrise. Département d'anthropologie. Montréal: Université de Montréal, 2001.

Duval V. Le rituel de la tente tremblante : exploration comparative // Gélinas G. et Teasdale G. dir. Les systèmes religieux amérindiens et inuit. Perspectives historiques et contemporaines, Québec, In Situ et Paris: L'Harmattan, 2007. P. 129–143.

Feit H.A. Spiritual Power and Everyday Lives: James Bay Cree Shaking Tent Performers and Their Audiences / Yamada T., Irimoto T. (éd.) Circumpolar Animism and Shamanism. Sapporo: University of Hokkaido University Press, 1997.

Flannery R. The Shaking-Tent Rite among the Montagnais of James Bay // Primitive Man. 1939. Vol. 12, № 1. P. 11–16.

Hallowell A.I. The Role of Conjuring in Saulteaux Society. Publications of the Philadelphia Anthropological Society. Philadelphia, 1971 [1942].

Henriksen G. I Dreamed the Animals. Kaniuekutat: the Life of an Innu Hunter. New York; Oxford: Berghahn Books, 2009.

Hosie R.C. Arbres indigènes du Canada. Ottawa: Ministère de l'Environnement, Service canadien des forêts, 1975.

Jauvin S. et al. Aitnanu. La vie quotidienne d'Hélène et de William-Mathieu Mark. Montréal: Libre Expression et Musée canadien des Civilisations, 1993.

Keewaydinoquay. The Lend of Miskwedo // Journal of Psychedelic Drugs. 1979. Vol. 2, № 1–2. P. 29–31.

Landes R. Ojibwa Sociology. New York: Columbia University Press, 1937.

Lefebvre M. Tshakapesh. Récits Montagnais-Naskapi. Ministère des Affaires culturelles, Série "Cultures amérindiennes". Québec, 1974.

Le Jeune P. Relation de ce qvi s'est passé en la Novvelle France sur le grand flevve de S. Lavrens en l'année 1634. Relations des Jésuites 1611–1636. Montréal: Éditions du Jour, 1972 [1634]. Vol. 1.

Lips J.E. Naskapi Law (Lake St. John and Lake Mistassini Bands) Law and Order in a Hunting Society // Transactions of the American Philosophical Society. N.S. 37. Pt 4. 1947. P. 379–491.

Mailhot J., MacKenzie M. dir. Dictionnaire innu-français. Uashat, Québec: Institut Tshakapesh, 2012.

Marie-Victorin (Frère). Flore Laurentienne. 2nd éd. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 1964.

Navet É. Les Ojibwa et l'Amanite tue-mouche (Amanita muscaria). Pour une ethnomycologie des Indiens d'Amerique du Nord // Journal de la Société des Américanistes. 1988. Vol. 74. P. 163–180.

Navet É. Fonctions religieuses de l'Amanite tue-mouche (*Amanita muscaria*) dans les sociétés traditionnelles // Actes du 6e Symposium International d'Aromathérapie & Plantes médicinales. Grasse: 2004. P. 49–58.

Navet É. Les voies de l'Amanite tue-mouche: entre «Enfer» et «Paradis» // Baud S. et Ghasarian C. dir. Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi. Paris: Éditions Imago, 2010. P. 61–78.

Payette S. dir. Flore nordique du Québec et du Labrador. Québec: Presses de l'Université Laval, 2013. 4 vols.

Pomerleau R. Flore des champignons au Québec et régions limitrophes. Montréal: Les Éditions La Presse, 1980.

Preston R.J. Cree Narrative. Carleton Library Series 197. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002 [1975].

Rousseau J. Rites païens de la forêt québécoise: la tente tremblante et la suerie // Cahier des dix. 1953. Vol. 18. P. 129–155.

Simonis Y. Pour une recherche sur l'usage des champignons chez les Indiens du Québec // Recherches amérindiennes au Québec. 1972. Vol. 2, № 2. P. 29–36.

Schoolcraft H.R. Archives of Aboriginal Knowledge. Philadelphia: J.B. Lippincott & Co., 1860 [1851–1857]. 6 vols.

Silvy A. Dictionnaire montagnais-français, Montréal: Les Presses de l'Université du Québec, Collection Tekouerimat 2, 1974 [env. 1678–1684].

Speck F.G. Naskapi, The Savage Hunters of the Labrador Peninsula. Oklahoma, Norman: University of Oklahoma Press, 1977 [1935].

Tanner A. Bringing Home Animals. Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters. Newfoundland, Memorial University of Newfoundland, Institute of Social and Economic Research, Social and Economic Studies. 1979. № 23.

Turner L. Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory. Québec: Presses Coméditex, 1979 [1894]. (Éd. Originale 1894, Washington, Government Printing Office, Eleventh Report of the Bureau of Ethnology, Smithsonian Institution, 1889–1890).

Vecsey C. Traditional Ojibwa Religion and its Historical Changes // Memoirs of the American Philosophical Society. 1983. № 152.

Vincent S. Structure du rituel: la tente tremblante et le concept de MISTA.PE.W. // Recherches amérindiennes au Québec. 1973. Vol. 3, № 1–2. P. 69–83.

Vincent S. Structures comparées du rite et des mythes de la tente tremblante / Cowa W. (éd.) Actes du huitième Congrès des Algonquinistes. Ottawa: Université Carleton, 1977. P. 90–100.

Wasson R.G. Soma. Divine Mushroom of Immortality. New York: Harcourt Brace Jovanovitch, 1968.

Wasson R.G. Traditional Use in North America of *Amanita muscaria* for Divinatory Purposes // Journal of Psychedelic Drugs 1979. Vol. 2, № 1–2. P. 25–28.

Wasson V.P., Wasson R.G. Mushrooms Russia and History. New York: Pantheon Books, 1957. 2 vols.

Статья поступила в редакцию 13 ноября 2017 г.

Daniel Clément

THE ROLE OF PLANTS IN THE INNU RITUAL OF THE SHAKING TENT

DOI: 10.17223/2312461X/23/5

Abstract. The Innu are an indigenous people of the Canadian Subarctic. Hunters, gatherers and fishermen by tradition, they used to hold a shaking tent ceremony. During the ritual, a shaman entered a special conical structure to communicate with different entities mainly to foretell future events and ensure success in hunting. This article examines the plants related to the practice – either the species used for the structure as cover and floor mat or the ones that are or could be inhaled, offered or ingested as part of the ritual. A comparison with the ceremony held by neighbouring Algonquian groups helps us understand the crucial role of trees in the rite: considered as true living beings, they are intimately related to the shaman himself and to his personal power as expressed in his capacity to communicate with spiritual entities after entering the tent.

Keywords: Innu, shaking tent ceremony, plants, Canadian Subarctic, spiritual entities

References

Armitage P. *Land Use and Occupancy among the Innu of Utshimassit and Sheshatshit*, Innu Nation, Naskapi Montagnais Innu Association. 1990.

Armitage P. Religious Ideology Among the Innu of Eastern Quebec and Labrador, *Religiologiques*, 1992, Vol. 6, pp. 63–110.

Barnow V. *Wisconsin Chippewa Myths and Tales and their Relation to Chippewa Life*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1977.

Clément D. *La terre qui pousse. L'ethnobotanique innue d'Ekuanitshit. Collection "Mondes Autochtones"*. Québec: Presse de l'Université Laval, 2014.

Clément D. *L'écho des autres. L'analyse basique en anthropologie*. Québec: Presses de l'Université Laval et Paris, Hermann, 2017.

Clément D. *Les récits de notre terre. Les Innus. Collection "Tradition orale"*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2018.

Diamond B., Cronk M.S. et von Rosen F. *Visions of Sound. Musical Instruments of First Nations Communities in Northeastern America*. Waterloo, Ontario: Wilfrid Laurier University Press, 1994.

Dominique R. Le caribou est un animal indien, *Recherches amérindiennes au Québec,* 1979, Vol. IX, no.1-2.

Dominique R. *Le langage de la chasse. Récit autobiographique de Michel Grégoire, Montagnais de Natashquan*. Québec: Presses de l'Université du Québec, 1989.

Duval V. *Le rituel de la Tente tremblante comme héritage algonquien: exploration comparative. Mémoire de maîtrise*. Département d'anthropologie. Montréal: Université de Montréal, 2001

Duval V. Le rituel de la tente tremblante: exploration comparative . In: Gélinas G. et Teasdale G. dir. *Les systèmes religieux amérindiens et inuit. Perspectives historiques et contemporaines*, Québec, In Situ et Paris: L'Harmattan, 2007, pp. 129-143.

Feit H.A. Spiritual Power and Everyday Lives: James Bay Cree Shaking Tent Performers and Their Audiences. In: Yamada T. et Irimoto T. éd. *Circumpolar Animism and Shamanism*. Sapporo: University of Hokkaido University Press, 1997.

Flannery R. The Shaking-Tent Rite among the Montagnais of James Bay, *Primitive Man*, 1939, Vol. 12, no.1.

Funk D.A. *Miry shamanov i skazitelei: kompleksnoe issledovanie teleutskikh i shorskikh materialov*. M.: Nauka, 2005.

Hallowel A.I. *The Role of Conjuring in Saulteaux Society*. Publications of the Philadelphia Antrhopological Society. Philadelphia: 1971 [1942].

Henriksen G. *I Dreamed the Animals. Kaniuekutat: the Life of an Innu Hunter*. New York, Oxford: Berghahn Books, 2009.

Hosie R.C. *Arbres indigènes du Canada*. Ottawa: Ministère de l'Environnement, Service canadien des forêts, 1975.

Jauvin S. et al. *Aitnanu. La vie quotidienne d'Hélène et de William-Mathieu Mark*. Montréal: Libre Expression et Musée canadien des Civilisations, 1993.

Keewaydinoquay. *Puhpohwee for the People. A Narratice Account of Some Uses of Fungi Among the Ahnishinaabeg*. DeKalb: LEPS Press, 1998 [1978].

Landes R. *Ojibwa Sociology*. New York: Columbia University Press, 1937.

Lefebvre M. *Tshakapesh. Récits Montagnais-Naskapi*. Ministère des Affaires culturelles, Série "Cultures amérindiennes". Québec, 1974.

Le Jeune P. *Relation de ce qvi s'est passé en la Novvelle France sur le grand flevve de S. Lavrens en l'année 1634*. Relations des Jésuites 1611-1636. Montréal: Éditions du Jour, 1972 [1634]. Vol. 1.

Lips J.E. Naskapi Law (Lake St.John and Lake Mistassini Bands) Law and Order in a Hunting Society, *Transactions of the American Philosophical Society*, 1947, N.S. 37, Part 4, pp. 379–491.

Mailhot J. et MacKenzie M. dir. *Dictionnaire innu-français*. Uashat, Québec: Institut Tshakapesh, 2012.

Marie-Victorin (Frère). *Flore Laurentienne*, 2e éd., Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 1964.

Navet É. Les Ojibwa et l'Amanite tue-mouche (Amanita muscaria). Pour une ethnomicologie des Indiens d'Amerique du Nord, *Journal de la Société des Américanistes*, 1988, Vol. 74, pp. 163–180.

Navet É. Fonctions religieuses de l'Amanite tue-mouche (Amanita muscaria). In: *Les Sociétés traditionnelles. Actes du 6e Symposium International d'Aromathérapie & Plantes médicinales*. Grasse: 2004, pp. 49–58.

Navet É. Les voies de l'Amanite tue-mouche: entre «Enfer» et «Paradis». In: Baud S. et Ghasarian C. dir. *Des plantes psychotropes. Initiations, thérapies et quêtes de soi*. Paris: Éditions Imago, 2010, pp. 61–78.

Payette S. dir. *Flore nordique du Québec et du Labrador*. Québec: Presses de l'Université Laval, 2013. 4 Vols.

Pomerleau R. *Flore des champignons au Québec et régions limitrophes*. Montréal: Les Éditions La Presse, 1980.

Popov A.A. ZHilishche // Red. Levin M.G., Potapov L.P. *Istoriko-etnograficheskii atlas narodov Sibiri*. M.-L.: Izd-vo AN SSSR, 1961.

Sokolova Z.P. *ZHilishche narodov Sibiri (opyt tipologii)*. M.: IPA "Tri L", 1998.

Preston R.J. *Cree Narrative. Carleton Library Series 197*. Montreal: McGill-Queen's University Press, 2002 [1975].

Rousseau J. Rites païens de la forêt québécoise: la tente tremblante et la suerie, *Cahier des dix*, 1953, Vol. 18, pp. 129–155.

Simony Y. Pour une recherche sur l'usage des champignons chez les Indiens du Québec, *Recherches amérindiennes au Québec*, 1972, Vol. 2, no. 2, pp. 29–36.

Schoolcraft H.R. *Archives of Aboriginal Knowledge*. Philadelphia: J.B. Lippincott & Co., 1860 [1851-1857]. 6 Vols.

Silvy A. *Dictionnaire montagnais-français*, Montréal: Les Presses de l'Université du Québec, Collection Tekouerimat 2, 1974 [env. 1678-1684].

Speck F.G. *Naskapi, The Savage Hunters of the Labrador Peninsula*. Oklahoma, Norman: University of Oklahoma Press, 1977 [1935].

Tanner A. *Bringing Home Animals. Religious Ideology and Mode of Production of the Mistassini Cree Hunters*. Newfoundland, Memorial University of Newfoundland, Institute of Social and Economic Research, Social and Economic Studies. 1979. No. 23.

Turner L. *Ethnology of the Ungava District, Hudson Bay Territory*. Québec: Presses Coméditex, 1979 [1894]. (Éd. Originale 1894, Washington, Government Printing Office, Eleventh Report of the Bureau of Ethnology, Smithsonian Institution, 1889-1890).

Vecsey C. *Traditional Ojibwa Religion and its Historical Changes*. Memoirs of the American Philosophical Society 152. 1983.

Vincent S. Structure du rituel: la tente tremblante et le concept de MISTA.PE.W., *Recherches amérindiennes au Québec,* 1973, Vol. 3, no. 1-2, pp. 69–83.

Vincent S. Structures comparées du rite et des mythes de la tente tremblante. In: Cowa W. éd. *Actes du huitième Congrès des Algonquinistes*. Ottawa: Université Carleton, 1977, pp. 90–100.

Wasson R.G. *Soma. Divine Mushroom of Immortality*. New York: Harcourt Brace Jovanovitch, 1968.

Wasson R.G. Traditional Use in North America of Amanita muscaria for Divinatory Purposes, *Journal of Psychedelic Drugs*, 1979, Vol. 2, no. 1–2, pp. 25–28.

Wasson V.P., Wasson R.G. *Mushrooms Russia and History*. New York: Pantheon Books, 1957. 2 Vols.

УДК 581.6
DOI: 10.17223/2312461X/23/6

ЭТНОБОТАНИКА ЮЖНОЙ АМЕРИКИ К ВОСТОКУ ОТ АНД В ТРУДАХ МИССИОНЕРОВ-ИЕЗУИТОВ

Николай Викторович Ракуц,
Майя Леонидовна Дубоссарская

Аннотация. В статье рассматриваются особенности восприятия местной флоры в трудах иезуитских миссионеров в Южной Америке и в целом труды иезуитов как источник по этноботанике региона. Подробно анализируются две работы XVIII в.: «Сюда и оттуда» Флориана Пауке и «Открытое сокровище великой реки Амазонки» Жоао Даниэла. В то время как воспоминания Пауке содержат очерки заинтересованного очевидца, трактат Даниэла представляет собой проект освоения природных богатств Амазонии. Общими для этих источников являются списочная структура и классификация, основанная на способах использования растений коренным населением. Авторы показывают значимость трудов Пауке и Даниэла для истории естественных наук и этноботаники.

Ключевые слова: Южная Америка, иезуиты, этноботаника

Введение

Становление этноботаники как научного направления прочно связано с американским континентом. Не будем забывать, что одной из важных вех становления тогда еще безымянной науки стали исследования американских ученых рубежа XIX–XX вв. по описанию растений, используемых североамериканскими индейцами (Колосова 2010: 7). Термин «этноботаника» впервые употребил Дж. Харшбергер в 1895 г., определив ее предмет как «растения, используемые первобытными и туземными народами». Такое понимание предмета вскоре стало господствующим (Ford 1994 [1978]: 33). Этноботаника являлась с самого начала междисциплинарной наукой (Колосова 2010: 7) и расширила сферу своих интересов до изучения «взаимоотношений первобытного человека и растений» (Kuźnicka 1999: 17).

В российской научной традиции этноботаника является, прежде всего, отраслью этнолингвистики (Колосова 2009: 6). В нашей работе, однако, мы понимаем этноботанику как исследования непосредственно бытования самих растений, как культурных, так и дикорастущих, в традиционной культуре, в нашем случае – среди коренных обитателей Южной Америки, и источников по этому вопросу. Миссионерская наука – один из немногих источников, отражающих христианское преломление традиционной культуры в этом регионе.

Как иезуиты «христианизировали» индейские знания в области ботаники

Именно иезуитским источникам (хотя и не только им, разумеется) мы во многом обязаны имеющейся у нас на сегодняшний день информацией по этноботанике коренных народов Америки, касается ли это растений, употреблявшихся непосредственно для пропитания или в ритуальных целях, для охоты и рыболовства (растительные яды), в строительстве жилищ, создании средств транспорта или оружия и т.п. В данной работе мы обратимся только к материалам, касающимся так называемых низовых земель Южной Америки, т.е. территорий к востоку от Анд, с опорой именно на иезуитские источники (к сожалению, мы не можем рассмотреть данный вопрос в масштабах всего континента и сосредоточили свое внимание на территориях иезуитских миссий: это Парагвай в его тогдашних границах, восток современной Боливии, провинция Майнас, сегодня являющаяся частью Перу, и бассейн Ориноко). Причина такого выбора проста: долгое время считалось, что эти территории – не более чем периферия зоны «высоких» цивилизаций Андского региона (как инков, так и их предшественников). И лишь в конце прошлого века были опубликованы в достаточном количестве материалы, опровергшие эту точку зрения, во многом благодаря археологическим и этнографическим исследованиям последних десятилетий.

В частности, выяснилось и было продемонстрировано в многочисленных уже сегодня работах, что так называемая девственная сельва задолго до прихода европейцев уже не существовала. То, что было так по незнанию названо, являлось, на самом деле, результатом длившегося тысячелетиями процесса «доместикации природы» (как его называют теперь); т.е. индейцы Южной Америки, в отличие от тех же европейцев, занимались не одомашниванием, например, скота (охота и рыболовство тогда давали им достаточно того же протеина для пропитания), а совершенствованием окружающей среды, в первую очередь, распространением полезных для тех или иных целей растений, которые использовались в хозяйстве (Handbook… 2008: 157–183; Clement et al. 2015). Причем даже с периодом конкисты это процесс не остановился.

Вклад иезуитских миссионеров в изучение того, что можно называть этноботаникой индейских народов, долгое время не пользовался должным вниманием ученых, поскольку считалось, что коль скоро многое в этой области воспринималось как внушенное дьяволом, то использовать на практике многое из индейской культуры было недопустимо, если ставить себе задачу ее «цивилизовать». Поэтому провозглашалось одно, а на деле это было крайне сложно претворять в жизнь вследствие как малочисленности миссионеров, так и огромной территории, на которой они действовали: все доставлять из-за океана было непосильной

задачей, и использование местных ресурсов было так или иначе неизбежным.

Иезуиты очень тщательно подошли к изучению флоры Нового Света и к знаниям индейцев в этой области, что было естественно. Хотя, разумеется, они и осуждали некоторые индейские практики (например, использование галлюциногенных растений) или с подозрением смотрели на использование лекарственных средств, применение которых сопровождалось особыми ритуалами, но, поскольку разнообразные знания были необходимы не только для обеспечения провизией тех же миссий, но и для множества других целей (строительства, изготовления различной утвари, средств транспорта и прочего), включая необходимость для миссионеров становиться и врачами-практиками, то сведения о растениях, культурных и диких, пусть коротко, но приводятся многими авторами. Особенно это характерно для мемуаров, созданных после депортации иезуитов из Америки. Внимание к этой теме возросло в связи с разгоревшейся полемикой о неполноценности природы и населения Нового Света. К тому же именно в тот период под влиянием накопленных данных и опыта произошел переход лучших иезуитских авторов на позиции наблюдения и анализа природы вместо доминировавшего прежде религиозного ее восприятия.

При этом необходимо учитывать, что многое из растительных богатств континента за колониальный период было утрачено. Например, только в Парагвае, по данным иезуита Руиса де Монтойи (дополненным археологическими исследованиями последних десятилетий), гуарани[1] выращивали маис, сладкий маниок, батат, тыквы, фасоль; но их разнообразие сегодня уже недостижимо: маниоки выращивали до конкисты 24 разновидности, сладких и горьких, фасоли – 21 разновидность, батата – 21, маиса – 13, перцев – 6, тыкв – 4 и т.д. Многое из того, что имелось, сегодня не используется даже самими гуарани. Уже из этого перечня понятна важная роль иезуитов, которые сумели хотя бы зафиксировать имевшиеся съедобные растения до их исчезновения из практики использования (Noelli 1994: 17–20).

В Южной Америке все было новым и должно было быть описанным. Уже дневники первых иезуитов, прибывших в Парагвай из Куско в 1586 г. (Ф. Ангуло и А. Барсана, трудившихся в провинции Тукуман, т.е. в Гран Чако), сообщают некоторые сведения о местной флоре (Aguilar 2011: 21). Между 1600 и 1773 гг. иезуиты создали более 4 000 научных произведений. О природе писали даже Л. Муратори и П. Шарлевуа, никогда не бывавшие в Южной Америке (22). Переводы трудов иезуитов позволили пользоваться ими таким выдающимся натуралистам, как Ч. Дарвин, А. д'Орбиньи, М. де Мосси, Г. Бурмайстер. Однако не все труды иезуитов имели целью научное описание. Некоторые хронисты оставляли многие из полученных сведений без внимания.

Другие, по обстоятельствам, овладевали информацией и позже ее использовали в работах. Позднее многие натуралисты подчеркивали именно документальность их трудов. Этим они обязаны взаимодействию с индейцами, процессу культурного взаимообмена, что и создало условия для развития науки, прежде невиданного на континенте (23).

Миссионерская наука и индейское знание

В отличие от других районов континента, где метод работы иезуитов заключался в комбинации «летучих» миссий и пребывания среди аборигенов там, где это было возможно, в Парагвае почти без исключения действовала редукционная модель, подтвердившая свою эффективность еще в перуанском Хули в конце XVI в. (Prieto 2011: 62).

В Парагвае, как и в Чили, иезуиты использовали медицину, привозя с собой европейские лекарства, чтобы справиться с влиянием шаманов (Prieto 2011: 64). Комбинация сельскохозяйственных и медицинских знаний была бесценна для иезуитов, если они хотели убедить индейцев поселиться в редукциях – постоянных поселениях во главе с миссионерами. Тот же А. Монтойя снабжал гуарани лекарствами, более того – использовал, как и другие, исповедальню для сбора этноботанической информации. Но тексты XVII–XVIII вв., что характерно, молчат об источниках иезуитских медицинских познаний, представляя использование в медицине местной флоры как результат случайности или божественного вдохновения, якобы имевших место без всякой помощи со стороны индейцев, чаще же происхождение этого знания вообще не упоминается. Это молчание дополняется еще одной чертой текстов (65): утверждается, что гуарани вообще не имели ни медицинских знаний, ни лекарств и не изготовляли их, а больных просто бросали. Несмотря на эти утверждения, ясно, что иезуиты получили немало ботанической информации от местных врачевателей. Иезуитские манускрипты, перечисляющие местные растения и лекарства, такие как труды Диего де Бассуари или Доминго де Торреса (66), позволяют предположить, что эта информация без помощи индейцев появиться не могла. Манускрипт Торреса использовался иезуитами еще в первой половине XVIII в. Миссионерам было важно избавить методы лечения от ритуального контекста, в котором ранее использовалось данное растение. Отношение к традиции было сложным и варьировалось, что означало разную степень готовности к принятию такой информации. Индейские лечебные практики легко ассоциировались с демоническими культами и практиками, и, к тому же, у индейских врачевателей отсутствовала теория лечения в европейском понимании. Однако большое число лекарственных растений, описанных иезуитами, заставляет предполагать широкое использование ими местной информации (66). Большинство

иезуитских медиков, узнав рецепты местных шаманов-врачевателей, стремились «опробовать» их в разных случаях и на разных больных (Di Liscia, Prina 2002: 305). Это позволяло вписать его в европейские медицинские практики и теории, тем самым превращая подозрительную информацию в легальное знание (Prieto 2011: 67). Информация, которую иезуиты получили от врачевателей, была систематизирована в сводках, которые давали точную информацию о растениях (79), методах приготовления лекарств и дозировках. Часто иллюстрированные, такие сводки циркулировали по всем миссиям Парагвая (80). В то время как для индейца, как и в любом традиционном обществе, растение – это, прежде всего, синкретический организм, объединяющий материальные и нематериальные свойства, иезуиты применяют к нему утилитарный нововременной подход.

Уже в своем трактате «О землях и народе Бразилии» иезуит Ф. Кардин, прибывший в страну в 1583 г., описывал разного рода местные растения, применимые для тех или иных целей (Cardim 1939 [1925]: 50–69). Но подлинным расцветом для иезуитской научной литературы стало, как ни парадоксально, время, когда миссионеры оказались в изгнании в Европе.

В тот же год, когда в Италию прибыли изгнанные из Америки иезуиты, в Берлине вышла книга К. де Пау «Философские изыскания об американцах». Заимствовав определенные идеи из сочинений французского философа и натуралиста Ж.-Л. Леклерка (графа Бюффона), Пау заявил, что Америка и ее люди совершенно уступают Старому Свету во всех отношениях. Основывался он якобы на достоверной информации о природе Нового Света, где даже четвероногие меньше европейских, и т.д. Реакция иезуитов на то, что они сочли клеветой под маской науки, была быстрой и резкой. И оказала глубокое влияние на полемику, особенно это касается сочинений креолов, но не только (Gerbi 2000 [1955]: 222–223). Иезуиты были не только знатоками Америки (многие там и родились), они основывались и на длительной традиции наблюдений, размышлений и описаний (223). Пау же никогда не был в Америке и не мог поручиться за то, что описывал, отметая, однако, все, что его идеям противоречило, считая, что одно племя или город уже дают представление обо всем континенте (224). Хуан Игнасио Молина в ответ на подобную критику даже договорился до того, что открыто признал чилийских шаманов великими знатоками лечебных растений, знающими целебные свойства многих деревьев и более 200 трав. Он основывался на описаниях авторов XVII в. (226). Тот же падре Нуих защищал индейцев в противовес Пау, не имея к ним никакой симпатии (272). Иезуиты своими полемическими писаниями парадоксальным образом воссоздали миф о «добром дикаре» (267). Так, падре Ж. Даниэл, о котором подробнее будет сказано в третьей части статьи, пытаясь превратить

индейцев в христиан и критикуя их «противоестественные» обычаи, удивительным образом восхищался некоторыми аспектами их жизни. «Дикие» индейцы, в противовес «замиренным», неспособны, по его мнению, к тяжелому однообразному труду, но проявляют при этом редкостную смекалку в решении задач, требующих творческого подхода и изобретательности. Говоря о деятельности «дикарей», падре восхищается ее скоростью и эффективностью (Almeida 1998: 7–9).

Флориан Пауке (Бауке) и Жоао (Жуан) Даниэл: два взгляда на этноботанику Южной Америки

В качестве примера иезуитских источников по этноботанике Южной Америке возьмем два, отличающиеся, можно сказать, диаметрально разным подходом. Уроженец Силезии Флориан Пауке, работавший в качестве миссионера в 1749–1767 гг., в основном среди индейцев мокови[2], и осевший после изгнания иезуитов из испанских владений в Германии, оставил всестороннее описание разных сторон природы Гран Чако и жизни его обитателей. Миссионер представлял собой своеобразного натуралиста-любителя, недостаток научных знаний которого компенсировался живым интересом к предмету. Помимо текста воспоминаний, сохранились рисунки карандашом и акварелью, по-видимому, также авторства Пауке, с изображением растительного и животного мира Паракуарии и сцен из жизни индейцев.

В своем трактате Пауке всю упомянутую им флору разделил на группы, впрочем, классифицирует туземные растения он по весьма запутанной схеме: съедобные или лечебные травы, наземные овощи и коренья, «плоды земли, растущие сами по себе на лесных землях» (Paucke 2010 [1944]: 559–561), «лесные и полевые растения, дающие плоды» (562–573), плодовые деревья, завезенные из Европы, местные плодовые деревья, лесные деревья, пальмовые деревья. Описанию и применению различных растений Парагвая уделено более 70 страниц текста. Это только то, что автор запомнил, поскольку брать с собой какие-либо записи изгнанным иезуитам строжайше воспрещалось (Ракуц 2015). Каждому растению немецкий иезуит старался приводить название на языке мокови, испанском, немецком. Пауке описывает разнообразные местные овощи, условно пользуясь, вслед за испанцами, названиями знакомых ему похожих видов из Старого Света и Центральной Америки: «тыквы», «дыни», «фиги»; к последним он относит, например, кактусы со съедобными плодами (562), и т.п. Описываются особенности произрастания, внешний вид, вкус и способ употребления плодов, отдельно индейцами и испанцами, способы выращивания и сбора. Приведем лишь один пример. О тех же «фигах»-кактусах Пауке пишет: «Дерево (Baum) представляет собой не дерево из ветвей, а когда

один листок падает на землю, неважно каким образом, он тут же укореняется с той стороны, которая соприкасается с землей. Этот лист уже в течение года теряет вид листа и становится стволом, из которого растут наружу во все стороны как бы бородавки, которые в первые два года превращаются в другие большие листья; на третий, четвертый и последующие годы они преобразуются частью в листья, частью в фиги. <…> Снаружи у этой корки много травинок светло-коричневого цвета, которые очень остры и тут же впиваются в кожу, если неосторожно дотронуться до плода; они вызывают очень неприятный зуд, и беспрепятственно проникают в кожу и плоть, потому что они тонкие, как самый тонкий волос, но зудят невыносимо. Но кто вытащит эти травинки? Когда они застряли, остается испытывать свое терпение несколько дней. У индейцев есть очень хороший и искусный способ снимать этот плод с фигового растения, не попадая пальцами в эти тоненькие травинки: они берут фиги кончиками двух пальцев в местах, где у них нет таких травинок, и помещают их в мешок, сплетенный, как сеть; когда внутри набирается достаточно, они недолго встряхивают мешок с фигами, чтобы они ударялись одна об другую и, таким образом, очистились от этих ворсистых колючек, которые выпадают на землю через сетку; а те, у кого нет таких мешков или сеток, кидают собранные фиги в траву, покрывают ей же и растирают. Потом они могут его трогать спокойно, как им вздумается, без опасений пораниться» (552). Едят индейцы также и семена этого плода. Пишет Пауке и о других способах использования данного растения: листья применяются в качестве охлаждающей смазки для механизмов, для беления тканей и побелки стен, растение используется в качестве живой изгороди; индейцы и индеанки также применяют иглы кактуса для нанесения татуировок с использованием молотого угля (552–553).

Описываются технические культуры: малая агава, из которой добывается текстильное волокно, индейцы предпочитают его хлопку и крайне неохотно выращивают последний (Paucke 2010 [1944]: 580); киноа, из которого делается мыло (568); завезенные хлопок и сахарный тростник и т.д. Несколько страниц посвящено табаку, его разновидностям, способам возделывания и обработки, употребления, испанцами в виде сигар, индейцами – в трубках (570–571) для рекреационных и культовых целей. Описана индейская табачная церемония (573). Отдельная глава посвящена интродукции европейских культурных растений, в основном плодовых деревьев. Также подробно пишет Пауке о производстве местного виноградного вина и его отличиях от испанского (476–477). Описание производства маисового «вина» – чичи находится в разделе, посвященном самому растению (581).

Не менее детально описывает силезский миссионер и другие дикие растения, пальмы и деревья ценных пород, «которые сам лично видел»

(Paucke 2010 [1944]: 623). Упор делается на растения, используемые индейцами для тех или иных практических целей.

Другой иезуитский миссионер, португалец Даниэл, на протяжении шестнадцати лет, с 1741 по 1757 г., бывший миссионером на территории современных бразильских штатов Мараньон и Гран Пара, писал свою книгу в куда менее комфортных условиях, чем Пауке, в португальской тюрьме, где оказался вместе со всеми остальными иезуитами, изгнанными из Бразилии по приказу маркиза де Помбала.

Труд Даниэла представляет собой, в первую очередь, не трактат или хронику, а проект освоения Амазонки, о котором подробно сказано в четвертой книге «Открытого сокровища…» (Lobato 209: 65). Таким образом, обо всех амазонских растениях в трактате говорится с точки зрения их полезности для европейцев. Тем не менее автор вынужден описывать именно индейские способы применения растений, так как европейцы не располагали другими.

Даниэл, как многие другие иезуитские хронисты, также описывает изобильную природу Амазонии. Ее плоды красивы и вкусны, ее климат наиболее подходит для любого рода земледелия, ее земли – самые плодородные. Но, в отличие от полей и садов Старого Света, требующих ухода и заботы, амазонские растения растут якобы сами по себе, благодаря плодородию почвы и хорошему климату. Бедность же жителей Амазонии Даниэл объясняет неправильным ведением хозяйства, в отличие от Европы, где бедность предопределена самой природой (Lobato 2009: 69–70).

Даниэл структурирует излагаемую информацию, прежде всего, по сферам применения тех или иных растений. Португальский миссионер описывает известные индейцам растительные яды, противоядия от укусов змей, в их числе, в частности, можжевельник распростертый и чилибуха (Daniel 1976: 190–192), упоминает культовый напиток, вызывавший видения и рвоту, приготовлявшийся на основе некоего растения (216); в современной этноботанике известен целый ряд амазонских растений с подобным действием.

В третьей части своего труда, где Даниэл подробно говорит о растениях Амазонии, он начинает с самых известных растений и заканчивает теми, наименования которых он не смог привести, так как не был в них уверен, впрочем, отмечая их свойства и способы употребления и пытаясь, таким образом, включить в свое описание все имевшие ценность или полезные виды (Torres Londoño 2016: 215). Сначала он пишет о деревьях ценных пород, потом – о деревьях, используемых в производстве различных изделий (индейские лодки, оружие) (Daniel 1976: 234, 352–357) и в строительстве; уточняется, что из определенных пород изготовляются окна, полы, другие славятся своей твердостью, и т.д. (357–361). Далее Даниэл переходит к деревьям не столь ценным, но

заслуживающим упоминания «благодаря иным свойствам» (361) их коры, листьев, цветов, плодов, семян, например, пригодных для добывания масла или для медицинских целей, «снадобий» (344–360) и к растениям, используемым в технических целях, например, американский хлопок, растения с ценной смолой. После этого автор дает очерк целебных лиан и различных трав, других полезных растений, которые он относит к травам (например, с крупными листьями, служащими для покрытия крыш), и, наконец, пишет о пальмах, относительно малые, как ему показалось, разнообразие и ценность которых заставляют Даниэла искать им индийские аналоги. Автор соотносит каждое растение с его специфическим применением или применениями, подтверждающими его полезность и значение. Если растение неизвестно в Европе, Даниэл обычно приводит его индейское название (Torres Londoño 2016: 215–216).

Богатство Амазонии для Даниэла воплотится с изучением ее возможностей и с участием специалистов-ученых. Для достижения своей цели, «открытия» богатств Амазонки для европейцев, Даниэл использует, такими образом, шесть операций: определение, называние, формулировка отличий, описание, перечисление особенностей, демонстрация утилитарного значения. Его познавательный инструментарий принадлежит, скорее, к парадигме «естественной истории» XVI в., в которой биологические виды рассматривались, исходя из их взаимоотношений с человеком, а не исходя из них самих, как это стало обычным в науке конца XVIII в. (Torres Londoño 2016: 218).

Что же объединяет эти два текста, кроме того, что оба написаны иезуитами в XVIII в.? Прежде всего, это структурирование материала. Оба трактата в большой степени, в том числе в части, относящейся к растительному миру Южной Америки и его использованию коренными жителями, построены в форме списков, каждому представителю растительного мира отведен один или несколько абзацев. Эта форма традиционна для европейских трудов по естественной истории, начиная еще с Плиния Старшего. Такую структуру сохранили средневековые бестиарии и нововременные трактаты по естественной истории (Asúa 2014: 40–41). Она типична и для большой части иезуитских трудов о Южной Америке. Документы американских иезуитов вообще содержат в себе огромное количество списков самого разного рода. Иезуитская бюрократия требовала от членов ордена строгой отчетности во всех областях жизни, так что составление разнообразных списков было «частью природы» иезуита (45). Не явились исключением и авторы сочинений по естественной истории.

Вторая же общая черта трудов Даниэла и Пауке, характерная далеко не для всех иезуитских источников, – способ организации этого списка. В конечном счете, порядок, в котором растения перечисляются, определяется не их биологическими особенностями и не, выражаясь совре-

менным языком, их ролью в экосистеме, а их нынешним и возможным использованием человеком, точнее – коренными жителями Амазонии, поскольку европейцы в их применении шли за индейцами.

Заключение

Таким образом, можно видеть, что организация данных о местной флоре Южной Америки в форме списка и структурирование последнего в соответствии с употреблением этих растений человеком, т.е. коренными жителями по преимуществу, характеризует труды иезуитов-миссионеров как своего рода энциклопедию по этноботанике Южной Америки к востоку от Анд. Ввиду неполноты и отрывочности других источников они могут наиболее успешно быть использованы для воссоздания взаимоотношений коренных жителей Америки с ее растительным миром.

Примечания

[1] Гуарани́: группа индейских народов в Южной Америке, говорящих на языках гуаранийской группы. Проживают, в основном, на территории Парагвая, а также в соседних районах Бразилии, Аргентины и Боливии. Численность гуарани, по разным оценкам, составляет более 250 тыс. человек.

[2] Моковй: индейский народ, говорящий на языке мокови и принадлежащий к группе гуайкуру. Проживают в Аргентине, на севере центральной части провинции Санта-Фе и на юго-востоке провинции Чако. Общая численность около 22 500 человек.

Литература

Колосова В.Б. Лексика и символика славянской народной ботаники: Этнолингвистический аспект. М.: Индрик, 2009.

Колосова В.Б. Славянская этноботаника: Очерк истории // Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований РАН. 2010. Т. VI, ч. 1. С. 7–30.

Ракуц Н.В. Произведения южноамериканских иезуитов XVII–XVIII вв. как источник для изучения традиционной материальной культуры индейских народов // Этнографическое обозрение. 2015. № 1. С. 105–119.

Aguilar H. Los misioneros jesuitas y su relación con la naturaleza sudamericana // Boletín Biológica. 2011. № 21. P. 21–26.

Almeida M.R.C. Um Tesouro Descoberto: Imagens do Índio na Obra de João Daniel // Tempo: Revista do Departamento de História da UFF. Rio de Janeiro, 1998. Vol. 3, № 5. P. 147–160.

Asúa M. Science in the Vanished Arcadia: Knowledge of Nature in the Jesuit Missions of Paraguay and Río de la Plata. Leiden; Boston: Brill, 2014.

Cardim F. Tratado da terra e gente do Brasil. São Paulo e al.: Companhia Editora Nacional, 1939 [1925].

Clement C.R., Denevan W.M., Heckenberger M.J., Braga Junqueira A., Neves E.G., Teixeira W.G., Woods W.I. The domestication of Amazonia before European conquest // Proceeding of the Royal Society: B: Biological Sciences. 2015. Vol. 282, is. 1812. URL: http://rspb.royalsocietypublishing.org/content/royprsb/282/1812/20150813.full.pdf (accessed 30 March 2018).

Daniel J. Tesouro descoberto no Rio Amazônas. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1976.
Di Liscia M.S. Prina A.O. Los saberes indígenas y la ciencia de la Ilustración // Revista Española de Antropología Americana. 2002. № 32. P. 295–319.
Ford R.I. Ethnobotany: Historical Diversity and Synthesis // The Nature and Status of Ethnobotany. / Ed. R.I. Ford. Ann Arbor: Museum of Antropology, 1994 [1978]. P. 33–49.
Gerbi A. La disputa del Nuovo Mondo. Milano, Adelphi, 2000 [1955].
The Handbook of South American Archaeology / eds. by H. Silverman, W.H. Isbell. New York: Springer, 2008.
Kuźnicka B. Rodowód i ewolucja etnobotaniki farmaceutycznej // Historia leków naturalnych. Warszawa: Materia pharmaceutica, 1999. S. 15–24.
Lobato A.E.L. O tesouro escondido na Amazônia: diss. ... mestre em História social do Amazônia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.
Noelli F.S. El Guaraní agricultor // Acción, Asunción. 1994. № 144. P. 17–20.
Paucke, F. Hacia allá y para acá. Santa Fe: Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe, 2010 [1944].
Prieto A.I. Missionary Scientists: Jesuit Science in Spanish South America, 1570–1810. Nashville: Vanderbilt University Press, 2011.
Torres Londoño F. La representación de la Amazonia en el Tesouro descoberto no maximo rio Amazonas del jesuita João Daniel // Actas de las XVI Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas / comp. M.L. Salinas, F.V. Valenzuela. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 2016.

Статья поступила в редакцию 14 апреля 2018 г.

Nikolay V. Rakuts and Maya L. Dubossarskaya

ETHNOBOTANY OF THE SOUTH AMERICAN LOWLANDS IN JESUIT MISSIONARY WRITINGS

DOI: 10.17223/2312461X/23/6

Abstract. In the article, we focus on the specificity of perceptions of the South American lowland flora as reflected in the writings of Jesuit missionaries. In addition, we explore these texts as a source on the ethnobotany of the wider region as well. We analyse in greater detail two 18th century texts, titled *'There and Here'* by Florian Paucke and '*The Open Treasure of the Great Amazon River'* by João Daniel. While the memoirs of Paucke represent an interested observer's essays, Daniel's treatise is a project to develop the Amazon natural resources. The two texts have similar structure and classification scheme based on the uses of plants by the local indigenous people. We believe that the works of Paucke and Daniel are still of importance for the history of natural sciences and ethnobotany.
Keywords: South America, Jesuits, ethnobotany

Reference

Kolosova V.B. *Leksika i simvolika slavianskoi narodnoi botaniki: Etnolingvisticheskii aspect* [The lexis and symbols of the Slavic folk botany: an ethno-linguistic aspect]. Moscow: Indrik, 2009.
Kolosova V.B. Slavianskaia etnobotanika: Ocherk istorii [The Slavic ethno-botany: an essay on history], *Acta Linguistica Petropolitana*. Trudy Instituta lingvisticheskikh issledovanii RAN, 2010, Vol. VI, Is. 1, pp. 7-30.
Rakuts N.V. Proizvedeniia iuzhnoamerikanskikh iezuitov 17-18 vv. kak istochnik dlia izucheniia traditsionnoi material'noi kul'tury indeiskikh narodov [The 17th and 18th century writings by South American Jesuits as a source for the study of the traditional material

culture of native American peoples], *Etnograficheskoe obozrenie*, 2015, no. 1, pp. 105–119.

Aguilar H. Los misioneros jesuitas y su relación con la naturaleza sudamericana, *Boletín Biológica*, 2011, no. 21, pp. 21–26.

Almeida M.R.C. Um Tesouro Descoberto: Imagens do Índio na Obra de João Daniel, *Tempo: Revista do Departamento de História da UFF*. Rio de Janeiro, 1998, Vol. 3, no. 5, pp. 147–160.

Asúa M. *Science in the Vanished Arcadia: Knowledge of Nature in the Jesuit Missions of Paraguay and Río de la Plata*. Leiden – Boston: Brill, 2014.

Cardim F. *Tratado da terra e gente do Brasil*. São Paulo e al.: Companhia Editora Nacional, 1939 [1925].

Clement C.R., Denevan W.M., Heckenberger M.J., Braga Junqueira A., Neves E.G., Teixeira W.G., Woods W.I. The domestication of Amazonia before European conquest, *Proceeding of the Royal Society: B: Biological Sciences*, 2015, Vol. 282, issue 1812. Available at: http://rspb.royalsocietypublishing.org/content/royprsb/282/1812/20150813.full.pdf (accessed 30 March 2018).

Daniel, J. *Tesouro descoberto no Rio Amazônas*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1976.

Di Liscia M.S. Prina A.O. Los saberes indígenas y la ciencia de la Ilustración, *Revista Española de Antropología Americana*, 2002, no. 32, pp. 295-319.

Ford R.I. Ethnobotany: Historical Diversity and Synthesis. In: *The Nature and Status of Ethnobotany*. Ed. R.I. Ford. Ann Arbor: Museum of Antropology, 1994 [1978], pp. 33–49.

Gerbi A. La disputa del Nuovo Mondo. Milano, Adelphi, 2000 [1955].

The Handbook of South American Archaeology. Eds. H. Silverman, W.H. Isbell. New York: Springer 2008.

Kuźnicka B. Rodowód i ewolucja etnobotaniki farmaceutycznej. In: *Historia leków naturalnych*. Warszawa: Materia pharmaceutica, 1999, pp. 15-24.

Lobato A.E.L. *O tesouro escondido na Amazônia*. Diss. ... mestre em História social do Amazônia. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Noelli F.S. El Guaraní agricultor, *Acción, Asunción*, 1994, no. 144, pp. 17–20.

Paucke, F. *Hacia allá y para acá*. Santa Fe: Ministerio de Innovación y Cultura de la Provincia de Santa Fe, 2010 [1944] .

Prieto A.I. *Missionary Scientists: Jesuit Science in Spanish South America, 1570-1810*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2011.

Torres Londoño F. La representación de la Amazonia en el *Tesouro descoberto no maximo rio Amazonas* del jesuita João Daniel. In: *Actas de las XVI Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas*. Comp. M.L. Salinas; F.V. Valenzuela. Resistencia: Instituto de Investigaciones Geohistóricas, 2016.

УДК 39.392.392.813
DOI: 10.17223/2312461X/23/7

ГОРЬКИЙ МАНИОК (*MANIHOT ESCULENTA* CRANZ) В КОНТЕКСТЕ ТИПОЛОГИИ КУЛЬТУР ИНДИГЕННЫХ ГРУПП АМАЗОНИИ И ОРИНОКИИ

Андрей Александрович Матусовский

Аннотация. Горький маниок, или касава (*Manihot esculenta* Cranz), широко распространен на территории Амазонской и Оринокской низменностей. Культивирование горького маниока, процесс удаления из его клубней синильной кислоты, опасной для здоровья человека, и употребление в пищу продуктов, получаемых после их обработки, – важные составляющие, характеризующие хозяйство и культуру индигенных групп Амазонии и Оринокии.

Ключевые слова: горький маниок, касава, *Manihot esculenta* Cranz, обработка горького маниока, индигенное население Амазонии, индигенное население Оринокии, типология культур, Амазония, Оринокия

Введение

Существует большое количество научных работ, в которых анализируются роль и место горького маниока в индигенных культурах Амазонской и Оринокской низменностей. Можно выделить несколько тем, интересовавших исследователей: а) происхождение горького маниока (Rival, McKey 2008; Clement et al. 2016); б) генетическое разнообразие и мутации горького маниока (Elias et al. 2004; Mühlen et al. 2013); в) вариативность сортов горького маниока и особенности их культивирования (Wilson, Dufour 2006; Fraser 2010); г) горький маниок в контексте социальной системы индигенного коллектива (Heckler 2004; Heckler, Zent 2008). Среди тем, интересовавших исследователей, преобладали ориентированные на рассмотрение агрономических аспектов присутствия данного корнеплода в индигенных культурах Амазонии и Оринокии. Гораздо меньше научных работ было посвящено социокультурному детерминизму присутствия горького маниока в этих культурах (Boster 1986; Березкин 1985; Александренков и Фольгадо 1993; Carneiro 2000; Greaves, Kramer 2014). Автор статьи, основываясь на полевых материалах, пытается восполнить существующий пробел, анализируя вариативность применения горького маниока, способы его детоксикации и употребления в пищу продуктов, получаемых после его обработки, в индигенных сообществах различных регионов Амазонии и Оринокии.

Сегодня горький маниок широко распространен на территории тропической Южной Америки, однако еще несколько десятилетий назад его культивирование, переработка и употребление в пищу были не типичны для значительного числа индигенных групп континента. Эта ситуация отчетливо прослеживается на обширном этнографическом материале, представляющем традиционное хозяйство индигенных групп, проживающих в удаленных друг от друга областях Амазонии и Оринокии.

Процесс удаления синильной кислоты, содержащейся в клубнях горького маниока, сложен и технологичен, его разновидности могут служить как ярким культурным маркером, так и дополнительным основанием для типологии локальных культур.

Для употребления в пищу клубней горького маниока из них необходимо удалить синильную кислоту. Обработкой горького маниока занимаются женщины. Последствия неполного удаления цианидов, содержащихся в синильной кислоте, могут быть весьма печальными. Так, Г.Г. Манизер фиксировал случай смерти у ботокудов от отравления горьким маниоком: «Умер вчера отравленный mandioca brava... брюхо его было распухшим… его рвало кровью» [Цит. по: (Соболева 2016: 280)]. Вместе с тем он отмечал, ссылаясь на своих информантов, что «против отравления мандиокою употребляется… terra de formiga (муравьиное гнездо. – *Прим. авт.*), разболтав ее в воде» (Соболева 2016: 280).

Цианиды, содержащиеся в синильной кислоте, легко испаряются. Ряд авторов уже отмечал, что они практически полностью исчезают из клубней горького маниока в процессе многоступенчатой обработки при: а) вымачивании в воде очищенных от кожуры клубней; б) размельчении клубней; в) промывке и ферментации разрыхленной маниоковой массы; г) высушивании сырой маниоковой массы на воздухе и солнце; д) термической обработке (Cooke, Maduagwu 1978: 299; Iwuoha, Ubeng, Onwuachu 2013: 568–569).

Региональные особенности обработки горького маниока

По способам извлечения синильной кислоты из клубней горького маниока, используемым для этого технологиям, степени и эффективности удаления из корнеплода синильной кислоты, а также дальнейшего приготовления и употребления в пищу продуктов его переработки, на территории Амазонской и Оринокской низменностей можно выделить несколько регионов (ПМА 2001; ПМА 2002; ПМА 2004; ПМА 2006; ПМА 2007; ПМА 2009; ПМА 2010; ПМА 2011a; ПМА 2011b; ПМА 2012; ПМА 2013; ПМА 2014; ПМА 2015; ПМА 2017).

Ниже будут проанализированы способы переработки горького маниока в определенной последовательности, начиная с высокотехнологичных и заканчивая упрощенными, с использованием минимального инструментария.

Север Амазонии–Оринокия–Гвиана

Наиболее известным и подробно описанным является способ, широко распространенный на севере Амазонии, в Оринокии и Гвиане (Александренков, Фольгадо 1993).

Клубни горького маниока очищают от кожуры и несколько дней вымачивают в воде. Затем клубни растирают на терке, превращая их в рыхлую массу. Маниоковой массой заполняют сплетенный из растительных волокон характерный пресс, по форме напоминающий продолговатый цилиндр, называемый в данном регионе на языке лингва жерал *себукан*, или *типити*, который подвешивают в вертикальном положении на специальное приспособление. К нижней части типити прикрепляют груз. Через типити сверху несколько раз проливают большое количество воды. Посредством усилий, прикладываемых ногами или руками в нижней части пресса, отжимают маниоковую массу, из которой вместе с водой выходят цианиды. Данную операцию проделывают несколько раз и, дав воде окончательно стечь, извлекают затем маниоковую массу из пресса (Матусовский 2013: 167; Rangel et al. 2007: 29, 141–142; Carneiro 2000: 62).

Американский антрополог Р.Л. Корнейро полагает, что «из всех устройств, используемых для детоксикации маниока, типити является наиболее эффективным и, безусловно, самым известным» (Carneiro 2000: 62).

Из очищенной от цианидов маниоковой массы готовят два основных продукта питания как индигенного, так и метисного населения региона: крупу – тапиоку (индигенное название), или фаринью (португальское обозначение) (Александренков, Фольгадо 1993: 43), и касабе (Kästner 1992: 30), или бейжу, как их называют в Бразилии.

Фаринью приготавливают из сырой маниоковой массы, которую разрыхляют и высушивают на солнце, но, как правило, над очагом. Для этого над очагом устанавливают большой плоский глиняный или металлический противень. На него выкладывают разрыхленную маниоковую массу и тщательно ее перемешивают и переворачивают деревянными лопатками до тех пор, пока вода не испарится полностью. Конечный готовый продукт – сухая крупа крупного помола. Фаринья может долго храниться, что очень важно в условиях влажного тропического климата. Индигенные группы Амазонии и Оринокии добавляют фаринью в суп или едят ее, просто разведя водой (ПМА 2001; ПМА 2004).

Касабе – большие круглые лепешки. Готовятся из сырой маниоковой массы, которую равномерным тонким слоем распределяют на раскаленном противне, установленном над очагом. Под воздействием жара подсыхающие клейкие крупицы массы скрепляются между собой, что позволяет переворачивать лепешку на другую сторону специально

предназначенной для этого лопаткой. Готовая касабе – сухая, хрустящая. Часто жители деревень выкладывают готовые касабе на нижнюю часть пальмовых крыш своих жилищ, чтобы они еще лучше подсушились на солнце. Для хранения касабе складывают высокими стопками. В таком виде их можно хранить длительное время. На севере Амазонии, в Оринокии, Гвиане касабе едят, как правило, кроша или макая лепешку в суп (Rangel et al. 2007: 140–141).

Терка для растирания клубней маниока – широкая доска, плотно утыканная мелкими острыми зубьями из различных природных материалов, типити, глиняный плоский круглый противень и цилиндрические подставки под него – типичный инструментарий, характеризующий многоступенчатую высокотехнологичную обработку горького маниока (Александренков, Фольгадо 1993: 44–48; Матусовский 2015а: 115; Kästner 1992: 50–52).

Археологические данные свидетельствуют, что наиболее древние артефакты, используемые для обработки клубней горького маниока, – терки с каменными зубьями и глиняные противни, датируемые 2240 г. до н. э., были найдены в северных районах Колумбии; «другой древний район предполагаемой обработки ядовитой маниоки (и ее возделывания) – среднее Ориноко, где древнейшие находки сковород со стоянки Ла-Грута относятся к 2100 г. до н. э. Оттуда возделывание и переработка горькой маниоки в лепешки продвинулись к нижнему течению Ориноко, где наиболее древние находки глиняных сковород датируются в Барранкас началом I тыс. до н. э.» (Александренков, Фольгадо 1993: 44).

В археологических комплексах на северо-западе Венесуэлы – Ранчо-Пелудо – 2700 г. до н. э., на среднем и нижнем Ориноко – 1000 г. до н. э., на карибском побережье Колумбии – Пуэро-Ормига, относящемся к культуре Барранкас, – 3100 до н. э., были найдены остатки глиняных противней и цилиндрических опор, на которые они устанавливались (Kästner 1992: 23). Данные предметы используются местными жителями и сегодня для переработки и приготовления горького маниока (ПМА 2014; ПМА 2015). Как отмечает немецкий этнолог К.-П. Кэстнер, в указанные датировки возделывание и переработка горького маниока в обширном регионе, простирающемся на северо-западе Амазонии между Ориноко и Амазонкой, были характерны для культур протоараваков (1992: 23).

В исторической ретроспективе использование терок для растирания клубней горького маниока также было типично для аравакских групп, расселенных в других районах Амазонии и Оринокии: в Гвиане, в междуречье Риу-Негру и Путумайо, в верховьях реки Шингу, в бассейне Пуруса и на боливийских равнинах Мохо. В дальнейшем под влиянием араваков терки для растирания клубней маниока появились в быту у других групп (Kästner 1992: 50–51).

Многоступенчатость, высокая технологичность и функциональный инструментарий позволяют квалифицировать технику удаления синильной кислоты из клубней горького маниока, распространенную на севере Амазонии, в Оринокии и Гвиане, в качестве одной из наиболее эффективных.

Важным фактором, характеризующим полноту использования продуктов обработки горького маниока, следует признать употребление в пищу в некоторых индигенных культурах Амазонии и Оринокии слива, получаемого в процессе промывки растертой маниоковой массы. После длительной термообработки на медленном огне токсичные составляющие, содержащиеся в сливе, разлагаются. Варево загустевает, и в дальнейшем его потребляют как соус, макая в него ломтики касабе.

Слив от промывки маниоковой массы употребляют в пищу на севере Амазонии, в Оринокии (ПМА 2001; ПМА 2002; ПМА 2004; ПМА 2006; ПМА 2010; ПМА 2011a; ПМА 2012), регионе Ваупес (ПМА 2014), в верховьях реки Шингу (ПМА 2011b; ПМА 2013).

В Венесуэле из продуктов переработки клубней горького маниока готовят еще несколько десятков блюд и напитков, о чем упоминают С.Л. Хэклер, С. Сент, М. Ранхель, Д. Мерло, С. Ариас (Heckler, Zent 2008: 685; Rangel et al. 2007: 93).

В венесуэльской Амазонии употребление в пищу горького маниока характерно для культурной традиции салива, карибских и аравакских индигенных групп (Матусовский 2013: 167).

В венесуэльской Амазонии проживают хоти и яномамо, в жизни которых вплоть до самого последнего времени отсутствовала традиция культивирования и употребления в пищу горького маниока. Знания, связанного с техникой удаления синильной кислоты из клубней горького маниока, у этих групп не существовало. Лишь в последние десятилетия под влиянием соседей они включили горький маниок в рацион своего питания. Однако, в отличие от салива, карибских и аравакских групп, у которых продукты, получаемые из клубней горького маниока, являются основой питания, у хоти и яномамо они не заняли главенствующее место. Обе группы отдают предпочтение культурам, типичным для их прежней традиции: яномамо – бананам нескольких видов и плодам персиковой пальмы (*Guilielma gasipaes*), хоти – плодам различных пальм (Там же: 167).

Хоти и яномамо окружены соседями, владеющими техникой удаления синильной кислоты из клубней горького маниока, отработанной тысячелетиями, располагающими необходимыми для этого приспособлениями: плетеными прессами, механизмами для подвешивания прессов, противнями и ситами. Стали ли хоти и яномамо сегодня самостоятельно изготавливать типити для отжима маниоковой массы, сказать сложно. Автор статьи наблюдал в их деревнях типити, но не смог вы-

яснить у информантов, удалось ли хоти и яномамо овладеть искусством их изготовления или они выменивали прессы у других индигенных групп: екуана и пиароа. Зафиксированные в деревнях хоти и яномамо типити выглядели искусно изготовленными, техника плетения отличалась от бытовавшей у хоти и яномамо (ПМА 2004; ПМА 2010; ПМА 2011а; ПМА 2012). Эти факты позволяют предположить, что данные изделия, скорее всего, были получены хоти и яномамо по обмену (Матусовский 2013: 167–168).

У пуме, расселенных в льяносах в западных и центральных районах Венесуэлы, употребление в пищу горького маниока также не является регулярным, и его доля в рационе их питания занимает незначительное место. Основа традиционного хозяйства пуме – полуоседлое земледелие в пойме рек, сопряженное с собирательством. Почвы льяносов Венесуэлы мало пригодны для ведения интенсивного земледелия. Американские антропологи Р.Д. Гривз и К.Л. Крамер, исследовавшие пуме, отмечали отсутствие у них специализированных технологий для обработки клубней горького маниока, сравнимых с высокотехнологичными, имеющимися у их ближайших соседей (Greaves, Kramer 2014: 265).

Регион Ваупес

Междуречье Ваупес и Апапорис населяют несколько этнических групп, которые благодаря многим общим чертам культуры в специализированной этнологической литературе принято обозначать как социокультурную общность Ваупес.

Для удаления синильной кислоты из клубней горького маниока индигенные группы региона используют два приспособления: типити и треножник (ПМА 2014; ПМА 2015).

Конструкция треножника состоит из трех жердей длиной около двух метров, соединенных между собой в виде пирамиды. На уровне пояса человека треножник скреплен дополнительными жердями, на которые устанавливают большое плетеное сито. После того, как очищенные от кожуры клубни горького маниока растерли на терке, маниоковую массу выкладывают на сито и обильно поливают водой, энергично перемешивая и отжимая ее руками. Эта процедура повторяется несколько раз. Под сито в центр треножника устанавливают большую емкость, в которую стекает вода, использовавшаяся для промывки (Там же) (рис. 1).

Таким образом, жители региона знакомы с двумя видами техник удаления синильной кислоты из клубней горького маниока: механизированным, с использованием типити, и ручным.

Во время работы в верховьях Пирапараны мною было отмечено, что в деревнях, в которых проживали только барасана, типити отсутствовали (ПМА 2014). Однако очевидно, что и барасана, и татуйо были знакомы

обе техники отжима синильной кислоты из клубней горького маниока. Вероятно, женщины барасана и татуйо имели возможность выбирать, какой из способов является для них наиболее удобным и привычным.



Рис. 1. Отжим сырой маниоковой массы на треножнике. Барасана. Фото автора, 2014 г.

После отжима сырую маниоковую массу высушивают на больших глиняных противнях, установленных над очагом. Данный процесс полностью соответствует описанному на севере Амазонии, в Оринокии и Гвиане. В регионе Ваупес из маниоковой массы также приготавливают фаринью и касабе (ПМА 2014; Матусовский 2015b: 137).

По наблюдениям автора статьи, касабе, выпекаемые в регионе Ваупес, несколько отличаются от касабе севера Амазонии–Оринокии–

Гвианы. Здесь они получаются более толстыми, а маниоковая масса редко пропекается до состояния хрустящей корочки (ПМА 2014).

Регион Ваупес также является областью, в которой индигенные группы практикуют высокотехнологичный способ удаления синильной кислоты из клубней горького маниока.

Верхняя Амазонка, бора

Бора, живущие в Перу, на верхней Амазонке, ее левом притоке, реке Ампияку, также практикуют механизированный и ручной способы удаления синильной кислоты из клубней горького маниока. Для этих целей они применяют треножник, аналогичный из региона Ваупес, и плетеный пресс (ПМА 2007). Однако плетеный пресс бора имеет существенные технологические особенности, отличающие его от типити севера Амазонии–Оринокии–Гвианы и региона Ваупес.

Растертую маниоковую массу бора равномерно распределяют на длинной циновке шириной примерно 50 сантиметров, лежащей на земле. Затем циновку скручивают таким образом, чтобы маниоковая масса полностью оказалась внутри образовавшегося цилиндра, по форме напоминающего типити (рис. 2). На противоположных концах циновки имеются отверстия. Цилиндр с находящейся внутри маниоковой массой подвешивают вертикально земле за стропила жилища. В нижнее отверстие вставляют прочную деревянную палку, с помощью которой начинают скручивать циновку, осуществляя горизонтальные вращательные движения. Чем сильнее прикладываемые усилия, тем интенсивнее стекает токсичный слив.



Рис. 2. Заворачивание сырой маниоковой массы в плетеный пресс. Бора. Фото автора, 2007 г.

Слив от промывки маниоковой массы бора никак не используют (ПМА 2007).

Многоступенчатость и технологичность процесса удаления синильной кислоты из клубней горького маниока у бора позволяют признать его эффективность, с тем замечанием, что в нем присутствует некоторое упрощение используемого для этого инструментария.

Описанные выше способы препарирования горького маниока распространены в областях, расположенных севернее Амазонки. Южнее Амазонки можно наблюдать другие, отличные от них техники.

К. Леви-Стросс наблюдал у намбиквара, живущих в центральной Бразилии, весьма примитивную технику удаления синильной кислоты из сырой маниоковой массы: «Женщины растирают маниок на досках, утыканных колючками пальм, а если им приходится иметь дело с его ядовитыми разновидностями, то выжимают сок, сдавливая свежую мякоть в скрученной коре» (Леви-Стросс 1984: 143). Несмотря на то, что техника отжима у намбиквара была аналогична технике бора, все же культуру потребления горького маниока у этой индигенной группы следует признать упрощенной. Намбиквара, которые вели полубродячий образ жизни, зависящий от сухого и дождливого сезонов, не могли обременять себя изготовлением прессов, пусть даже и таких простых, как у бора, другими предметами, способными повлиять на их мобильность и затруднить их передвижение. Поэтому они использовали лишь полоску коры, которую могли по мере необходимости всегда снять с деревьев. Отсюда не менее примитивный способ потребления ими продуктов переработки горького маниока: «Намбиквара сохраняют даже выжимки маниока, закапывая их в землю и извлекая оттуда полусгнившими через несколько недель или месяцев» (Там же). Вероятно, они могли поджаривать маниоковую массу на углях костра, но в материальной культуре намбиквара отсутствуют противни для приготовления фариньи и маниоковых лепешек.

Верховья реки Жавари, мацес

Наблюдения, относящиеся к совершенно иному способу удаления синильной кислоты из клубней горького маниока, были сделаны автором статьи в перуанской Амазонии у мацес (ПМА 2017).

Место для препарирования клубней горького маниока мацес устраивают за пределами деревни, как правило, на берегу небольшого лесного ручья. Очищенные от кожуры клубни складывают на широкие банановые листья и оставляют неприкрытыми на несколько дней. Это делается намеренно, чтобы клубни напитались водой от дождей и лесных испарений. Через некоторое время они набухают, становятся мягкими, пригодными для дальнейшей обработки. Водянистые клубни легко разламываются и разминаются руками. Сегодня мацес набивают сырой

маниоковой массой обычные пластиковые мешки с крупной сетчатой структурой, способной пропускать воду. Таким образом, пластиковые мешки выполняют функцию типити (ПМА 2017).

Сложно сказать, что для этих целей мацес использовали ранее до времен первого контакта в конце 1960-х гг., и были ли в их жизни продукты питания, получаемые после удаления синильной кислоты из клубней горького маниока. Однако каких-либо специальных приспособлений: плетеных прессов или треножников, предназначенных для удаления синильной кислоты из клубней горького маниока, в деревнях мацес автор статьи не зафиксировал (Там же).

Затем завязанные пластиковые мешки, доверху заполненные маниоковой массой, водружают на настил из бревен, приподнятый над уровнем земли на несколько сантиметров. Мешки накрывают банановыми листьями, теперь целенаправленно защищая их от дождя. Поверх листьев кладут гнет из заранее припасенных камней и толстых бревен (рис. 3). Под их тяжестью токсичный слив и вода медленно сочатся из мешков. Информанты мацес объясняли, что так маниоковая масса должна пролежать три дня, до тех пор, пока из нее не уйдет вся вода, после чего ее отнесут в деревню для приготовления фариньи (Там же).

Во время пребывания в деревнях мацес автор статьи наблюдал, как из леса постоянно приходили группы женщин, приносившие тяжелые мешки с переработанной маниоковой массой (Там же).



Рис. 3. Укладка гнета на мешки с сырой маниоковой массой. Мацес.
Фото автора, 2017 г.

Сопоставляя процесс удаления синильной кислоты из клубней горького маниока, практикуемый мацес, с аналогичными высокотехнологичными многоступенчатыми процедурами, осуществляемыми индигенными группами на севере Амазонии, в Оринокии, Гвиане, в области Ваупес, вполне можно усомниться относительно полной его завершенности и эффективности у индигенов верхнего течения реки Жавари.

Характерно, что мацес не пекут маниоковых лепешек, в их хозяйстве нет противней, предназначенных для выпекания касабе. Мацес даже не знакомы со значением слов касабе и бейжу, ставшими, по сути, словами-эсперанто на значительной территории Амазонии и Оринокии (ПМА 2017).

Кэстнер отмечает, что традицию выпекания маниоковых лепешек некоторые группы переняли, вероятно, в недавнем прошлом (1992: 23).

Слив от промывки маниоковой массы мацес не используется (Там же).

Среди мацес мне удалось сделать интересное наблюдение, касающееся вариативности использования в пищу культивируемых ими растений. Сначала я посетил современные деревни мацес, жители которых находились в тесном контакте с метисным населением региона. Затем экспедиция переместилась на отдаленный приток, где стояла традиционная малока мацес – большой общинный дом, вмещавший ранее всех членов одного рода. В малоке проживала небольшая группа мацес, решивших не переезжать в крупные поселки, обустроенные для них перуанским правительством. В образе жизни этой группы сохранились многие черты традиционной культуры мацес (Там же).

В малоке отсутствовали какие-либо специальные приспособления для обработки горького маниока. Поскольку обитатели малоки общались со своими родственниками, проживавшими в современных поселках, очевидно, что местные мацес были знакомы с техникой удаления токсинов из клубней горького маниока, используемой их соплеменниками, но в рационе питания у этих людей преобладала кукуруза (*Zea mays*) (Там же).

В отличие от трудоемкой техники удаления синильной кислоты из клубней горького маниока, практикуемой мацес, у них существуют особенный метод, а главное, приспособления для обработки кукурузы: выдолбленное из цельного ствола дерево корыто и тяжелый деревянный плоский пест прямоугольной формы, с двух противоположных сторон имеющий ручки. Зерна кукурузы размалывают в корыте пестом, осуществляя методичные вертикальные движения с поочередным смещением центра тяжести от одной стороны песта к другой. Корыто и пест постоянно находились в малоке, являясь частью ее интерьера (Там же).

В современных поселках мацес мне не удалось увидеть корыта для перемалывания зерен кукурузы, а в рационе питания жителей этих поселков превалировал горький маниок (Там же).

Просматривается ли в этом факте сознательный выбор самих мацес? В сравнительном отношении усилия, затрачиваемые на перемалывание зерен кукурузы в постоянно стоящем на своем месте в малоке корыте, представляются в значительной степени менее трудоемкими, чем описанный выше процесс удаления синильной кислоты из клубней горького маниока у мацес. К тому же мацес не производят и не употребляют в пищу другие продукты, получаемые в процессе обработки клубней горького маниока. Поэтому я склонен полагать, что на отсутствие в современных деревнях этой этнической группы корыта для размалывания зерен кукурузы и, соответственно, на более широкое распространение горького маниока косвенно повлиял ряд культурных факторов.

До начала 1970-х гг. мацес практиковали эндоканнибализм. Как сообщали информанты, кости умерших родственников перемалывали в том же длинном деревянном корыте, что и кукурузу; готовили чичу для коллективных ритуалов (ПМА 2007). Вполне вероятно, что после первого контакта миссионеры, работавшие среди мацес, запретили данное приспособление как один из составных элементов эндоканнибализма. Поколения, родившиеся и выросшие за последние десятилетия, перестали воспринимать этот предмет как незаменимую часть своей материальной культуры.

Не менее серьезным фактором отказа от длинного громоздкого корыта мог стать утилитарный аспект, связанный с массовым перемещением мацес из просторных малок в малогабаритные жилища для отдельных семей. Корыто стало невозможно держать и использовать в современных хижинах, стоящих на сваях, с полом, сделанным из древесной коры.

Важное замечание относительно распространения культуры горького маниока в перуанской Амазонии делает Кэстнер. В бассейне реки Укаяли, правого притока Амазонки, в области, соседствующей с районом проживания мацес, в археологическом комплексе Пакакоча, датируемом 4–5 в н. э., относящемся к культуре Упа-ийя, существовавшей примерно с 300 г. до н. э., были найдены остатки глиняных противней и цилиндрических опор для них, аналогичные артефактам культуры Барранкас на севере Колумбии. Подобные характерные артефакты также спорадически встречались и в других археологических комплексах среднего течения Укаяли в поздний праколумбовый и постколумбовый периоды. Их присутствие Кэстнер интерпретирует как реликты культурного влияния протоараваков в регионе, в том числе и на тупиязычные группы, проживавшие в среднем и верхнем течении Амазонки.

Таким образом, в ранний праколумбовый период горький маниок культивировался, перерабатывался и употреблялся в пищу в бассейне Укаяли. Позднее, в ранний постколумбовый период, он был вытеснен сладким маниоком (*Manihot dulcis*). Причем некоторые индигенные

группы региона не отказались от использования глиняных противней и цилиндрических опор для них и в наши дни (Kästner 1992: 23). В западной Амазонии в постколумбовый период культивирование и переработка горького маниока сохранились только у отдельных индигенных групп в Монтанье, в области верховьев реки Напо, у западноамазонских тупи (омагуа, кокама) и западных тукано (30). В дальнейшем распространение традиции культивирования и переработки горького маниока в бассейне Укаяли и в сопредельных областях было связано с современными социокультурными процессами, имевшими свою специфику. Один из вариантов такой специфики мы можем наблюдать у мацес.

Верховья реки Шингу, шингуано

Верховья реки Шингу населяют несколько этнических групп, образующих уникальную социокультурную общность, которую в этнологической литературе принято называть шингуано.

Шингуано используют собственный метод удаления синильной кислоты из клубней горького маниока. Очищенные от кожуры клубни предварительно не вымачивают в воде, как на севере Амазонии, в Ориноки или в верховьях Жавари, а сразу начинают растирать на терке. Затем измельченную маниоковую массу выкладывают на небольшую прямоугольную циновку, сделанную из скрепленных параллельно друг другу длинных тростниковых полосок, лежащую на большом глиняном горшке или алюминиевой кастрюле. Разрыхленную на циновке маниоковую массу обильно поливают водой, периодически отжимая ее посредством скручивания циновки в трубочку, повторяя подобную операцию несколько раз (ПМА 2011b; ПМА 2013) (рис. 4).

Таким образом, шингуано также не используют каких-либо специально сплетенных для этих целей подвесных прессов, позволяющих механизировать и в значительной степени интенсифицировать процесс удаления синильной кислоты из клубней горького маниока. У женщин шингуано ежедневно уходит много времени на этот процесс (Там же).

Отжатые порции сырой маниоковой массы складывают в рядом стоящую кастрюлю или горшок, где они спрессовываются под собственной тяжестью в однородную консистенцию. Через некоторое время спрессованную маниоковую массу достают из промежуточной емкости. Ее куски похожи на белые кирпичи неправильной формы. Большие куски разламывают на мелкие части и выкладывают их на циновки или пластик высыхать под лучами палящего солнца. Высушенные куски размельчают в деревянной ступе, превращая их в фаринью (Там же).



Рис. 4. Промывка маниоковой массы. Камаюра, группа шингуано. Фото автора, 2011 г.

Из сырой маниоковой массы шингуано готовят бейжу. Бейжу по форме и технологии приготовления аналогичны касабе, однако отличаются от последних толщиной и степенью прожарки. Бейжу шингуано имеют толщину около 1,5 см. Слипшиеся на раскаленном противне сырые маниоковые крупицы не прожариваются до конца. В готовом виде бейжу шингуано остается немного сырой, эластичной. В отличие от касабе, бейжу не просушивают на солнце и долго не хранят. Все испеченные лепешки съедаются за короткое время. Эластичность, полусырое состояние бейжу формируют характерный способ их потребления. Лепешки не крошат в суп, как это делают на севере Амазонии, в Ори-

нокии и Гвиане, а отламывают от них небольшие куски, на которые кладут порции еды, или ими зачерпывают густую похлебку (ПМА 2011b; ПМА 2013). В принципе, ломтики бейжу у шингуано выполняют функцию тарелки и ложки.

Бейжу шингуано выпекают на специальных глиняных противнях, изготавливаемых ваура, одной из групп, входящих в эту социокультурную общность (Матусовский 2015a: 115).

Шингуано хранят значительные запасы фариньи. Для этого они устраивают специальные хранилища в центре своих жилищ. К круглому плоскому деревянному основанию вертикально крепятся несколько длинных, высотой до трех метров, очищенных от коры жердей, которые связываются между собой. Внутри образовавшийся цилиндр прокладывают широкими листьями или полиэтиленом, сверху засыпают фаринью. В таком хранилище может находиться несколько сотен килограммов фариньи (Там же).

Несмотря на отсутствие технологичных плетеных прессов, способ препарирования горького маниока, используемый шингуано, эффективен в силу интенсивного промыва маниоковой массы и последующей, по сути, предварительной тепловой обработки, когда маниоковую массу выкладывают на длительное время на солнце; в бразильской Амазонии температура воздуха под прямыми солнечными лучами достигает 40 и более градусов по Цельсию. Все эти действия способствуют активному выведению цианидов.

Культивируемый в Амазонии и Оринокии маниок делится на два основных подвида: горький и сладкий. Сладкий маниок содержит значительно меньшее количество цианидов. Поэтому, в отличие от горького, его можно употреблять в пищу без предварительной многоступенчатой обработки – клубни сладкого маниока достаточно очистить от кожуры и сварить или поджарить (Fraser 2010: 587).

Американские антропологи Л. Райвел и Д. МакКей полагают, что дикий прародитель горького маниока был одомашнен в Южной Америке 8 000–10 000 лет назад (2008: 1119). Современные исследования, основанные на генетическом анализе, подтверждают, что доместикация сладкого маниока осуществлялась в юго-западной Амазонии (Mühlen et al. 2013: 66). В целом сегодня никто из исследователей не подвергает сомнению тот факт, что одомашнивание маниока произошло в районе верхней Мадейры и в непосредственно прилегающих к ней районах (Clement et al. 2016: 201).

Горький маниок был одомашнен позднее независимо от сладкого и, как предполагает ряд авторов, сразу в нескольких регионах Амазонии приблизительно в одно и то же время (Mühlen et al. 2013: 66). Л. Райвел и Д. МакКей считают, что эти регионы распределяются по широкой дуге, начало которой маркируется ими в восточной части Боливии и

Перу, идущей на восток и северо-восток Бразилии, на север через Гайану и далее на запад в Венесуэлу. На территории Бразилии район первоначальной доместикации горького маниока локализуется в южной и юго-западной Амазонии, в штатах Рондония и Акри (2008: 1120).

Предположительно, выявленный культурно-эволюционный вектор распространения горького маниока и первые археологические находки, свидетельствующие о высокой технологичности процесса обработки горького маниока, сделанные на территории Колумбии и Венесуэлы, вероятно, могли бы служить дополнительными основаниями для понимания картины межкультурного взаимодействия и миграционных процессов на территории Амазонской и Оринокской низменностей в исторической ретроспективе. По крайней мере, в эту схему органически вписывается то обстоятельство, что наиболее технологичные и эффективные способы удаления синильной кислоты из клубней горького маниока в основном распространены в районах севернее Амазонки, а их упрощенные вариации фиксируются южнее Амазонки.

Д.А. Фрэзер отмечает, что недавние исследования подтвердили, что как сладкий, так и горький маниок произошел в результате одомашнивания их общего дикого подвида *Manihot esculenta* subsp. Flabellifolia в юго-западной Амазонии. При этом горький маниок в основном распространен в областях, простирающихся вдоль русла крупных рек Амазонской низменности: в восточной, центральной и северо-западной частях Амазонии, а также в бассейне Ориноко и в Гвиане (2010: 587).

Однако существуют важные исключения из сложившейся ситуации. В некоторых районах западной части Амазонии и на ее южной периферии преобладает сладкий маниок. Сладкий маниок является основным продуктом питания в верховьях всех крупных южных притоков Амазонки и на Солимойнсе (Там же).

Интересно, что и сегодня отдельные группы, такие как ваорани, живущие на востоке Эквадора, не культивируют горький маниок, а возделывают его сладкую разновидность. Клубни сладкого маниока ваорани натирают на терке, сырую маниоковую массу высушивают и готовят из нее фаринью. Поскольку для обработки клубней сладкого маниока не требуется сложный инструментарий, еще несколько десятилетий назад, до времен первого контакта в 1950-х гг., ваорани растирали клубни сладкого маниока с помощью воздушных корней пальмы *Socratea exorrhiza*, толстых отростков, сплошь утыканных короткими прочными шипами (ПМА 2009).

Таким образом, те единичные случаи, когда индигенные группы в недавнем прошлом не возделывали горький маниок или продолжают отказываться от него в настоящее время, следует рассматривать как культурные лакуны, которые по каким-либо причинам остались в стороне от глобальных социокультурных и миграционных процессов, проходивших на территории Амазонской и Оринокской низменностей.

Заключение

В контексте вариативности способов удаления синильной кислоты из клубней горького маниока и употребления в пищу продуктов его переработки важнейшими основаниями для типологии культур индигенных групп Амазонии и Оринокии, являются: а) многоступенчатость процесса удаления синильной кислоты; б) технологичность данного процесса; в) полнота использования в пищу продуктов переработки горького маниока.

Высокая урожайность горького маниока делает его основным культивируемым растением у большинства индигенных групп Амазонии и Оринокии. Несмотря на то, что горький маниок неприхотлив и «разводится вегетативным способом – ствол растения рубится на куски 10–13 см длиной, которые втыкаются (иногда кладутся горизонтально) в подготовленную землю» (Александренков, Фольгадо 1993: 43), его возделывание связано с ведением интенсивного подсечно-огневого земледелия и длительным пребыванием общины на одном месте.

Однако в амазонском и оринокском регионах продолжают существовать индигенные группы, чья система традиционного хозяйствования в значительно большей степени зависит от эксплуатации ресурсов дикой природы, а их мобильность напрямую связана со сменой сухого и дождливого сезонов. К таким группам относятся, в частности, хоти, ваорани, намбиквара, а также ряд других. Даже в наши дни земледелие выполняет у них вспомогательную роль, как правило, они устраивают всего лишь небольшую сезонную плантацию. В недавнем прошлом в культуре таких групп отсутствовала традиция, сопряженная с практикой многоступенчатого и технологичного удаления синильной кислоты из клубней горького маниока, а также использования в пищу всех продуктов, получаемых в процессе его переработки. Этот факт говорит о том, что в ближайшей исторической ретроспективе они не культивировали и не обрабатывали горький маниок. Современные навыки возделывания и обработки горького маниока такие индигенные группы переняли у своих соседей-земледельцев, о чем свидетельствуют инструментарий и «механизмы», необходимые для удаления синильной кислоты из клубней горького маниока, упрощенные или имеющие обменное происхождение.

С одной стороны, редукция технологии удаления синильной кислоты из клубней горького маниока наряду с неполным использованием в пищу продуктов, получаемых в ходе его обработки, наблюдаемое в верховьях Жавари, также дает повод полагать, что распространение горького маниока в этом регионе имеет более короткую историческую датировку.

С другой стороны, упрощение технологии обработки горького маниока и его нерегулярное, фрагментарное употребление в пищу у не-

которых индигенных групп Р.Д. Гривз и К.Л. Крамер связывают также с возможностью замены на определенном этапе годового хозяйственного цикла горького маниока другими культурными или дикими корнеплодами. Они отмечали, что исследуемое ими сообщество пуме не было вовлечено в рыночную экономику, поэтому в их системе традиционного хозяйствования излишки диких и домашних продуктов не трансформировались в сырьевые товары, и один продукт не мог цениться выше другого. В этих условиях «смешанная экономика» пуме, сочетающая в себе собирательство и полуоседлое земледелие, представляется стабильной системой, учитывающей все варианты получения пищи без необходимости увеличения ее производства (Greaves, Kramer 2014: 268).

К примеру, вытеснение горького маниока сладким фиксируется в хозяйстве тупиязычных индигенных групп омагуа и кокама, живущих в Перу в верхнем течении Амазонки. Испытав культурное влияние протоаравакских индигенных групп, омагуа и кокама в постколумбовый период переняли у них практику культивирования, переработки и употребления в пищу горького маниока, в XVI–XIX вв. поддерживали ее, а затем постепенно в XIX–XX вв. почти полностью отказались от использования горького маниока в пользу сладкого (Kästner 1992: 30, 34, 260).

Тем не менее анализ этнографического материала, имеющегося в распоряжении современных исследователей, в ближайшей исторической ретроспективе показывает положительную динамику включения горького маниока в рацион питания индигенными группами, ранее его не культивировавшими вовсе или частично.

Почему индигенные группы, не культивировавшие ранее горький маниок, начинают включать его в свою систему землепользования? Очевидно, что на определенном этапе исторического и культурного развития усилия, затрачиваемые индигенной группой на возделывание и обработку горького маниока, его урожайность, значительно превышающая аналогичные показатели всех других корнеплодов, распространенных на территории Амазонской и Оринокской низменностей, постепенно оправдывают труд, направленный на удаление синильной кислоты из его клубней. Как правило, такой переход осуществляют группы, в чьем традиционном хозяйстве эксплуатация ресурсов дикой природы в недавнем прошлом играла более значимую роль. К тому же, в отличие от других культур, возделываемых коренными жителями Амазонии и Оринокии, зависимых от сезонных факторов и требующих большего ухода, горький маниок менее прихотлив. Он обеспечивает стабильный урожай на протяжении всего года. Как замечают Р.Д. Гривз и К.Л. Крамер, «маниок – это предсказуемое резервное питание, которое сглаживает потенциальные колебания в наличие диких продуктов во время особо ограниченного сезона» (2014: 268).

Вариативность использование горького маниока в традиционной экономике, способы его обработки и потребления являются значимыми маркерами, характеризующими хозяйство индигенных групп Амазонии и Оринокии. Изменение долевого присутствия горького маниока в индигенной экономике и технологичности его обработки в исторической перспективе приводит к трансформации стиля жизни индигенного сообщества.

Источники и материалы

ПМА 2001 – Полевые материалы экспедиции автора к хоти, ябарана в Венесуэлу, в штат Амазонас, в бассейн рек Парусито, Каньо, Бандарито, апрель–май 2001 г. (тетрадь 1).

ПМА 2002 – Полевые материалы экспедиции автора к пиароа, панаре в Венесуэлу, в штаты Амазонас и Боливар, в бассейн рек Паргуаса, Сатаниапо, горы Серрания-дела-Сербатана, ноябрь–декабрь 2002 г. (тетрадь).

ПМА 2004 – Полевые материалы экспедиции автора к яномамо в Венесуэлу, в штат Амазонас, в бассейн рек Ориноко, Окамо, апрель–май 2004 г. (тетрадь 1).

ПМА 2006 – Полевые материалы экспедиции автора к ябарана, панаре в Венесуэлу, в штат Амазонас, в бассейн рек Парусито, Каньо-Бандарита, апрель–май 2006 г. (тетрадь 1).

ПМА 2007 – Полевые материалы экспедиции автора к бора, ягуа в Перу, в регион Лорето, в бассейн рек Амазонка, Ампияку, июнь 2007 г. (тетрадь 1).

ПМА 2009 – Полевые материалы экспедиции автора к ваорани в Эквадор, в провинции Орельяна и Пастаса, в бассейн рек Тигуино, Баунамо и Кононако, апрель–май 2009 г.

ПМА 2010 – Полевые материалы экспедиции автора к пиароа, мако, хоти в Венесуэлу, в штат Амазонас, в бассейн рек Ориноко, Вентуари, Асита, январь 2010 г. (тетрадь 1).

ПМА 2011a – Полевые материалы экспедиции автора к яномамо в Венесуэлу, в штат Амазонас, бассейн рек Ориноко, Окамо, Путако, январь 2011 г. (тетрадь 1).

ПМА 2011b – Полевые материалы экспедиции автора к ваура в Бразилию, в штат Мату-Гросу, в Парк коренных народов Шингу, апрель–май 2011 г. (тетрадь 1).

ПМА 2012 – Полевые материалы экспедиции автора к хоти в Венесуэлу, в штат Амазонас, бассейн р. Парусито: реки Махагуа, Каньо-Бандарита, Каньо-Москито, октябрь–ноябрь 2012 г. (тетрадь 1).

ПМА 2013 – Полевые материалы экспедиции автора к ваура в Бразилию, в штат Мату-Гросу, в Парк коренных народов Шингу, ноябрь 2013 г. (тетрадь 1).

ПМА 2014 – Полевые материалы экспедиции автора к барасана и татуйо в Колумбию, в департамент Ваупес, бассейн р. Пирапараны, ноябрь 2014 г. (тетрадь 1).

ПМА 2015 – Полевые материалы экспедиции автора к юкуна в Колумбию, в департамент Амазонас, бассейн р. Миритипараны, ноябрь 2015 г. (тетрадь 1).

ПМА 2017 – Полевые материалы экспедиции автора к мацес в Перу, в регион Лорето, бассейн р. Гальвес, февраль – март 2017 г. (тетрадь 1).

Литература

Александренков Э.Г., Фольгадо А. Маниока и касабе // Этнографическое обозрение. 1993. № 5. С. 43–55.

Березкин Ю.Е. Маниоковое дерево: происхождение тропического земледелия в Америке // Природа. 1985. № 10 (842). С. 39–46.

Леви-Стросс К. Печальные тропики. М.: Мысль, 1984.

Матусовский А.А. Межплеменной культурный обмен у индейских групп венесуэльской Амазонии // Проблемно-тематическое пространство и теоретические границы современной этнологии. К юбилею доктора исторических наук, профессора Геннадия

Евгеньевича Маркова. Сборник научных статей. Труды исторического факультета МГУ 62. Сер. II. Исторические исследования 25. М., 2013. С. 166–175.

Матусовский А.А. Керамика индейцев ваура // Вестник антропологии. 2015a. № 3 (31). С. 110–119.

Матусовский А.А. Социокультурный облик индейцев верхней Пира-Параны // Вестник антропологии. 2015b. № 4 (32). С. 129–149.

Соболева Е.С. Г.Г. Манизер – участник второй русской экспедиции в Южную Америку 1914–1915 гг.: бразильский дневник. СПб.: МАЭ РАН, 2016.

Boster J.S. Exchange of Varieties and Information between Aguaruna Manioc Cultivators // American Anthropologist, New Series. 1986. Vol. 88, № 2. P. 428–436.

Carneiro R.L. The Evolution of the Tipiti. A Study in the Process of Invention // Cultural Evolution: Contemporary Viewpoints / eds. by Feinman G.M., Manzanilla L. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2000. P. 61–93. https://doi.org/10.1007/978-1-4615-4173-8_3

Cooke R.D., Maduagwu E.N. The effects of simple processing on the cyanide content of cassava chips // International Journal of Food Science & Technology. 1978. Vol. 13, № 4. P. 299–306.

Clement Ch.R., Rodrigues D.P., Alves-Pereira A., Mühlen G.S., Cristo-Araújo M. de, Moreira P.A., Lins J., Reis V.M. Crop domestication in the upper Madeira River basin // Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas. Belém, 2016. Vol. 11, № 1. P. 193–205. doi: http://dx.doi.org/10.1590/1981.812 22016000100010

Elias M., Mühlen G.S., McKey D., ROA A.C., Tohme J. Genetic Diversity of Traditional South American Landraces of Cassava (Manihot Esculenta Crantz: an Analysis Using Microsatellites) // Economic Botany. 2004. Vol. 58, № 2. P. 242–256.

Fraser J.A. The Diversity of Bitter Manioc (Manihot Esculenta Crantz) Cultivation in a Whitewater Amazonian Landscape // Diversity. 2010. Vol. 2, № 4. P. 586–609. https://doi: 10.3390/d2040586

Greaves R.D., Kramer K.L. Hunter-gatherer use of wild plants and domesticates: archaeological implications for mixed economies... // Journal of Archaeological Science. 2014. № 41. P. 263–271. https://doi: 10.1016/j.jas.2013.08.014

Heckler S.L. Tedium and Creativity: The Valorization of Manioc Cultivation and Piaroa Women // Journal Royal Anthropological Institute (N.S.). 2004. Vol. 10, № 2. P. 241–259.

Heckler S., Zent S. Piaroa Manioc Varietals: Hyperdiversity or Social Currency? // Human Ecology. 2008. Vol. 36, № 5. P. 679–697. doi: 10.1007/s10745-008-9193-2

Iwuoha G.N., Ubeng G.G., Onwuachu U.I. Detoxification Effect of Fermentation on Cyanide Content of Cassava Tuber // Journal of Applied Sciences and Environmental Management. 2013. Vol. 17, № 4. P. 567–570.

Kästner K.-P. Historisch-ethnographische Klassifikation der Stämme des Ucayali-Beckens (Ost-Peru). Eine Kulturanalyse und – synthese [Historic-ethnographical classification of the tribes of the Ucayali basin (East Peru). A culture analysis and -synthesis]. Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden. Band 46. Monographien 8. Frankfurt/Main: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1992.

Mühlen G.S., Alves-Pereira A., Clement Ch.R., Valle T.L. Genetic Diversity and Differentiation of Brazilian Bitter and Sweet Manioc Varieties (Manihot esculenta Crantz, Euphorbiaceae) Based on SSR Molecular Markers // Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America. 2013. Vol. 11, № 2. Special Topics: Plant Domestication in Amazonia. P. 66–73.

Rangel M., Merlo D., Arias S. et al. Municipio Autana, estado Amazonas. Catalogo del Patrimonio Cultural Venezolano. Caracas: Instituto del Patrimonio Cultural Venezolano. Region Orinoco: AM-04, 2007.

Rival L., McKey D. Domestication and Diversity in Manioc (Manihot esculenta Crantz ssp. esculenta, Euphorbiaceae) // Current Anthropology. 2008. Vol. 49, № 6. P. 1119–1128. https:// doi: 10.1086/593119.

Wilson W.M., Dufour D.L. Ethnobotanical Evidence for Cultivar Selection among the Tukanoans: Manioc (Manihot esculenta Crantz) in the Northwest Amazaon // Culture & Agriculture. 2006. Vol. 28, № 2. P. 122–130. https://doi: 10.1525/cag.2006.28.2.122

Статья поступила в редакцию 14 апреля 2018 г.

Andrey A. Matusovskiy

BITTER MANIOC (*MANIHOT ESCULENTA* CRANZ) IN THE CONTEXT OF THE TYPOLOGY OF CULTURES OF INDIGENOUS GROUPS OF AMAZONIA AND ORINOCIA

DOI: 10.17223/2312461X/23/7

Abstract. Bitter manioc or cassava (*Manihot esculenta* Cranz) is widespread in the Amazon and Orinoco lowlands. The cultivation of bitter manioc, the process of removing prussic acid from its tubers, which is dangerous to human health, and eating the products obtained after processing them, are important components characterising the economy and culture of the indigenous groups of Amazonia and Orinocia.

Keywords: bitter manioc, cassava, *Manihot esculenta* Cranz, bitter manioc processing, indigenous population of Amazonia and Orinocia, typology of cultures, Amazonia, Orinocia

References

Aleksandrenkov E.G., Fol'gado A. Manioka i kasabe [Manioc and casabe], *Etnograficheskoe obozrenie*, 1993, no. 5, pp. 43-55.

Berezkin Iu.E. Maniokovoe derevo: proiskhozhdenie tropicheskogo zemledeliia v Amerike [Manioc tree: the origin of tropical farming in America], *Priroda*, 1985, no. 10 (842), pp. 39-46.

Lévi-Strauss K. *Pechal'nye tropiki* [A world on the wane]. Moscow: Mysl', 1984.

Matusovskiy A.A. Mezhplemennoi kul'turnyi obmen u indeiskikh grupp venesuel'skoi Amazonii [Inter-tribal cultural exchange among the Indian groups of the Venezuelan Amazon]. In: *Problemno-tematicheskoe prostranstvo i teoreticheskie granitsy sovremennoi etnologii*. K iubileiu doktora istoricheskikh nauk, professora Gennadiia Evgen'evicha Markova. Sbornik nauchnykh statei [Issues and themes and the theoretical boundaries of contemporary ethnology. Dedicated to Professor Gennadiy E. Markov, Doctor of Sciences (History). A collection of research papers]. Trudy istoricheskogo fakul'teta MGU 62. Seriia II. Istoricheskie issledovaniia 25. Moscow, 2013, pp. 166-175.

MatusovskiyA.A. Sotsiokul'turnyi oblik indeitsev verkhnei Pira-Parany [the sociocultural face of the Indians of the upper Pira-Parana], *Vestnik antropologii*, 2015, no. 4 (32), pp. 129-149.

Matusovskiy A.A. Keramika indeitsev vaura [The pottery of the Waura Indians], *Vestnik antropologii*, 2015, no. 3 (31), pp. 110-119.

Soboleva E.S. *G.G. Manizer - uchastnik vtoroi russkoi ekspeditsii v Iuzhnuiu Ameriku 1914 - 1915 gg.: brazil'skii dnevnik* [G.G. Manizer, a participant of the second Russian expedition to South America 1914 - 1915: Brazilian diary]. St. Petersburg: MAE RAN, 2016.

Boster J.S. Exchange of Varieties and Information between Aguaruna Manioc Cultivators, *American Anthropologist, New Series*, 1986, Vol. 88, no. 2, pp. 428-436.

Carneiro R.L. The Evolution of the Tipiti. A Study in the Process of Invention. In: M. Feinman G.M., Manzanilla L. (eds.). *Cultural Evolution: Contemporary Viewpoints*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, 2000, pp. 61-93. https://doi.org/10.1007/978-1-4615-4173-8_3

Cooke, R. D., Maduagwu E.N. The effects of simple processing on the cyanide content of cassava chips, *International Journal of Food Science & Technology*, 1978, Vol. 13, no. 4, pp. 299-306.

Clement Ch.R., Rodrigues D.P., Alves-Pereira A., Mühlen G.S., Cristo-Araújo M. de, Moreira P.A., Lins J., Reis V.M. Crop domestication in the upper Madeira River basin, *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. Belém, 2016, Vol. 11, no. 1, pp. 193-205. doi: http://dx.doi.org/10.1590/1981.812 22016000100010

Elias M., Mühlen G.S., McKey D., ROA A.C., Tohme J. Genetic Diversity of Traditional South American Landraces of Cassava (Manihot Esculenta Crantz: an Analysis Using Microsatellites, *Economic Botany*, 2004, Vol. 58, no. 2, pp. 242-256.

Heckler S.L. Tedium and Creativity: The Valorization of Manioc Cultivation and Piaroa Women, *Journal Royal Anthropological Institute (N.S.)*, 2004, Vol. 10, no. 2, pp. 241-259.

Fraser J.A. The Diversity of Bitter Manioc (Manihot Esculenta Crantz) Cultivation in a Whitewater Amazonian Landscape, *Diversity*, 2010, Vol. 2, no. 4, pp. 586-609. https://doi: 10.3390/d2040586

Greaves R.D., Kramer K.L. Hunter-gatherer use of wild plants and domesticates: archaeological implications for mixed economies... *Journal of Archaeological Science*, 2014, no. 41, pp. 263-271. https://doi: 10.1016/j.jas.2013.08.014

Heckler, S., Zent S. Piaroa Manioc Varietals: Hyperdiversity or Social Currency?, *Human Ecology*, 2008, Vol. 36, no. 5, pp. 679-697. https://doi 10.1007/s10745-008-9193-2

Iwuoha, G.N., Ubeng, G.G., Onwuachu, U. I. Detoxification Effect of Fermentation on Cyanide Content of Cassava Tuber, *Journal of Applied Sciences and Environmental Management*, 2013, Vol. 17, no. 4, pp. 567-570.

Kästner, K.-P. *Historisch-ethnographische Klassifikation der Stämme des Ucayali-Beckens (Ost-Peru). Eine Kulturanalyse und – synthese* [Historic-ethnographical classification of the tribes of the Ucayali basin (East Peru). A culture analysis and -synthesis]. Abhandlungen und Berichte des Staatlichen Museums für Völkerkunde Dresden. Band 46. Monographien 8. Frankfurt/Main: IKO-Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 1992.

Mühlen G.S., Alves-Pereira A., Clement Ch.R., Valle T.L. Genetic Diversity and Differentiation of Brazilian Bitter and Sweet Manioc Varieties (Manihot esculenta Crantz, Euphorbiaceae) Based on SSR Molecular Markers, *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, 2013, Vol. 11, no. 2. Special Topics: Plant Domestication in Amazonia, pp. 66-73.

Rangel M., Merlo D., Arias S. et. al. *Municipio Autana, estado Amazonas. Catalogo del Patrimonio Cultural Venezolano*. Caracas: Instituto del Patrimonio Cultural Venezolano. Region Orinoco: AM-04, 2007.

Rival L., McKey D. Domestication and Diversity in Manioc (Manihot esculenta Crantz ssp. esculenta, Euphorbiaceae), *Current Anthropology*, 2008, Vol. 49, no. 6, pp. 1119-1128. https:// doi: 10.1086/593119.

Wilson W.M., Dufour D.L. Ethnobotanical Evidence for Cultivar Selection among the Tukanoans: Manioc (Manihot esculenta Crantz) in the Northwest Amazaon, *Culture & Agriculture*, 2006, Vol. 28, no. 2, pp. 122-130. https://doi: 10.1525/cag.2006.28.2.122

MISCELLANEA

УДК 94(5)
DOI: 10.17223/2312461X/23/8

АЛЕКСАНДР СЛАВИК И ИСТОКИ ЭТНОЛОГИЧЕСКОГО ЯПОНОВЕДЕНИЯ В ВЕНЕ

Наталия Сергеевна Любимова

Аннотация. Рассматриваются особенности венской школы японистики и, в частности, условия ее возникновения, обусловившие большую близость к современной ей этнологии, нежели к другим японоведческим традициям в немецкоязычном пространстве. При этом уделяется внимание как внешним формальным условиям, в которых формировалась эта дисциплина в Вене (близость основателей будущего Института японистики, Ока М. и А. Славика, к ведущим венским этнологам, институциональное положение японистики в Венском университете), так и анализу трудов Ока и Славика, в которых обнаруживается преобладание этнологических методов и подходов.

Ключевые слова: Вена, японистика, история науки, Ока Масао, Александр Славик, культурно-историческая школа

Введение

Этнология как наука никогда не отказывалась от изучения Восточной Азии, и некоторые этнологи обращаются к изучению японской культуры, а отдельные японисты приходят к антропологической тематике и методологии в своих исследованиях, однако в целом вряд ли можно сказать, что где-либо существует мощная централизованная традиция этнологического изучения Японии. Хотя этнографическое описание было неотъемлемой частью трудов о Японии в начальный период ее изучения, как академическая дисциплина японистика выросла все же из ориенталистики, позаимствовав ее основные методы – главным образом филологические (Befu 1992: 22; Hijiya-Kirschnereit 1992: 175; Sonoda 2007: 2). В частности, в Германии до середины XX в., а то и до 60-х гг., доминирующей традицией был подход к изучению японской культуры через литературу (Kawai 2007). Тем не менее в кажущемся довольно монолитным немецкоязычном пространстве обнаруживается исключение – венская школа японистики, которая не только ищет свои истоки в лоне этнологии, но и в наше время с уважением относится к ним[1].

В отличие от этнологии, где австрийскую традицию редко отделяют от немецкой, японистика в Вене оказывается тесно связана с местной этнологической школой и при этом несколько отдалена от школ японоведения Германии. Если прибегнуть к классификации частных областей знания в соответствии с типом влияний на знание извне[2], которой оперирует Бэфу Харуми (1992), то на первый взгляд покажется, что, в отличие от немецкого японоведения, которое явно относится к первому типу, поскольку на протяжении десятилетий существовало в русле, проложенном ориенталистикой, исследования Японии в Австрии были сформированы в большей мере под влиянием основателей этого направления и особенностями своего бытования в Венском университете.

Моей целью является показать уникальность этой школы, которая изначально обладала тем этнологическим инструментарием и оптикой, которые другие традиции приобрели гораздо позже в процессе формирования современных Japanese Studies и которые и сейчас далеко не всегда являются интегральной частью этой дисциплины. Не давая определения этнологии как науке, я в данной статье ориентируюсь на то понимание ее сущности, изменчивое, и не всегда (тем более в послевоенные годы) отчетливое, которое могло разделяться учителями и коллегами Ока и Славика в Вене. Так, например, в 1937 г. Шмидт (Schmidt) определил этнологию как одновременно науку о духе, географическую (в духе ратцелевской антропогеографии) и историческую дисциплину, поскольку она имеет дело с объектами культуры, т.е. появившимися в результате развития человеческого духа, причем под культурными объектами он подразумевал материальную культуру, обычаи, религии и право (Schmidt 7–9), а культурно-исторический метод предлагался им в качестве общего научного метода этнологии.

Чтобы решить, насколько все же справедливо считать исследования Японии этнологическими, по крайней мере в период формирования венской школы японистики, необходимо проследить связи между венской японистикой и этнологией. В данной статье я собираюсь продемонстрировать подобные связи.

В первую очередь, для этого придется обратиться к истории того подразделения Венского университета, на базе которого формировалась исследовательская традиция, т.е. Института японистики, а также к личностям его основателей, Ока Масао и Александра Славика. Потом я рассмотрю раннее творчество Ока, чтобы продемонстрировать, в каком ключе он предполагал развивать исследовательскую деятельность института, а затем перейду к анализу наследия Славика, в котором можно выделить несколько ключевых тем, вполне созвучных этнологической проблематике того времени.

Формирование Института японистики и его отцы-основатели

Ока Масао (1898–1982)[3] начал свое обучение в Токийском университете с социологии, однако изначально испытывал значительный интерес к этнологии, читая сочинения Энгельса, Моргана и Фрезера. В 1924 г. он был представлен Янагита Кунио, основоположнику японской фольклористики и этнологии, и приглашен в его дискуссионный кружок. Янагита как раз вернулся в Японию из Европы и привез с собой значительное собрание европейской научной литературы. После размолвки с Янагита в 1928 г. Ока принимал участие в еще двух дискуссионных клубах: APE-кай и Музей на чердаке. Руководителем последнего был Сибусава Кэйдзо, который рассказал Ока о еще не сформировавшейся в Японии «новой» науке, этнологии, и посоветовал ему поехать на учебу по этой специальности. Ока еще в 1924/1925 г. случайно наткнулся на труд «Народы и культуры» В. Шмидта и В. Копперса (1924) и был им сильно впечатлен, а потому выбрал Вену. Обоих авторов Ока почитал своими учителями и до конца жизни высоко оценивал их совместную монографию. В течение пяти лет (1929–1935) Ока обучался в недавно образованном Институте этнологии Венского университета, который возглавлял В. Копперс. В этот период Ока общался и с другими представителями диффузионистского направления в этнологии. Некоторые из них оказали на него значительное влияние (О. Менгин, Р. Хейне-Гельдерн). Тогда же он познакомился и с А. Славиком, который стал его другом, коллегой и продолжателем его дела – создания с нуля новой школы изучения Японии.

Александр Славик (1900–1998) родился в семье польского офицера в Кракове. Впечатленный рассказами отца о Русско-японской войне, он начал самостоятельно изучать японский язык во время обучения в средней школе в Кремсе. Изучение юриспруденции в Венском университете у Славика не задалось, и он, за отсутствием специальности «японистика», занялся синологией под руководством профессора фон Ростхорна. Однако его диссертацию о ранних контактах между Китаем и Кореей не приняли к защите по бюрократическим причинам: Ростхорн не имел права выдвигать претендентов на соискание степени. Разочарованный в академической среде, Славик отошел от нее, однако продолжал искать знакомств с японцами в Вене. Одним из таких знакомств стал Ока, и он же пробудил у Славика (Slawik) интерес к этнологии (Slawik 1972: 35) и дальнейшим научным изысканиям. Ока защитил свою диссертацию «Культурные пласты в Древней Японии» в 1933 г., а Славик, явно испытавший влияние Ока, представил свое сочинение «Культурные пласты в Древней Корее» (Slawik 1936a) и получил степень в 1936 г.

Именно Ока впервые задался целью наладить систематическое изучение Японии и японской культуры в Венском университете. До этого

там лишь периодически организовывался курс японского языка: первый раз – в 1924 (лектор Тояма Коити), затем в 1935–1936 гг. (Уэда Тосиро). Воспользовавшись визитом в Японию патера В. Шмидта, Ока организовал его знакомство с бароном Мицуи Такахару, основателем Японо-австрийского общества в Токио. Переговоры с бароном Мицуи увенчались успехом: он выделил 100 тыс. марок на основание Институтов японистики в университетах трех городов, Вены, Праги и Рима. Это пожертвование должно было использоваться для составления предметной библиотеки и выплаты жалования японским профессорам.

Надо отметить, что основным родом деятельности Института японистики, по замыслу Ока, должно было стать изучение японской культуры с позиций этнологии. К сожалению, возвращение Ока в Вену с 4 500 томами специальной литературы совпало по времени с драматическими событиями марта 1938 г. Аншлюс Австрии поставил под угрозу сам замысел создания института: все новоприобретенные книги требовалось перевезти в Берлин. Однако его удалось отстоять, и 1 апреля 1939 года в составе Восточного института был создан Институт японистики, возглавлявшийся Ока Масао в статусе приглашенного профессора; его ассистентом стал Славик. Но осенью 1940 г. Ока уехал в отпуск на родину и, после вступления Советского Союза во Вторую мировую войну, уже не смог вернуться в Вену. Славик в одиночку руководил институтом до осени 1941 г., когда уступил место профессору Мурата Тоефуми и Габриэлю Мюллеру. В 1944 г. стало понятно, что работу института продолжать невозможно: Мурата уехал из страны, здание было повреждено бомбами, а ценная библиотека перевезена для сохранности в частный дом в Вахау, и в апреле 1945 г. Институт прекратил свое самостоятельное существование (Japanforschung… 1976: 111–116) – его превратили в подразделение Восточного института (Hohenwart-Gerlachstein 1983: 11–12). Восстановление заняло почти 20 послевоенных лет. В 1947 г. была возвращена в Вену библиотека и отдана по настоянию В. Копперса Институту этнологии.

Тем временем был организован краткий курс японского языка; с 1949 г. лектором снова стал Славик. Только к 1954 г. в Институте этнологии благодаря усилиям Копперса было образовано самостоятельное Отделение японоведения, которое, в конце концов, возглавил Славик – уже доцент. После полевой работы на Хоккайдо и Кюсю в 1957 г. Славик получил звание профессора этнологии с особенным вниманием к Японии (Völkerkunde mit besonderer Berücksichtigung Japans – так в то время называлась эта специальность). Студенты отделения несли двойную нагрузку, поскольку, с одной стороны, они изучали свои специальные дисциплины, а с другой – должны были отчитываться и по общим этнологическим предметам. Такая ситуация стала причиной непопулярности этого направления. Лишь к 1965 г. многолетние усилия

Славика увенчались успехом: он сумел настоять на двух важных изменениях. Во-первых, специальность «этнология с особенным интересом к Японии» была переименована в «японистику», а во-вторых, отделение японоведения Института этнологии превращалось в самостоятельный Институт японистики (Japanforschung… 1976: 111–116).

Таким образом, видно, что институционально японоведение было связано с этнологией с самого начала: начиная с самой концепции института, принадлежащей Ока (исследовать культуру Японии с позиций этнологии), и заканчивая десятилетним существованием японистики в рамках Института этнологии. Очевидно, однако, что организационные особенности не обязаны целиком определять содержание предмета. Чтобы точнее понять, что понимали под японистикой основатели венской школы, обратимся к анализу их научного творчества.

Исследовательский подход Ока Масао

Ока был активным ученым, но, к сожалению, не очень много публиковался – немалая доля его таланта приходилась на организаторские способности, которые он проявил не только в Вене, но и позднее в Японии[4]. Однако его диссертационное сочинение, написанное под непосредственным руководством Шмидта, стало программным трудом и источником вдохновения для венских японистов. «Культурные пласты в Древней Японии» Ока, несомненно, были написаны с опорой на методологию культурно-исторической школы. Он отталкивался от того, что все предыдущие изыскания о происхождении японцев и японской культуры опирались на археологию и, в большей степени, на физическую антропологию, или расоведение, и поставил своей целью провести чисто этнологическое исследование, избавившись от влияния расоведения. Для этого необходимо, писал он, «исходить из понимания того, что определенные культурные элементы связаны с конкретными культурными комплексами или культурными кругами. Все эти культурные элементы и комплексы, таким образом, прежде чем их припишут какой-либо расе или народу, должны быть возведены к культурному кругу, после чего следует установить их культурно-историческое положение и реконструировать это конкретное положение стратиграфически» (Oka 2012: 5). В своем многотомном труде Ока подробно анализирует материальную культуру, фольклор, религиозные верования и связанные с ними практики, а также общественные отношения, опираясь на письменные источники, данные археологии, лингвистики и фольклористики.

В австрийской историографии существуют разные взгляды на методологическую и теоретическую базу Ока. Так, Крайнер отрицает, что эта диссертация была продуктом культурно-исторической школы. По-

добное суждение о ней он объясняет внешними условиями ее появления, в первую очередь, личной близостью Ока к Шмидту. Тот факт, пишет Крайнер (Kreiner), ссылаясь на более поздние сочинения японского этнолога, что Ока испытывал глубокое уважение и личную привязанность к австрийскому ученому, не означает, что он некритически относился к его теориям, в том числе теории о культурных кругах. И замечает далее, что в теоретическом плане большее влияние на Ока оказал скорее Хейне-Гельдерн[5], также преподававший в Вене в те годы, в частности, его статья «Прародина и ранние переселения австронезийцев» (1932), неоднократно упоминаемая Ока в своей диссертации (Kreiner 2012: XVIII–XIX). Крайнер также отмечает, что пусть исследовательский стиль Ока и отражает в первую очередь влияние Хейне-Гельдерна (а не теории культурных кругов Шмидта) (Heine-Geldern 1932), это опять же не означает некритическое восприятие его идей: некоторые конкретные выводы Ока относительно возраста и происхождения отдельных культурных страт прямо противоречат утверждениям Хейне-Гельдерна (Kreiner 1995: 163).

Бернхард Шайд (Scheid), однако, спорит Крайнером (Scheid 2013), и его возражения кажутся резонными. Во-первых, Ока, анализируя те или иные сферы культуры, сосредоточился скорее не на происхождении отдельных элементов, а на хронологии их появления. Объединив близкие по возрасту явления, Ока выделил шесть «культурных пластов» в Древней Японии. Например, древнейший пласт характеризовался, по его мнению, архаичной практикой инициации юношей и девушек, «лунной мифологией первого типа», анимизмом и шаманизмом, примитивными жертвоприношениями злаков, сидячими захоронениями и т.д., а в качестве позднейшего Ока выделил пласт «китайско-корейской высокой культуры». При этом он типологизирует эти пласты по шмидтовской схеме: земледелие в его схеме связано с материнским правом (или его следами), мужскими союзами и лунными мифами, охота – с отцовским правом и солнечным божеством, а скотоводство – с патриархальной большой семьей и верованиями в небесных божеств (бога) (2012: 1040–1043).

Во-вторых, Шайд делает сравнительный анализ выводов Ока и доклада Шмидта, прочитанного в Японии в 1935 г., и текстуально доказывает, что Шмидт следует выводам Ока практически без изменений (2013: 13–14). Едва ли можно расценивать это иначе, чем как похвалу и признание своего ученика, которых вряд ли можно было бы ожидать от патера Шмидта, известного своим авторитаризмом и нетерпимостью к критике, если бы он углядел в работе Ока «крамолу».

Помимо успешного, по всей видимости, «историко-культурного» анализа японской древности, работа Ока принесла важные результаты и другого плана. Она ввела в немецкоязычный научный оборот новые

источники и идеи, почерпнутые им в трудах японских исследователей. Произведенный Крайнером анализ источников и библиографии показал, что из более чем 480 процитированных источников 88% составляют японоязычные, и лишь 12% – работы на европейских языках; причем из общего числа использованных работ около 8% (38 работ) – сочинения Янагита Кунио, первого учителя Ока (Kreiner 2012: XXI).

Следующие заметные сочинения Ока, в том числе и расширенные и переработанные выводы к диссертации (в самом тексте он по большому счету ограничился сводными таблицами), стали появляться на свет уже в 50-х гг. в Японии на японском языке, и, соответственно, вряд ли можно говорить об их непосредственном влиянии на венских исследователей. Исходя из этого, в контексте данного исследования представляется возможным ограничиться «Культурными слоями…» и перейти к рассмотрению творчества его коллеги, которому в итоге и досталась участь довести их совместное начинание до успешного завершения.

Наследие А. Славика: феномен марэбито и вопросы этногенеза японцев

В научном наследии А. Славика отчетливо выделяются несколько основных тем. Особняком стоит его диссертационное сочинение о культуре Кореи. В 1930–1950-х гг. вырисовываются два крупных направления исследований: 1) исследования японского фольклора и верований, в частности публикации по проблеме «священного гостя» – *марэбито* – как у японцев, так и у айнов; 2) изучение айнской материальной культуры. Как уже было упомянуто, в 1957 г. Славику удалось совершить исследовательскую поездку на Хоккайдо, в ходе которой он получил возможность не только проверить свои ранее сформулированные теории, но и собрать материал для дальнейшей работы. Как писал сам Славик, после этой поездки его интерес сместился в сторону проблем истории айнских поселений и, в связи с этим, топонимики (Slawik 1992: 5–6). Кроме того, он всерьез занялся другим крупным сюжетом: гипотезой существования праязыка, общего для языков айнов и эмиси (эбиси), и его влияния на формирование японского языка. Разработка этой проблематики отражается в публикациях конца 60–70-х гг. (Slawik 1968a; 1968b). В целом проблему этногенеза японцев можно назвать сквозным мотивом творчества Славика.

Мне представляется, что подобные научные интересы вполне укладываются в область этнологии, по крайней мере, в понимании культурно-исторической школы. Провести четкую границу между фольклористическим и этнологическим исследованием далеко не всегда возможно и сегодня, а междисциплинарная связь этнологии и археологии в середине столетия была традиционно крепка не только в немецкоязычной

науке. Что же касается лингвистических изысканий, то, особенно вкупе с фольклористическими, они, на первый взгляд, роднят подход Славика к японистике с общим филологическим трендом развития этой науки в немецкоязычном пространстве. Однако в данном случае они могут скорее восходить к культурно-историческому бэкграунду ученого, поскольку Шмидт известен не только как этнолог, но и как лингвист, причем в последнем качестве оставил менее противоречивое научное наследие. Таким образом, тематика исследований Славика отчасти пересекалась с темами немецкой японистики, однако дополнялась и другими сюжетами, в том числе чисто этнологическими. В совокупности его интересы не только могут быть возведены к кругу проблем, которые рассматривали ученые из окружения Шмидта (так, почти все темы, которыми занимался Славик, были охвачены в диссертации Ока, и Славик этого не скрывал (Scheid 2013: 5)), но и вполне соответствовали сюжетам, находившимся в фокусе этнологии.

Далее, чтобы окончательно прояснить исследовательский стиль ученого, я собираюсь проанализировать методологию и язык его исследований. Я рассмотрю работы, относящиеся к периоду до выделения Института японистики в 1965 г., т.е. преимущественно к 50-м гг. (в начале 60-х гг. его публикационная активность временно снизилась). С одной стороны, именно в это время Славик вел борьбу за обособление японистики, а с другой – вскоре после выделения института, в конце 60-х гг., состоялся крупный полевой проект (проект Aco), который требует особого рассмотрения в силу своей масштабности и роли в истории венского японоведения. Кроме того, к этому моменту уже определились основные направления и методология исследований Славика. Что же касается его ранних работ, то даже в библиотеке Венского университета, где он проработал всю жизнь, обнаруживаются, помимо диссертации, лишь две публикации 30-х гг.

Диссертация Славика (1936a) была посвящена культурным пластам в Древней Корее[6]. В рамках данной статьи она интересна тем, что методологически была близка, если не идентична, работе Ока. Ситуация с исследованием корейской древности в культурно-историческом ключе, с одной стороны стороны, облегчалась тем, что существовала уже серьезная традиция изучения антропологии, праистории и этнографии Кореи, а с другой, писал Славик, осложнялась в силу географического положения этой страны. Корейский полуостров в древности «служил убежищем и путем для переселения многих народов и культур» (IV), которые оставляли на этой территории свой более или менее значительный культурный и этнический след. Кроме того, широко распространившаяся в верхних слоях населения в раннем Средневековье китайская высокая культура почти уничтожила более ранние культурные элементы. Таким образом, Славик утверждал, что несмотря на тщательное

изучение, методологически верная культурно-историческая реконструкция древней корейской культуры ранее никому не удавалась, и ставил своей целью восстановить историю корейской культуры этнологическими методами. Это исследование перекликается с диссертацией Ока даже текстуально: Славик напрямую цитировал его при описании собственного методологического подхода и откровенно писал, что «выстроил свое сочинение по образцу “Культурных пластов в Древней Японии” Ока и применил тот же метод в изложении материала» (VII). Исходя из всего вышесказанного, диссертация Славика едва ли является примером новаторского теоретического труда, однако демонстрирует его глубокое знакомство с этнологическими методами исследования и следование культурно-исторической традиции.

В дальнейшей научной работе Славик сосредоточился на японской тематике. В первую очередь он обратился к проблеме *марэбито*, «священного гостя» (Sakraler Besucher)[7]: имеются в виду древние японские верования, связанные с культом предков, в частности, с представлениями о посещении божествами и душами предков мира живых в определенные дни года, а также культовое и социальное оформление этих верований. Здесь особенно заметна опора на труд Ока. Концепция марэбито была введена и разрабатывалась с 1920-х гг. японским исследователем Орикути Синобу (1887–1953) (См.: Falero б.д.), от чьих работ и отталкивался Ока. Таким образом, он впервые ввел ее в оборот европейской науки, а Славик стал ее первым исследователем. Рассматривая этот сюжет в его творчестве, можно отчетливо пронаблюдать, как менялась и обогащалась методологическая база его исследований и осторожнее делались выводы.

Впервые Славик обратился к этой теме в сравнительном исследовании «Культовые тайные союзы японцев и германцев» (1936b), в котором, опираясь на материалы диссертации Ока, работы Хайне-Гельдерна и материалы 1-го тома монографии австрийского медиевиста-германиста Отто Хефлера (Höfler) (Höfler 1934), искал параллели между институтами тайных обществ у германцев и японцев, оформившимися на базе верований в приходящих богов и духов предков. Надо отметить, что книга «Культовые тайные союзы германцев» Хефлера стала чуть ли не программным сочинением нацистских историков, поскольку в ней утверждалась государствообразующая роль мужских тайных союзов германцев, и обеспечила своему автору успешную карьеру конце 30-х – начале 40-х гг. Однако Славик, хотя и высоко оценивал это сочинение, видимо, не заинтересовался данной теорией. Он использовал этнографические данные, представленные Хефлером.

Под «комплексом *марэбито*» Славик подразумевает комплекс верований и практик, связанных с традицией маскарадных шествий и празднеств, привязанных к переходным календарным периодам (в

первую очередь, конец зимы – начало весны). Марэбито – это божества, мертвые, души предков, сверхъестественные существа, чужаки и прочие сущности, которые приходят в деревню из другого мира (из-за моря – из страны мертвых, рая, или с гор) в определенное время, рассказывают мифы, участвуют в обрядах инициации, благословляют урожай будущего года и одаряются плодами урожая года прошедшего. Этих «гостей» часто изображают либо члены определенной социальной группы из жителей деревни (молодые мужчины), либо члены какой-то религиозной группы (шаманы, священники), наряженные в маски.

В Японии эти верования неразрывно связаны с верованиями в *тама* – духовную сущность людей и божеств, находящуюся в теле, но не связанную с ним неразрывно, которая может покидать тело в определенные периоды. Славик задался целью сравнить верования в *марэбито* и германские традиции и верования, связанные с посещением людей душами мертвых, которые тоже включали в себя сезонные маскарадные празднества, а также выяснить, нет ли в их основе верований, похожих на японские представления о *тама*. Он детально классифицирует и сравнивает различные элементы этих верований (представления о мире мертвых за морем или на морском дне, о сверхъестественных сущностях, населяющих горы (*ямабито* в Японии, карлики в Германии), о месте и роли определенных животных и связанных с ними практик (использование масок, определенной одежды и атрибутов, символов и пр.), обряды инициации, изгнание демонов / злых духов и т.п.). Затем он анализирует образ Сусаноо в японской мифологии, устанавливает его связь с мужскими союзами и комплексом маребито и обнаруживает сходство между Сусаноо и Одином / Воданом (Slawik 1936b: 757–760). В заключение Славик делает предположения об истории верований о «священных гостях»: в Японии, писал он, тайные союзы появились в очень раннюю эпоху, но неизвестно, существовали ли уже тогда верования в «гостей»; эти верования появились (или дооформились) одновременно с появлением таких культурных элементов, как лошадь, кузнечное ремесло и военная знать (монгольский культурный слой), что соответствует распространению культа Одина и мужских воинских союзов у германских народов. При этом корабль и море появились в представлениях о «гостях» у германцев уже позже (похороны на корабле, особенно без сожжения, должны были прийти из Западной Европы), в то время как в Японии эти элементы относятся к более раннему (предположительно австронезийскому) слою. Основные пути распространения культа «священных гостей», по рассуждениям Славика, надо искать в Сибири или Средней Азии (средней евроазиатской зоне), а пути распространения элементов верований, связанных с морем и богиней-матерью, – в «южной» (761–763).

Совершенно очевидно, что эти рассуждения соответствуют теории Шмидта о трех первичных культурных кругах, которые он «обнаружил»

в Азии: скотоводческий (патриархальный строй, «рациональные» верования в высших богов) в Центральной Сибири, охотничий (патриархат, «отчасти рациональный» тотемизм, солнечные культы) в Средней Азии и земледельческий (матриархат, иррациональные лунные культы и культы матери-земли) в Южной Азии (Schmidt 1935: 27–29). Воинственные верховные божества Сусаноо и Один и мужские союзы явно представлялись Славику элементами, восходящими к скотоводческому первичному культурному кругу Шмидта, а морские верования и богиня-мать – к земледельческому. Прямой отсылкой к данной теории является и указание на географию распространения этих элементов. Исходя из этого, не совсем понятно, что имел в виду Крайнер, называя это исследование «скорее структуралистским, нежели культурно-историческим» (Kreiner 1997: 3). Разумеется, Славик анализировал в этой работе целые комплексы верований и практик и пытался обнаружить порой неочевидные взаимосвязи между их элементами, однако это не противоречит методике культурно-исторической школы, а выводы написаны полностью в ее духе. Может сложиться впечатление, что Крайнер по какой-то причине пытался преуменьшить связь своих учителей со школой Шмидта. Такое возможно, если учесть, какой разгромной критике стал подвергаться Шмидт в послевоенное время.

В 1951 г. Славик издал еще одно сравнительное фольклористское исследование, в котором отмечал параллели в сюжетах германских и восточноазиатских сказок. Большая часть статьи посвящена сравнению Песни о Гротти из Старшей Эдды с похожим сказочным сюжетом, бытующем в странах Восточной Азии, который объясняет, почему море соленое. Общий мотив таков: есть волшебная мельница (жернова), которую похищают (или отнимают) у хозяина и которая затем оказывается на корабле, где вор просит ее намолоть соли; соли оказывается слишком много и корабль тонет, а море становится соленым. В заключение Славик пытается предположить, чем могут объясняться подобные сходства. Помимо общности происхождения (из некоего пространства, расположенного где-то между Европой и Азией, на берегу соленого моря), он выдвигает и другие версии: 1) независимое возникновение похожих легенд; 2) культурное заимствование (германцев из Китая или наоборот) через путешественников, рабов, торговцев и т.п. (Slawik 1951: 66–67).

В 1952 г. Славик выпускает работу, посвященную изучению аустронезийского субстрата в этногенезе японцев. Он анализирует миф о сыновьях бога Ниниги, внука Аматэрасу, Хоори-но-микото и Ходэри-но-микото, объясняющий происхождение народа хаято (от Ходэри) и императорской династии Японии (от Хоори), а также подчиненное положение первых. Он работал с актуальной и поныне теорией, что хаято были родственны аустронезийцам, и, проведя сравнительно-лингвистический

анализ этого этнонима, расшифровывал его как «танцующие люди» (Slawik 1952a: 220). Далее на основе анализа мифа он выдвинул предположение, что хаято, или некая этническая общность, родственная им, колонизировали Хонсю и область Ямато еще до появления здесь культуры всадников, связи между Ямато и южным Кюсю древнее завоеваний Дзимму, а хаято (или, по крайней мере, их верхушка) были связаны с Дзимму происхождением и могли сами участвовать в покорении Ямато.

В 1954 г. Славик продолжил разработку проблемы аустронезийского субстрата, обратившись к этимологии слова марэбито (Slawik 1954). Он высказывает идею, что появляющееся в источниках с VIII в. до н. э. «марэбито» («марахито») и его многочисленные производные прежде обладали значением не только «гость» («посетитель»), но и «сверхъестественные сущности, посещающие деревни в определенное время», а также замечает, что корень мара-/марэ- фонетически и семантически близок к группе слов, обозначающих мужские дома, возрастные группы и их членов, распространенных в Восточной и в Юго-Восточной Азии, и делает вывод, что значение слова *марэбито* изначально лежало в том же смысловом поле. На этой основе он выдвигает гипотезу, что *марэбито* как лексическая единица и как явление народной культуры относится к аустронезийскому субстрату.

В 1959 г. он подытоживает свои изыскания о феномене марэбито статьей «К вопросу о “священном госте” в Японии» (Slawik 1959), предпринимая попытку классификации подобных верований и их сравнительного анализа. В первую очередь автор говорит о схожести японских обычаев, связанных с марэбито, и айнских иомантэ, и отмечает, что представления о «священном госте», несмотря на свое разнообразие, обладают схожими чертами, отличающими их от прочих религиозных явлений Японских островов. В качестве таких характерных черт выделяется следующее: 1) сущности из потустороннего мира приходят к людям, но не наоборот (например, путешествие шамана в другой мир – это другой вид визита); 2) потусторонние «гости» находятся среди людей лишь ограниченное время (одну ночь или даже несколько лет, как в случае с медвежьим праздником айнов) и тем самым отличаются от духов и божеств, которые постоянно пребывают в человеческом мире; также такой «визит» часто привязан к определенному времени (например, смена сезонов), хотя это не обязательно; 3) контакт между людьми и «гостями» подчиняется определенным нормам, обязательным как для тех, так и для других, и носит в основном дружелюбный характер, а также обязательно сопровождается дарами (материальными и / или нематериальными) с обеих сторон. Славик подчеркивает, что эти три характеристики связаны между собой причинными связями, и если одна из них выпадает, то весь комплекс верований рушится или

приобретает иные формы и значение. Так, он называет вышеописанный комплекс верований и практик «основным типом Ia» и помимо него выделяет еще три типа: Ib, когда потусторонний визитер вымогает подношения в обмен на непричинение вреда людям (например, человеческие жертвоприношения, задабривающие кровожадного демона, змея, дракона и т.п.), а также типы IIa и IIb, которые тоже предполагают односторонние или взаимные дары, но при этом люди приходят к божествам и духам, а не наоборот (паломничества в храмы или к святыням и, возможно, путешествия шаманов в иные миры, хотя автор оговаривается, что в Японии этот сюжет не настолько выражен, как у северных народов на материке). Методологическую ценность своей классификации Славик видит в том, что за счет четкого выделения характерных черт этого явления можно прослеживать их развитие, заимствования или утрату, функции и динамику их изменения, а кроме того, использовать данную схему при сравнительном анализе.

Подводя итоги, он сравнивает японские и айнские обычаи, подходящие под определение «священного визита», и выделяет несколько различий: 1) божества айнов живут в своем мире как люди, но при визите в мир людей вселяются в предметы или животных, в то время как японские боги приходят в собственном облике либо вселяются в ряженных, подражающих их виду[8]; 2) по-разному происходит дарообмен: в японских обычаях отсутствует характерный для айнского иомантэ мотив освобождения божества с помощью этого обряда от земного, помощи ему в возвращении домой; 3) японские праздники поминовения усопших тесно связаны с буддийскими традициями и являются результатом слияния японских представлений о душах (тама) и буддийских верований. Вопросы о месте или местах возникновения подобных обычаев и о механизме происхождения обычаев дарообмена (восходят ли они к неким реальным контактам, сопровождающимся обменом дарами, которые позже были сакрализированы или, наоборот, реальный процесс визита с дарообменом наложился на предшествующие представления о визите высшего существа. Во втором случае реальные контакты играли бы второстепенную роль в появлении этих обычаев, а в первом – первостепенную) он оставляет открытыми.

Славик и этнография айнов

Можно заметить, что начиная с 1950-х гг. интересы Славика неуклонно смещались от японской фольклористики к вопросам этнографии и лингвистики айнов. В 1952 г. он пишет о параллелях и различиях в связанных с медведями обычаях и обрядах, связанных с медведями, у нивхов и айнов и выделяет в них различные мотивы, в частности, связь с системой родства и социальной организацией (1952b).

В заключение он рассуждает о схожести медвежьих праздников у айнов и нивхов с японским марэбито и предполагает, что верования в марэбито могли оказывать влияние на культуры Севера еще с неолита, поскольку прослеживаются культурные связи культур южного Сахалина и Хоккайдо с культурами южной Японии, либо это влияние могло начаться с эпохи Хэйан – прийти вместе с переселенцами с Хонсю на север (айнами, испытавшими японское влияние, и позднее самими японцами). Таким образом, в этой публикации Славик пересобрал свой материал таким образом, чтобы, поместив в центр внимания иомантэ, отразить его роль и в социальной, и в мифологической картине мира айнов и нивхов.

Хабилитационный труд Славика, законченный в 1952 г., был посвящен айнским символам-тамгам[9]. Целью исследования была заявлена попытка классификации айнских орнаментов, однако его охват превосходит эту проблему. Автор прослеживает использование орнаментов и символов в различных сторонах жизни айнов, а потом сравнивает их функционирование в айнской и культурах других народов Дальнего Востока. Изучая бытование в культуре айнов символов, наносимых на различные предметы, Славик в первую очередь отмечает, что они обозначали принадлежность к определенной группе (общий термин на нем. яз. – Eigentumsmarken – знак принадлежности) – племя, род, семья, причем эта принадлежность была актуальна не только для ныне живущих айнов, но и распространялась на мир духов, где обитали души их предков, а также на мир богов, камуй (Slawik 1992: 199).

Славик выделяет так называемые семейные символы (*экаси сироси*) и пишет об их практических функциях – эти знаки общеизвестны и используются для обозначения собственности, от предметов (мужских) до охотничьих и промысловых угодий семьи. Глава семьи может изменять их по желанию. В отличие от сакральных символов, имеющих в основном духовное значение и ограниченную социальную роль, семейные символы связаны с экономической системой и традиционным правом айнов (207–208). Символы предков, *экаси итохпа* (Ahnenmarken), и символы богов, *камуи сироси* и *камуи итохпа* (Göttermarken), наносились на культовые предметы. Эти символы держались в тайне от чужаков и женщин и обозначали общность определенной родственной группы мужчин, их предков в их посмертном существовании, и божеств-покровителей, живущих в собственном мире (205–207). Эта общность существует и функционирует на всех планах бытия. Родство с богом-покровителем выражается, например, в иомантэ – перед тем, как умертвить животное (проводить его в родной мир), его держат дома и обращаются с ним как с ребенком. Таким образом, социальная функция сакральных символов простирается и на метафизический план (200–210). Эти символы регулируют взаимообмен между материальным и

потусторонними мирами, который является залогом гармоничного существования всего мироздания, ведь каждый предмет материального мира существует в потустороннем в антропоморфной форме. Божества камуи приходят к людям в форме вещей и животных, и когда люди должным образом пользуются ими и потом «провожают» обратно в потусторонний мир, сопровождая дарами, они помогают божествам, увеличивая вероятность, что этот и другие камуи будут приходить к ним и впредь в форме полезных вещей или животных (213–214). Также Славик сравнивает функционирование этих символов и *инау* (212, 214–217) и женских поясов *упусору* (200) и рассуждает о происхождении разных видов символов и их форм.

По схожей схеме написана статья о тяси – земляных крепостях айнов (Slawik 1956). На основе данных из японской историографии, Славик разбирает существующие гипотезы и выдвигает собственные соображения. Сначала он приводит типологизацию тяси по их местоположению (подобная классификация используется и современными археологами (Соколов 2014: 520)). Далее речь идет об использовании тяси: изначально оборонительные сооружения обрастали и другими функциями в айнской культуре. Тяси могли служить: 1) крепостью во время войны; 2) сторожевой башней и местом жительства стража поселения; 3) резиденцией вождя, причем если у него была вторая жена, как это бывало у айнов, то она могла жить в другом принадлежащем ему тяси; 4) местом проведения судилищ, состязаний *чяранкэ* и исполнения приговоров.

Славик также ищет ответ на вопрос, почему тяси порой строились в непосредственной близости друг от друга, и дает несколько возможных объяснений: новый тяси строили после утраты старого после нападения врагов или пожара, или при переносе поселения; небольшие общины, роды и т.д., живущие поблизости, строили собственные крепости для защиты от общего врага или друг от друга; сильный вождь пытался укрепить свою территорию, возводя как можно больше укреплений; нападающие враги строили себе крепости в качестве временных укреплений. Славик также традиционно поднимает вопрос о происхождении рассматриваемого обычая – где он зародился и какой народ принес его в ареал проживания айнов. Славик приводит теории, обсуждаемые в японской литературе, но отмечает, что ни одна из них не подкреплена достаточными фактическими доказательствами.

Итак, мы видим, что от школы Шмидта Славик унаследовал следующее: 1) интерес к истории в общем и частном, как к этнической истории населения Японских островов в целом, так и к истории отдельных культурных явлений; 2) трактовку понятия «культурный элемент»: весьма разноплановые культурные явления рассматривались Славиком как относительно целостные сущности, и он применял к ним схожий

подход. За исключением сравнительных и лингвистических исследований, композиция его работ практически не меняется. Сначала Славик выстраивает внутреннюю классификацию изучаемого явления, описывает его разнообразие, затем переходит к выявлению его функций в культуре, привлекает доступный сравнительный материал и рассуждает о возможных путях его возникновения и распространения. Несмотря на использование шмидтовской терминологии и упоминания метода культурно-исторической топографии, понимание культуры в трудах Славика ушло от диффузионистской искусственной сборки и представляется вполне холистическим. Он пишет о трансформации и развитии культурных явлений, иногда даже не обусловливая их внешними факторами, а просто называя случайным изменением с течением времени (Slawik 1992). Кроме того, он выделяет функции, которые тот или иной предмет его изучения несет в культуре, подчеркивая, как один и то же «элемент» может иметь и сугубо практическое значение, и глубокий социальный и духовный смыслы для носителей культуры. Таким образом, в его методологии можно найти черты и структурного, и функционального подходов.

Заключение

Можно обоснованно говорить об особенностях венской японоведческой традиции и ее близости к этнологии. Во-первых, Институт японистики был этнологическим по замыслу Ока, во-вторых, длительное время просуществовал в качестве подразделения Института этнологии. И главное, и Ока, и Славик были в первую очередь этнологами. Диссертация Ока обнаруживает глубокую связь как с учением В. Шмидта, так и с работами других венских этнологов. Что же касается Славика, то, во-первых, хотя в отсутствие возможностей проводить полевые исследования ему оставалось полагаться только на письменные источники, это не увело его в сторону от научных интересов, лежавших в области этнологии. Помимо давно известных средневековых японских источников, Славик черпал материал из трудов немецких, японских и российских (советских) коллег. Во-вторых, если изначально он пытался следовать канонам учения Шмидта, то в послевоенных трудах стал прибегать к разным теоретическим и методологическим подходам, что характерно для этнологии тех лет в немецкоязычных странах: Марков писал, что в этот период почти все направления были аморфными и неопределенными, ученики редко продолжали линию своих учителей, многие ученые со временем меняли теоретические установки, и каждый исследователь шел более или менее своим путем (Марков 2004: 253–257). Сохранял свои убеждения В. Шмидт, однако именно его верность идеям первобытного монотеизма и системе культурных кругов

могла способствовать развитию теоретической неопределенности в трудах его учеников, если они не были готовы ниспровергать авторитет учителя.

Разумеется, было бы неверно полагать, что японистика в Венском университете должна была скорее называться этнологией Японии: области исследований, которые Славик предлагал своим студентам, порой отходили от этнологических, и Славик напрямую писал, что японистика не ограничивается этнологией Японии, точно так же, как и социологией, историей, филологией и т.д., и не является простой суммой разных дисциплин (1972: 44–54). Под «гуманитарной японистикой» он понимал «региональную культурологию, в которой находится место и другим связанным с Японией наукам, в качестве частей научного организма, ориентированного на познание культуры Японии» (62–63). Однако его научные интересы и исследовательский подход, как и стремление к полевым исследованиям, воплотившееся в «проекте Асо», демонстрируют, что венские исследования Японии в рассматриваемый период были и институционально, и тематически, и методологически тесно связаны с современной им этнологией, что весьма нехарактерно для японистики в немецкоязычных странах и дает основания говорить об особенностях этой национальной школы.

Благодарности

Исследование проведено при поддержке Стипендиального фонда Австрийской Республики (Stipendienstiftung der Republik Österreich für Undergraduates, Graduates und Postgraduates) и Австрийского агентства международного сотрудничества в сфере образования и науки (Österreichischer Austauschdienst).

Примечания

[1] Например, в 2015–2016 гг. в Отделении восточноазиатских исследований Венского университета проходил проект Асо 2.0 – прямой наследник «проекта Асо», первого крупного полевого исследования, проведенного в 1960-е гг. японистами Венского университета (и вообще европейскими исследователями).

[2] Такая классификация была предложена американскими социологами Стивеном и Джонатаном Коулами в 1973 г. и доработана Синбори и его коллегами в 1984 г. Она подразумевает четыре типа влияний на науку: в первом случае, частная область исследований подвергается сильному воздействию более общей науки, частью которой она является; второй тип характеризуется сильным влиянием общественной идеологии на частную область знания; при третьем типе главенствующим оказывается влияние институциональной организации дисциплины и отдельных светил науки, «отцов-основателей»; при четвертом типе основным воздействующим фактором оказывается политэкономия общества. Изложено по: Befu 1992.

[3] Факты биографии Ока Масао изложены здесь по: Kreiner J. Einleitung // Oka M. Kulturschichten in Alt-Japan, Bonn, 2012.

[4] Многие считают Ока родоначальником этнологии как науки в Японии, в противовес, видимо, Янагита Кунио и его коллегам и ученикам (Мещеряков 2017: 231).

[5] Хейне-Гельдерн не принимал догматичность Шмидта и критиковал его небрежное обращение с эмпирическим материалом; при этом он, дистанцировавшись от учения о культурных кругах, сосредоточился на изучении миграций, способствующих переносу культурных феноменов, оперируя при этом шмидтовской, диффузионистской терминологией (Koger 2008: 92–93).

[6] К сожалению, полный текст диссертации, и, в частности, выводы, оказались мне недоступны. Рассуждения о ней основываются на знакомстве с первым томом труда.

[7] В отечественной историографии принято использовать понятие «приходящий бог», но ради терминологической точности в данной статье используется также и дословный перевод немецкого обозначения этого явления, поскольку не все подобные «гости» имеют именно божественный статус.

[8] Здесь Славик высказывает гипотезу, что у айнов и гиляков медвежий праздник раньше тоже сопровождался переодеваниями, но один из его аргументов вызывает сомнения: он не в последнюю очередь исходит из того, что айны называют голову ритуально убитого на иомантэ медведя «марапто», и переводит это слово (с одного из локальных хоккайдских диалектов) как «гость», возводя его к тем же древнеяпонским корням, что и японское *марэбито*. Я не смогла найти в историографии упоминаний слова «марапто» в этом значении, хотя оно регулярно используется в трудах о культуре айнов и переводится как «пир, церемония, пиршественный» и т.п.

[9] Позднее он был дополнен полевым материалом, собранным Славиком в 1957 г., и в переработанном виде издан в 1992 г. К сожалению, мне доступен для анализа лишь текст 1992 г., подвергшейся значительным изменениям, однако его костяк, судя по всему, остался без изменений.

Литература

Марков Г.Е. Немецкая этнология. М., 2004.

Мещеряков А.Н. Этнолог Янагита Кунио: долгий путь к признанию // Ежегодник Япония. 2017. № 46. С. 223–245.

Соколов А.М. Айны: от истоков до современности. (Материалы к истории становления айнского этноса). СПб., 2014.

Befu H. Introduction: framework of analysis // Otherness of Japan. München, 1992. P. 15–35.

Falero A. Orikuchi Shinobu's Marebitoron in Global Perspective. A Preliminary Study. P. 1–25. URL: http://www.academia.edu/28050954/Orikuchi_Shinobu_s_Marebitoron_in_a_Global_Perspective_A_Preliminary_Study_2009.pdf (accessed 14 October 2018)

Heine-Geldern R. Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier // Anthropos. 1932, Bd. 27, Hf. 3/4. (May–Aug.). P. 543–609.

Hijiya-Kirschnereit I. Japanologie and its "Teutonicism". Reflections on a "National" Approach in Japanese Studies // Otherness of Japan. München, 1992. P. 171–185.

Hohenwart-Gerlachstein A. In Memoriam Masao Oka // Bulletin of the international committee on urgent anthropological and ethnological research. 1983. № 25. P. 11–16.

Höfler O. Kultische Geheimbünde der Germanen. Diesterweg, Frankfurt, 1934.

Japanforschung in Österreich. Wien, 1976.

Kawai M. Japanese Studies in West Germany // Japanology in foreign countries: history and trends. Kyoto, 2007. P. 62–74.

Koger F. Die Anfänge der Ethnologie in Wien: Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte. Wien, 2008.

Kreiner J. Japanforschung in Österreich – Betrachtungen zu Fragen eines eigenen österreichischen Ansätzes in der Entwicklung der Japanologie // Rupp-Eisenreich, Britta; Stagl, Justin. Kulturwissenschaften in Vielvölkerstaat: zur Geschichte der Ethnologie und Verwandter Gebiete in Österreich, ca. 1780 bis 1918. Wien, 1995.

Kreiner J. Alexander Slawik zum Gedenken (27.12.1900–19.04.1997) // Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens. 1997. Hf. 161–162. S. 1–5.

Kreiner J. Einleitiung // Oka M. Kulturschichten in Alt-Japan, Bonn, 2012.
Oka M. Kulturschichten in Alt-Japan. Bonn, 2012.
Scheid B. Das Erbe der Wiener Kulturkreislehre: Oka Masao als Schüler Wilhelm Schmidts // Minikomi. 2013. № 83. S. 5–20.
Schmidt W. Neue Wege zu Erforschung der Ethnologischen Stellung Japans. Tokyo, 1935.
Schmidt W. Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie. Münster, 1937.
Slawik A. Kulturschichten in Altkorea. 1936a.
Slawik A. Kultische Geheimbündeder Japaner und Germanen // Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik. Wien, 1936b.
Slawik A. Ostasiatische Parallelen zweier nordischen Sagen // Ethnos. 1951. No. 1-2. S. 59–70.
Slawik A. Austronesische Elemente in der japanischen Reichgründungssage und das Hayahito-Problem // Actes du Ive Congre's International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques. Vienne, 1952a. T. II. P. 217–223.
Slawik A. Zum Problem des Bärenfestes bei den Ainu und Giljaken // Kultur und Sprache. Wien, 1952b.
Slawik A. Zur Etymologie des japanischen Terminus marebito, "sakraler Besucher" // Wiener völkerkundliche Mitteilungen, 2. Jg. 1954. Hf. 1. S. 44–59.
Slawik A. Die Wallburgen der Ainu // Die Wiener Schule der Völkerkunde; Festschrift zum 26-jährigen Bestand 1929–1954, Wien-Horn, 1956. S. 372–399.
Slawik A. Zum Problem des "Sakralen Besuchers" in Japan // Ostasiatische Studien. Berlin, 1959. S. 196–207.
Slawik A. Glaube und Kult im Wortschatz des Ainu // Anthropos. 1968a. Vol. 63. S. 187–200.
Slawik A. Die Ortsnamen der Ainu. Wien, 1968b.
Slawik A. Die Bibliothek des Instituts für Japanologie der Universität Wien // Wiener völkerkundliche Mitteilungen, XIX. JG., N.F., Bd. XIV. Wien, 1972. S. 33–64.
Slawik A. Die Eigentumsmarken der Ainu. Berlin, 1992.
Sonoda H. General Remarks: Japanese Studies around the World // Japanology in foreign countries: history and trends. Kyoto, 2007. P. 1–7.

Статья поступила в редакцию 15 октября 2018 г.

Natalia S. Lyubimova

ALEXANDER SLAWIK AND THE ORIGINS OF ETHNOLOGICAL JAPANOLOGY IN VIENNA

DOI: 10.17223/2312461X/23/8

Abstract. The study traces the early stages of development of Japanese Studies at the University of Vienna and focuses on factors which allow us to see early Viennese Japanology as related more to the contemporary Ethnology than to the other Japanology traditions in German-speaking countries. The author describes the institutional development of what later became the Institute of Japanology, and analyses the writings of the two founding fathers of Viennese Japanology – Oka Masao and Alexander Slawik – which reveal their ethnological thinking and methodology.

Keywords: Vienna, Japanology, Japanese Studies, History, Oka Masao, Alexander Slawik

References

Markov G.E. *Nemetskaia etnologiia* [German ethnology]. Moscow: Gaudeamus, 2004.
Meshcheriakov A.N. Etnolog Ianagita Kunio: dolgii put' k priznaniiu [Ethnologist Yanagita Kunio: a long way to recognition], *Ezhegodnik Iaponiia*, 2017, no. 46, pp. 223-245.
Sokolov A.M. *Ainy: ot istokov do sovremennosti* [Ainu: from origins to modern times]. St. Petersburg: Kunstkamera, 2014.

Befu H. Introduction: framework of analysis. In: *Otherness of Japan*. Munchen, 1992, pp. 15-35.

Falero A. Orikuchi Shinobu's Marebitoron in Global Perspective. A Preliminary Study. Pp. 1-25. Available at: http://www.academia.edu/28050954/Orikuchi_Shinobu_s_Marebitoron_in_a_Global_Perspective_A_Preliminary_Study_2009_.pdf (accessed 14 October 2018)

Heine-Geldern R. Urheimat und früheste Wanderungen der Austronesier, *Anthropos*, 1932, Bd. 27, H. 3./4. (May-Aug.), pp. 543-609.

Hijiya-Kirschnereit I. Japanologie and it's "Teutonicism". Reflections on a "National" Approach in Japanese Studies. In: *Otherness of Japan*. Munchen, 1992, pp. 171-185.

Hohenwart-Gerlachstein A. In Memoriam Masao Oka, *Bulletin of the international committee on urgent anthropological and ethnological research*, 1983, no. 25, pp. 11-16.

Höfler O. *Kultische Geheimbünde der Germanen*. Diesterweg, Frankfurt, 1934.

Japanforschung in Österreich. Wien, 1976.

Kawai M. Japanese Studies in West Germany. In: *Japanology in foreign countries: history and trends*. Kyoto, 2007, pp. 62-74.

Koger F. *Die Anfänge der Ethnologie in Wien: Ein Beitrag zur Wissenschaftsgeschichte*. Wien, 2008.

Kreiner J. Japanforschung in Österreich - Betrachtungen zu Fragen eines eigenen österreichischen Ansätzes in der Entwicklung der Japanologie. In: Rupp-Eisenreich, Britta; Stagl, Justin. *Kulturwissenschaften in Vielvölkerstaat: zur Geschichte der Ethnologie und Verwandter Gebiete in Österreich, ca. 1780 bis 1918*. Wien, 1995.

Kreiner J. Alexander Slawik zum Gedenken (27.12.1900-19.4.1997). In: *Nachrichten der Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*, 1997. H. 161-162, pp. 1-5.

Kreiner J. Einleitiung. In: Oka M. *Kulturschichten in Alt-Japan*. Bonn, 2012.

Oka M. *Kulturschichten in Alt-Japan*. Bonn, 2012.

Scheid B. Das Erbe der Wiener Kulturkreislehre: Oka Masao als Schüler Wilhelm Schmidts, *Minikomi*, 2013, no. 83, pp. 5-20.

Schmidt W. *Neue Wege zu Erforschung der Ethnologischen Stellung Japans*. Tokyo, 1935.

Schmidt W. *Handbuch der Methode der kulturhistorischen Ethnologie*. Münster, 1937.

Slawik A. *Kulturschichten in Altkorea*. 1936a.

Slawik A. Kultische Geheimbündeder Japaner und Germanen. In: *Wiener Beitrage zur Kulturgeschichte und Linguistik*. Wien, 1936b.

Slawik A. Ostasiatische Parallelen zweier nordischen Sagen, *Ethnos*, 1951, no. 1-2, pp. 59-70.

Slawik A. Zum Problem des Bärenfestes bei den Ainu und Giljaken. In: *Kultur und Sprache*. Wien, 1952a.

Slawik A. Austronesische Elemente in der japanischen Reichgründungssage und das Hayahito-Problem. In: *Actes du Ive Congre's International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques*. Vienne, 1952b, Vol. II, pp. 217-223.

Slawik, A. Zur Etymologie des japanischen Terminus marebito, „sakraler Besucher", *Wiener völkerkundliche Mitteilungen*, 1954, no. 1, pp. 44-59.

Slawik A. Die Wallburgen der Ainu. In: *Die Wiener Schule der Völkerkunde*; Festschrift zum 26-jährigen Bestand 1929-1954, Wien-Horn, 1956, pp. 372-399.

Slawik A. Zum Problem des "Sakralen Besuchers" in Japan. In: Ostasiatische Studien. Berlin, 1959, pp. 196-207.

Slawik A. Glaube und Kult im Wortschatz des Ainu, *Anthropos*, 1968a, vol. 63, pp. 187-200.

Slawik A. *Die Ortsnamen der Ainu*. Wien, 1968b.

Slawik A. Die Bibliothek des Instituts für Japanologie der Universität Wien. In: *Wiener völkerkundliche Mitteilungen*, XIX.JG., N.F., Bd. XIV, Wien, 1972, pp. 33-64.

Slawik A. *Die Eigentumsmarken der Ainu*. Berlin, 1992.

Sonoda H. General Remarks: Japanese Studies around the World. In: *Japanology in foreign countries: history and trends*. Kyoto, 2007, pp. 1-7.

УДК 397+398
DOI: 10.17223/2312461X/23/9

КЕТСКИЕ ШАМАНСКИЕ БУБНЫ ИЗ СОБРАНИЙ КУНСТКАМЕРЫ И ЭТНОГРАФИЧЕСКОГО МУЗЕЯ КАЗАНСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

Евгений Николаевич Дувакин

Аннотация. Иконография кетов никогда не становилась предметом сравнительно-исторического исследования, подразумевающего анализ ареальной дистрибуции ее элементов, и данная статья представляет собой первый опыт такого рода. На основании массовой обработки фольклорно-этнографических и изобразительных материалов показано, что мотивы и образы, встречающиеся на росписях кетских бубнов из Кунсткамеры и Этнографического музея Казанского университета, имеют гетерогенное происхождение. Одна их часть распространена преимущественно или исключительно в северных районах Азии, другая, более многочисленная, зафиксирована в том числе в Южной Сибири, что согласуется с лингвистическими, антропологическими и генетическими данными о ранних этапах истории енисейцев.

Ключевые слова: кеты, музейные коллекции, шаманизм, шаманские бубны, иконография, мифология, этническая история

Светлой памяти Нестора Константиновича Каргера

В музеях Европы, России и Америки хранится не менее тысячи кетских вещей. Это большой массив материалов, способный пролить дополнительный свет на историю культуры и вопросы происхождения енисейцев, но введенный в научный оборот лишь фрагментарно и порой в виде неточных прорисовок. Цель настоящей работы – публикация кетских бубнов из Музея антропологии и этнографии (МАЭ) им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН и Этнографического музея Казанского федерального университета (ЭМ КФУ), а также анализ соответствующих данных в сравнительно-исторической перспективе.

Поскольку элементы культуры способны реплицироваться неопределенно долго и сохраняться на протяжении тысячелетий, сведения об их ареальном распределении являются важным источником информации о прошлом (Березкин 2007, 2013, 2017; Васильев и др. 2015: 344–554; Berezkin 2017). Изобразительные мотивы здесь не служат исключением, о чем наглядно свидетельствуют как отдельные параллели между археологически и этнографически зафиксированными традициями, наблюдаемые в каком-то конкретном регионе (см., например: Миллер 1927; Paproth, Yamada 2002: 68; Pitulko et al. 2012: 656), так и

массовая обработка иконографических материалов, выполненная в глобальном масштабе (Васильев и др. 2015: 451–554, 572–574). Именно поэтому анализ ареальной дистрибуции изобразительных мотивов и выявление корреляций с данными археологии, физической антропологии, лингвистической компаративистики и популяционной генетики позволяют прослеживать историю распространения соответствующих форм культуры, проводить стратификацию компонентов той или иной традиции и реконструировать процессы, происходившие в древности. В настоящей статье исходным материалом будет являться кетская шаманская иконография, которая никогда ранее не становилась предметом такого рода исследования.

Перечень бубнов

В МАЭ РАН хранится крупнейшее в мире собрание по кетам (более 600 вещей, самые ранние из которых были привезены М.А. Кастреном – Алексеенко 1980b, 2000; Vajda 2012: 353–354), а в ЭМ КФУ находятся коллекции № 122 и 123, поступившие в 1916 г. и состоящие из 212 кетских предметов (Гущина 2013: 62). Среди этих материалов имеются четыре шаманских бубна, три из которых – № 1, 2, 4 – являются наиболее информативными из всех известных кетских образцов в отношении фигуративной иконографии:

1. МАЭ № 1048–67 (рис. 1). Собиратель и время поступления: В.И. Анучин, 1906 г. Место происхождения: Туруханский край (Верхне-Имбацкая управа?). Продольный диаметр – 80 см, поперечный – 75 см, ширина обечайки – 11,5 см. На внешней стороне мембраны изображены небесные светила, антропоморфный и зооморфные персонажи. На внутренней стороне обечайки красной краской нарисованы антропоморфные и зооморфные фигуры, а также ряд геометрических форм. Публикации: относительно точные прорисовки внешней и внутренней сторон бубна (в том числе отдельных подвесок: Анучин 1914: 52–54, 56–57, рис. 39–43, 46–50), а также изображений на внешней и внутренней сторонах обечайки (Анучин 1914: 60, рис. 57), которые неоднократно перепечатывались (см., например: Иванов 1954: 94, рис. 85–86; Findeisen 1931: 301, 305, Abb. 17–18; Oppitz 2007: 71; Hóppal 2009: 170, 172), черно-белые фотографии обеих сторон бубна (Прокофьева 1961b: 455, табл. 5, *1*), неточная прорисовка антропоморфного персонажа и небесных тел, изображенных на мембране (Lommel 1967: 60), цветные фотографии внутренней стороны (Pentikäinen et al. 1998: 122–123, fig. 74; Hóppal 2009: 170).



Рис. 1. Бубен № 1 (МАЭ № 1048–67)

2. МАЭ № 4034–151а (рис. 2–5). Собиратель и время поступления: Н.К. Каргер, 1929 г. Место происхождения: Подкаменная Тунгуска. Продольный диаметр – 83 см, поперечный – 84 см, ширина обечайки – 12,5 см. Бубен снабжен металлическим ободом, надеваемым на обечайку и плотно прилегающим к резонаторам. На внешней стороне мембраны имеются два слоя изображений. Первый слой является более бледным и представлен, в том числе, фигурами солнечного диска, лунного полумесяца и одноногого антропоморфного персонажа, расположенного справа от центрального круга. На втором, более ярком слое имеются изображения солнца, луны и антропоморфной фигуры с двумя ногами. Изнутри обечайки нарисованы шесть оленей, а также одноногий и двуногий антропоморфные персонажи. Первый из них расположен с правой стороны (с позиции того, кто держит бубен), а второй – с левой.

Публикации: черно-белые фотографии внешней и внутренней сторон бубна (Прокофьева 1961b: 455, табл. 5, *3*), неточная прорисовка внешней стороны, на которой отсутствуют многие из имеющихся изображений (Прокофьева 1961b: 479, табл. IV, *2*; Аноним 2017: рис. 1; Oppitz 2007: 69; Hóppal 2009: 225; Stépanoff 2014: 46, fig. 3), относительно точные прорисовки антропоморфного персонажа со второго слоя (Иванов 1954: 96, рис. 90) и внутренней стороны бубна (Прокофьева 1961b: 479, табл. IV, *2*; Аноним 2017: рис. 1)[1].



Рис. 2. Бубен № 2 (МАЭ № 4034–151а)



Рис. 3. Изображения солнечных дисков и антропоморфных фигур на бубне № 2



Рис. 4. Изображения полумесяца и антропоморфной фигуры на бубне № 2



Рис. 5. Изображения одноногого антропоморфного персонажа с лучами на голове и полумесяца на бубне № 2

3. МАЭ № 4034–153 (рис. 6, 7). Собиратель и время поступления: Н.К. Каргер, 1929 г. Место происхождения: Подкаменная Тунгуска. Продольный диаметр – 71 см, поперечный – 72 см, ширина обечайки – 10,5 см. На внешней стороне мембраны имеются плохо сохранившиеся изображения солнца, лунного полумесяца и антропоморфного персонажа. На внутренней стороне обечайки есть грубо нарисованные фигуры животных. Публикации: неточные прорисовки внешней и внутренней сторон бубна, на которых отсутствует или представлен в искаженном виде ряд имеющихся в действительности изображений (Прокофьева 1961b: 479, табл. IV, *1*).



Рис. 6. Бубен № 3 (МАЭ № 4034–153)



Рис. 7. Изображения солнца, антропоморфного персонажа с лучами на голове и полумесяца на бубне № 3

4. ЭМ КФУ № 123–35 (рис. 8). Собиратель и время поступления: И.В. Тюшняков, 1916 г. Место происхождения: Туруханский край (левобережье Енисея?). Продольный диаметр – 70 см, поперечный – 71 см, ширина обечайки – 11 см. На внешней стороне мембраны изображены солнце, лунный полумесяц и антропоморфный персонаж. Изнутри обечайки нарисованы три оленя, а также два животных неясной видовой принадлежности. Олени расположены с правой стороны (с позиции того, кто держит бубен), другие зооморфные фигуры – с левой. Публикации: относительно точные прорисовки внешней стороны бубна и двух изображений животных с внутренней стороны обечайки (Иванов 1954: 95, рис. 87–88), цветная фотография внешней стороны бубна (Гущина 2013: цв. вкл.)[2].

Типология и общее количество образцов

По своим формальным признакам – сравнительно большим размерам и округлой форме, широкой обечайке и присутствию нескольких поперечных по отношению к рукояти стержням, наличию и характеру рисунка – кетские образцы относится к саяно-енисейскому варианту южносибирского типа (Прокофьева 1961b: 439, 447, 449, 479; ср. Иванов 1976: 218, 221–222). Бубны этого варианта зафиксированы также у селькупов, ваховских хантов, сымских эвенков, восточных тувинцев, тофаларов, части качинцев и бурят.



Рис. 8. Бубен № 4 (ЭМ КФУ № 123–35)

Количество имеющихся в музейных собраниях кетских бубнов относительно невелико (порядка 10 экземпляров). В Российском этнографическом музее находятся как минимум три образца (Иванов 1954: 96, прим. 1; Карапетова 2010: 296–297, 303, 306–307, рис. 6; Oppitz 2007: 18). По одному экземпляру хранится в Красноярском краевом и Новосибирском государственном краеведческих музеях, а также в Музее археологии и антропологии Пенсильванского университета (Иванов 1954: 96–97, рис. 91–92; Hall 1916: 33, fig. 20; 1919: 212, pl. XII). В собрании Кунсткамеры помимо публикуемых бубнов имеется обечайка, состоящая из двух фрагментов и найденная Анучиным на шаманской могиле (№ 1048–111; Анучин 1914: 60)[3].

Отдельные образцы известны исключительно по иллюстративным материалам. К ним, вероятно, относятся бубны, представленные на экспедиционном рисунке Анучина (1905–1907 гг.), фотографиях И.М. Суслова (начало XX в.), Г.А. Холла (1914 г.), И.Н. Шухова (1914 г.), У. Харвы (1917 г.), Г. Финдайзена (1927–1928 гг.), А.К. Львова (1929 г.) и на фотографии из архива В. Диосеги (МАЭ № 1196–1, 2421–158, 175–177, 2489–8; Иванов 1954: 95–96, рис. 89; Карапетова 2010: 308, рис. 7; Hall 1916: 30, fig. 17; Holmberg 1927: pl. LV; Oppitz 2007: 70; Hóppal 2009: 171–172; Vajda 2010: 135, fig. 2)[4]. Благодаря К. Доннеру и Е.А. Алексеенко, в нашем распоряжении есть также кетские рисунки, на которых изображены шаманские бубны (Алексеенко 1984a: 52, рис. 1б; Donner 1933: 78–79, fig. 36).

Этнографический контекст

Бубны использовались шаманами во время обрядовых действий, связанных, в частности, с предсказаниями будущего, защитой новорожденных от злых духов и лечением больных людей (Анучин 1914: 25, 27–31; Алексеенко 1967: 189, прим. 62; 1981b: 110–111; Латикова 2004; Вайнштейн 2015: 82). В начале камлания бубен (*hāś*) разогревался перед огнем, а затем применялся в качестве ритуального музыкального инструмента. Считалось, что шаман (*śɛnəŋ*) с его помощью призывал разнообразных духов – слетевшись, те размещались на поперечных ремешках и прутьях бубна, называемых поэтому *ūŋśiŋ* ‘места для сидения’ (Анучин 1914: 29, 53; Алексеенко 1984b: 78–79). Кроме того, данный атрибут расценивался как *baŋśɛĺ* ‘земляной олень’ или *qadukś* ‘олень верхнего мира’, на которых шаман путешествовал по иным мирам (Алексеенко 1981b: 106; 1984a: 56–57, 59–60; 1984b: 78)[5].

Человек, ставший шаманом, получал свой первый бубен после трех лет практики, если та признавалась успешной. Впоследствии через каждые три года допускалось изготовление нового бубна, с бóльшим количеством подвесок (Анучин 1914: 51; Алексеенко 1981b: 104–105). Заключительным этапом могло стать получение седьмого бубна, шесть «предшественников» которого из-за их меньшего размера и неполноты оформления назывались «растущими» (Алексеенко 1981b: 105, прим. 73; 1984b: 79).

Согласно одним данным, при получении второго бубна старый подвергался разрушению (Анучин 1914: 52), согласно другим – допускалось наличие двух бубнов у человека, считавшегося ‘великим шаманом’ *qāśɛnəŋ* (Там же: 25, 83–84). Разнятся сведения и насчет того, могли ли иметь такой атрибут шаманки (Алексеенко 1981b: 94).

Изготовление бубна являлось праздником, в котором участвовали чуть ли не все жители стойбища, и происходило всегда летом, в начале месяца нельмы (Анучин 1914: 48; Алексеенко 1984b: 79–80; Donner

1933: 78). По материалам Анучина, женщины выделывали оленью кожу, предназначенную для обтяжки, а мужчины выполняли остальную работу (1914: 48). По данным Алексеенко, шкурой дикого оленя, которая шла на изготовление бубна, занимались только мужчины. Они же ковали подвески и наносили охрой изображения, тематически связанные с верхним миром. Женщинам разрешалось лишь рисовать черной краской фигуры, которые относились к нижнему миру (Алексеенко 1984b: 80).

Обечайка бубна делалась из кедровой крени, а рукоять и резонаторы – из ствола березы (Алексеенко 1984b: 77–78; Вайнштейн 2015: 82; ср. Анучин 1914: 48, 57; Прокофьева 1961b: 439; Крейнович 1969: 228; Donner 1933: 78). После завершения работы проводилась церемония «оживления» бубна (Прокофьев 1930: 372; Алексеенко 1981b: 106; 1984a: 60–61; 1984b: 80; Donner 1933: 78), аналогии которой известны у селькупов, енисейских эвенков, шорцев, хакасов, кумандинцев, челканцев, тубаларов, катунских алтайцев, алтайских урянхайцев, тувинцев-тоджинцев и якутов (Прокофьев 1930; Попов 1936: 243–251; Потапов 1947; Анисимов 1958: 161, 164–165; Вайнштейн 1961: 181–183; Прокофьева 1961b: 440; Бутанаев 2006: 109–114; Лхагвасурэн 2013: 139).

Во время камланий и в повседневной жизни бубен всячески оберегался от падений и повреждений, ибо от его сохранности зависела жизнь шамана и благополучие других членов коллектива (Анучин 1914: 30–31, 60; Алексеенко 1981b: 98, 105). На рукояти бубна пребывали *uĺbej* (‘одна из семи душ человека’) членов семьи и ближайших родственников шамана. Если он чувствовал приближение собственной смерти, совершался ритуал переселения этих душ в *qāmdukś* – обматываемою лентой деревянную палочку с ромбовидным наконечником (Алексеенко 1981b: 108–109; 1984b: 79). Когда шаман умирал, его родственники снимали с бубна главные подвески (Алексеенко 1984b: 79) и пробивали обтяжку каким-либо предметом (Анучин 1914: 60; Алексеенко 1967: 201).

Судя по лингвистическим данным, традиции, связанные с шаманизмом, имели у кетов глубокие корни. К праенисейской лексике восходит ряд основных терминов, в том числе *śɛnəŋ* ‘шаман’, *qūt* ‘шаманить’, *hāś* ‘бубен’ и *hadbuĺ* ‘колотушка бубна’ (Старостин 1995: 244–245, 247, 265, 271; 2007: 230, 279).

Иконографический анализ

Число кетских вещей с многофигурными изображениями измеряется немногими десятками, а это вкупе с еще меньшим количеством толкований, записанных от информантов, делает иконографический анализ довольно проблематичным. Подробная интерпретация рисунков

и подвесок, встречающихся на бубнах, зафиксирована, насколько мне известно, единожды и касается образца № 1 (Анучин 1914: 13–14, 50–59).

Композиции, в центре которых располагались антропоморфная фигура и небесные светила, считались изображениями *iĺbaŋ*, т.е. мира, в котором обитают люди (Анучин 1914: 13–14, 50; Алексеенко 1976: 76–77; Donner 1933: 81). Место на нижней части мембраны, где линии внутреннего круга оставались несомкнутыми, интерпретировалось как отверстие, ведущее под землю (Анучин 1914: 50). На образцах № 3 и 4, бубне из Пенсильванского университета и рисунках из собраний Анучина и Алексеенко таким же образом оформлена и верхняя часть (Иванов 1954: 95–96, рис. 89; Алексеенко 1984а: 52, рис. 1б; Hall 1916: 33, fig. 20; 1919: 212, pl. XII), которая является, скорее всего, изображением входа на небеса.

Семь полукругов, расположенных по внутреннему кругу на мембране бубна № 1, воспринимались как семь морей. Шесть из них служили местом обитания рыбы, а одно считалось слишком горячим и поэтому «пустым» (Анучин 1914: 50)[6]. Изображения этих полукругов являются уникальными, и в ряде других случаев – на образцах № 2–4 и пенсильванском экземпляре – вместо них представлены треугольники (чумы?), внутри которых нарисованы горизонтальные черточки. На бубне № 2 из верхних углов всех треугольников выходят вертикальные линии (поднимающийся дым? опорные шесты?), а в нескольких треугольниках изображены антропоморфные персонажи. Роспись этого образца отличается от остальных еще и тем, что разделена линиями на четыре сектора (ср. Vajda 2010: 135, fig. 2). Композиции данного рода встречаются не повсеместно и зафиксированы на бубнах и / или чехлах для бубнов у нганасан, долган, енисейских (в том числе подкаменно-тунгусских) и забайкальских эвенков, эвенов, бельтиров, качинцев, алтай-кижи и монголов неясной диалектной группы (Иванов 1954: 80, 104–105, 163–167, 170–172, 179–181, 208, рис. 6, *3–5*, 7, 59, *1–3*, 60, *2*, 62–63, 67, *3*, 67–68, 83; 1955: 181, 185, 195, 201, рис. 10, *15–16*, 13, *1*, 16, *1*; Прокофьева 1961: 460, 462, 464–465, 473, 484, табл. 10, *1*, 12, *1*, 14, *3*, 15, *2*, 23, *2*, IX, *1*; Pentikäinen et al. 1998: 6, 108, fig. 19; Gorbacheva, Solovyeva 2006: 51, 280; Oppitz 2007: 49–51, 65–69, 101). Среди археологических материалов изобразительные параллели имеются на гравированных гальках с карасукского поселения Торгажак (Савинов 1996: табл. XXIX, *2, 4–6*). Кетский образец демонстрирует при этом наибольшее сходство с хакасскими фиксациями, а один из карасукских (табл. XXIX, *5*) – с эвенкийскими.

Согласно Анучину, центральная человекообразная фигура расценивалась как первый шаман *Dɔq* (1914: 50) или небесный дух, который по поручению шамана возносится на небо (МАЭ РАН. Опись коллекции МАЭ № 1048. Л. 8). По данным Алексеенко, кеты считали такие рисун-

ки изображениями ‘сына земли’ *Baŋdihiʔp / Baŋrihiʔp* (1980b: 71; 1981a: 178; 1984a: 59, прим. 29; 1984b: 78–79). В фольклорных текстах он описывается как первый человек, шаман и кузнец, а также тот, кому удалось жениться на дочери бога неба *Ēś* (Алексеенко 1977: 37; 2001: 24, 57, 91–92; Вайнштейн 2015: 93–94). После ссоры она вернулась к своему отцу в облике важенки, а *Baŋdihiʔp*, занимаясь ее поисками, поднялся на седьмой круг верхнего мира и обессилел настолько, что у него «одни кости остались» (Алексеенко 1981a: 178).

По бокам центральных антропоморфных фигур, нарисованных на бубнах № 2–4, видны выступы, обозначающие ребра. В кетской иконографии рентгеновский стиль являлся весьма популярным приемом (Иванов 1954: 96, рис. 89; 1970: 131–132, 134–136, рис. 121, 123–125; Алексеенко 1977: 57, 60–61, рис. 6, 8; 1981a: 176–177, рис. 7a; Карапетова 2010: 302; Donner 1933: 78–79, fig. 36; Pentikäinen et al. 1998: 61; Gorbacheva, Solovyeva 2006: 246) и прослеживается в том числе в оформлении шаманских костюмов (МАЭ № 4034–166a; Анучин 1914: 46–48, 51, 72, 80–81, рис. 22, 36–38, 73, 96–99; Иванов 1954: 93, рис. 83; Прокофьева 1971: 20, рис. 10; Алексеенко 1984a: 53, 57, рис. 2a, в; Карапетова 2010: 304; Вайнштейн 2015: 82; Donner 1933: 80; Pentikäinen et al. 1998: 111, fig. 33–34; Vajda 2010: 137, fig. 4). В Сибири антропоморфные изображения данного рода распространены как минимум с рубежа III–II тыс. до н. э. (керамика Волвончи I и Старого Хангокурта II – Мазуркевич, Полковникова 2009: 308, 310, кат. 552; Кокшаров 2010), встречаются среди петроглифов от Притомья до Сикачи-Аляна, в приобской металлопластике и на кулайских зеркалах в виде гравировок (Косарев 1991: 285, рис. 69, *2*; Дэвлет, Дэвлет 2005: 320–321, 329, рис. 224–225; Мазуркевич, Полковникова 2009: 372–373, кат. 695; Перевалова 2010: 125, рис. 2, *7*; Агаркова, Труфанов 2011: 40, 42–44, 119–121, кат. 77, 90–91), а этнографически зафиксированы также у салымских и васюганских хантов, селькупов, ненцев, энцев, енисейских, хатангских и амурских эвенков, орочей, нанайцев, удэгейцев и нивхов, но не среди тюрко-монголов (Иванов 1954: 198, 346–347, рис. 75, 199, 200в; 1970: 24–25, 54, 115–117, 122, 169, 190, 193–194, 196–198, рис. 10, 40, *2*, 104–105, 110, *1–3*, 151, 176, *3*, 177, 178, *1*, *4–5*; Карьялайнен 1995: 15, рис. 11; Березницкий 1999: 42, рис. 24; Schrenck 1895: Taf. LVI, *4*, LVII, *3*, *5*; Pentikäinen et al. 1998: 67, 165, 185, fig. 229, 330; Gorbacheva, Solovyeva 2006: 210, 255; Hóppal 2009: 22). Что касается «скелетного» оформления шаманских костюмов, то эта черта помимо кетов характерна для селькупов, энцев, нганасан, туруханских, прибайкальских, забайкальских и удских эвенков, алтайцев, тувинцев-тоджинцев, тофаларов, бурят, центральных, оленекских, верхоянских и колымских якутов, долган, юкагиров и негидальцев (Иванов 1954: 69, 140–142, 152, 212–213, рис. 37, 39, 52, 45, *1*, *2*, 89; 1955: 250–258, рис. 39–42, 44; 1970:

120, 231–235, рис. 210–213; Вайнштейн 1961: 26, 161, 184–188, рис. 151, 152; Прокофьева 1971: 14, 16, 18, 21–22, 24–25, 31, 33, 41–42, 45–46, 59, 62, 71, 74–75, 84, 87, 92–96, рис. 3, 7, 12, 14а, 20, 22, 30, 31, 53, 54; Гурвич 1977: 218–220; Попов 1984: 118, 120, 122–123, 127, 129–130, 136, рис. 3, 6, 10, 13, 19; Чернявская 2004: 18, 20–21, 25–27, 30–35, 40–41, 48–49, 52–54, 56–65; Holmberg 1927: pl. LVIII; Fitzhugh 1988: 297, fig. 417; Pentikäinen et al. 1998: 106, 109, 126, 146, fig. 11, 12, 26, 80, 159, 161, 162; Gorbacheva, Solovyeva 2006: 12, 102–104, 109, 142–143, 248–249, 280, 284; Hóppal 2009: 120, 199–200; Castrén 2017: 88–90).

На головах центральных персонажей, представленных на публикуемых бубнах, имеется по пять или семь лучей. Большинство этих лучей завершается схематичными фигурами птиц либо перпендикулярными черточками, являющимися, скорее всего, редуцированными орнитоморфными изображениями. Такие линии интерпретировались кетами как «мысли шамана» (Анучин 1914: 50; Hall 1919: 212), а аналогичные персонажи встречались не только на бубнах, но и на нартах-ящичках, подвесках и в мелкой пластике (Иванов 1954: 96–97, рис. 89, 92; Алексеенко 1980b: 71, рис. 4; 1984a: 52, рис. 1б; Hall 1916: 33, fig. 20; 1919: 212, pl. XII). Этнографической параллелью данному мотиву служат шаманские головные уборы, от металлической основы которых отходят пластины или прутья с навершиями в виде птиц (МАЭ № 27–25; Its, Kaschirskich 1989: 136; Pentikäinen et al. 1998: 27, 111, fig. 32; Hóppal 2009: 170; Castrén 2017: 80–81, 146).

В Северной и Центральной Азии изображения личин, имеющих более трех радиальных лучей или антропоморфных персонажей с соответствующими головами есть также на окуневских стелах и керамике, чемурчекской статуе из Бурчуна, каракольских плитах, среди петроглифов Киргизии, Южного и Юго-Восточного Казахстана, Притомья, Минусинской котловины, Верхней Лены и, кроме того, в числе случайных находок металлопластики из окрестностей Киренска (Окладников 1948: 205–206, рис. 3; Помаскина 1976: 25, рис. 64–65; Кубарев 1988: 39–40, 42, 44–51, 66–67, 69–70, 154–155, 162, 165, рис. 26–28, 30–36, 50–51, 53–54, табл. III, *1–3, 6,* IV, *1, 2,* XIV, *4*; Русакова, Баринова 1997: 65, 70, рис. 5; Дэвлет, Дэвлет 2005: 159, 161–162, 350, 354, рис. 132, 133, *2, 4–6,* 134, 246, *2,* 249, *4*; Леонтьев и др. 2006: 18, 23, 31, 108–109, 118, 166, 168, 185, 199, 217, 224, рис. 5, 7, *6,* 16, *13,* кат. 3–4, 7, 32, 169, 174, 203, 227–228, 277, 292; Леонтьев, Панкова 2012: 9, рис. 6, *1*; Аннинский и др. 2007: 160, рис. 151; Рогожинский 2009: 54, рис. I, *1, 4, 6–8, 12, 14–15, 22,* II, III, *1, 5–7*; Миклашевич 2011: 137, рис. 3–6; Ковалев 2012: 84, 86–87, рис. 1, 2, 8, 10; Поляков, Есин 2017) (рис. 9). Существенно, что кетские образцы обнаруживают ближайшие параллели именно в этих археологических, а не среди этнографически зафиксированных материалов.

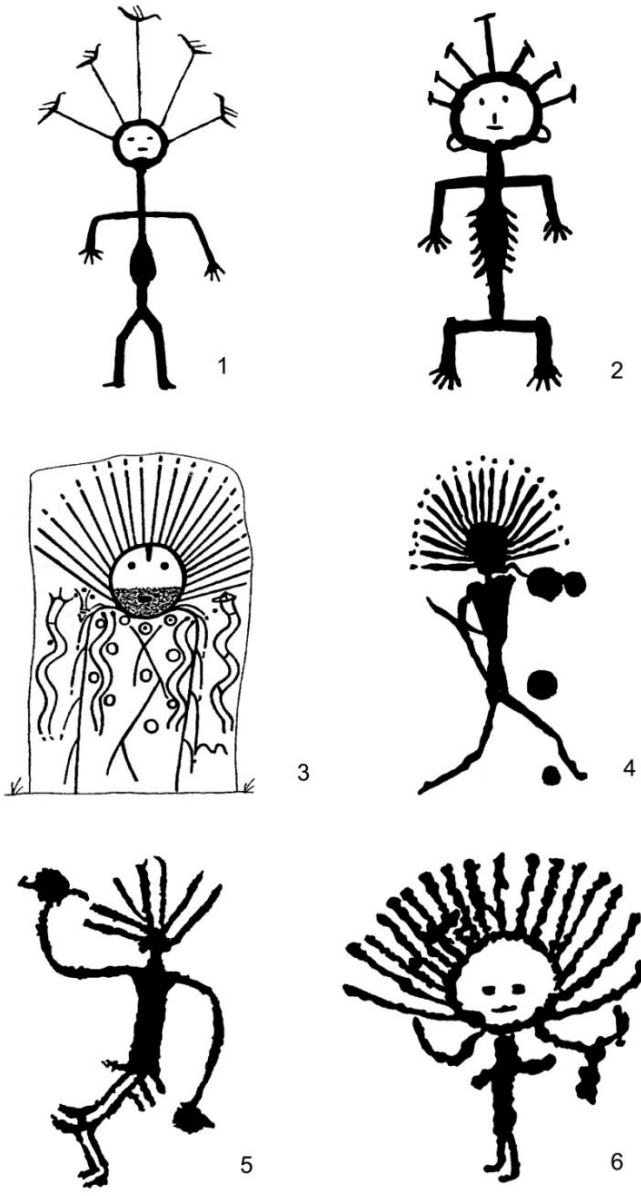


Рис. 9. Антропоморфные изображения с лучами на головах
в кетской иконографии и археологических материалах из Южной Сибири
и Средней Азии: *1* – роспись бубна № 1 (Анучин 1914: 52, рис. 39); *2* – роспись бубна № 4 (прорисовка автора); *3* – окуневская стела, Хакасия (Леонтьев, Капелько, Есин 2006: 118, рис. 32); *4* – каракольская роспись, Горный Алтай (Кубарев 1988: 70, рис. 54); *5* – петроглифы Баян-Журек, юго-восточный Казахстан (Дэвлет, Дэвлет 2005: 354, рис. 249, *4*); *6* – петроглифы Саймалы-Таш, Киргизия (Помаскина 1976: 25, рис. 64)

На бубнах № 1 и 2 представлены изображения одноногих антропоморфных персонажей. В первом случае речь идет только о внутренней стороне обечайки, во втором – и о мембране. Одноногими на ее росписи являются основная фигура с первого слоя и трое персонажей, которые схематично нарисованы внутри треугольников-чумов. Соответствующие образы широко распространены в фольклоре и иконографии Северной и Центральной Евразии (Березкин, Дувакин б.г.: L85, L85E), причем у энцев и селькупов они фигурируют в качестве духов-помощников шамана. Данные по кетам сводятся, по-видимому, к записям об одноногом и враждебном по отношению к людям существе (Алексеенко 1967: 170). Поскольку лучистая фигура на бубне № 2 является скорее легендарным шаманом, чем таким демоном, нельзя исключать наличие связи между неполнотой ее изображения и сюжетом о персонаже, разорванном солнцем и представителем нижнего мира (Березкин, Дувакин б.г.: A29, A29B). В материалах Доннера в роли того, кто лишился половины тела, выступает *Dɔq* (Donner 1933: 94), а в варианте с Подкаменной Тунгуски – *Baŋdihiʔp* (Алексеенко 1976: 83–84; 2001: 57).

Радиальные лучи с навершиями в виде птиц имеются не только на головах основных персонажей, но и на изображениях солнца и полумесяца с бубнов № 1, 2 и, возможно, 3. В Сибири данный мотив является чуть ли не эксклюзивной чертой кетской иконографии, в которой он повторяется, в том числе, на шаманских костюмах, спинках женских нарт и дощечках, помещавшихся над дверями илимок (МАЭ № 4034–50, 4034–166a, 6661–46; Анучин 1914: 69, рис. 69; Иванов 1954: 85–87, рис. 74–75; Прокофьева 1971: 20, рис. 10; Алексеенко 1967: 188, рис. 25; 1977: 58, рис. 7; 1981a: 177–178; 1984a: 52, рис. 1б; Findeisen 1932: 49, Abb. 1–2; Pentikäinen et al. 1998: 124, fig. 77; Gorbacheva, Solovyeva 2006: 40; Vajda 2010: 137, fig. 4). Неполное изобразительное соответствие и фольклорная параллель в виде представления о птицеобразных душах, посылаемых на землю на кончиках солнечных лучей, зафиксированы у северных селькупов (Иванов 1954: 73, рис. 59; Прокофьева 1961a: 57–58, 66–68).

Внутри полумесяца с первого слоя росписи и обоих солнечных дисков, представленных на образце № 2, нарисованы схематичные антропоморфные фигуры. Под ногами у них расположены дугообразные линии, которые являются, скорее всего, изображениями лодок. Среди сотен сибирских и центральноазиатских текстов о том, что на луне или солнце виден силуэт антропоморфного персонажа, варианты, упоминающие лодку, по-видимому, отсутствуют (Березкин, Дувакин б.г.: A32, A32D, A32E, A32J, A32K, A32L). Вполне может быть, что указанные рисунки лишены этиологической основы и базируются сугубо на представлениях о шаманских путешествиях. В пользу этого свидетельствуют фольклорные и изобразительные материалы с Подкаменной

Тунгуски и Елогуя, согласно которым шаман поднимается в верхний мир на лодке и передвигается там в ней при помощи особого духа-рулевого, а также сведения о наличии среди шаманских атрибутов металлических моделей лодок и подвесок, называемых «лодками» (Анучин 1914: 41–42, 44–45, рис. 16–19; Алексеенко 1967: 188, прим. 56; 1981a: 172–173, 176–177, рис. 3a; Findeisen 1931: 307–308, Abb. 25).

На росписи бубна № 1 под полумесяцем размещена зооморфная фигура, которая, по сообщению Анучина (1914: 50), является лосем и, соответственно, Большой Медведицей (ср. Алексеенко 1984a: 52, рис. 1б). Традиция отождествлять это созвездие с копытным животным засвидетельствована у кетов неоднократно. Она широко распространена в Западной Сибири, а в южной части региона обнаружена только у коттов (Березкин, Дувакин б.г.: B42, B42F).

Исторический контекст

Енисейские языки, единственным живым представителем которых является кетский, составляют одну из ветвей дене-кавказской макросемьи и демонстрируют при этом бóльшую близость к бурушаски и северокавказским, нежели к на-дене (Старостин 2007: 147–246, 265–282; Касьян 2015: 52–54, 162–163, 174, 185, 264; Starostin 2012; Blažek 2017: 71–72, fig. 3). Распад енисейско-бурушаски праязыка датируется серединой VII тыс., а енисейского – первой четвертью I тыс. до н. э. (Касьян 2015: 54, 185, 194–195; Blažek 2017: 71–72, fig. 2, 3; Blažek, Schwarz 2017: 142–143). Кетский и югский разошлись в XIII–XIV вв. (Blažek 2017: 71, fig. 2; Blažek, Schwarz 2017: 143), т.е. уже после миграции их носителей на Енисейский Север (Алексеенко 1980a: 131, 139–140).

Гидронимы с предположительно енисейской этимологией зафиксированы в Сибири на территориях от Исети до Восточных Саян, а также во многих районах Казахстана, включая бассейн Арала и Семиречье (Дульзон 1962; Яйленко 1990; Blažek 2017: 73–79; Blažek, Schwarz 2017: 16, 140–142, 149–150, 167, 169–170). Праенисейцы, очевидно, контактировали с пратюрками и прасамодийцами, о чем свидетельствует ряд заимствований и явления «союзного» типа в лексике (Дыбо 2007: 154–169, 199–200). Взаимодействия, происходившие в Южной Сибири и, возможно, Средней Азии, выражаются кроме того в наличии этнографических параллелей между кетами, северными самодийцами, тюрками Саяно-Алтая и Минусинской котловины, а также якутами (Алексеенко 1973: 6–14; 1980a: 134–137; 1984b; Прокофьева 1971: 82, 92; 2011: 329; Вайнштейн 2015: 26, 47–49, 59).

В дерматоглифическом отношении кеты тяготеют к южносибирским группам и в первую очередь к хакасам (Гохман и др. 1982: 73, 77–78), а по сочетанию краниоскопических и краниометрических признаков – к

представителям уральской расы (Козинцев 2004). Из трех локальных групп – туруханской, елогуйской и подкаменнотунгусской – последняя стоит несколько особняком и, возможно, в наибольшей мере сохранила черты древнего антропологического типа кетов (Гохман и др. 1982: 26, 74, 76, 78). Многомерное шкалирование по комплексу расоводиагностических признаков обнаруживает ясную картину сближения этой группы с шорцами, хакасами и тубаларами (Аксянова 2013; ср. Гохман и др. 1982: 35–36, 38, 78, рис. 2, 3).

Кетский генофонд похож прежде всего на селькупский и нганасанский. Вместе с рядом других северных групп кеты входят в кластер популяций, которые демонстрируют наибольшую – на сибирском фоне – генетическую близость к носителям палеоэскимосской культуры саккак. При этом у кетов, в отличие, например, от нганасан, имеется высокая доля древнего северноевразийского компонента, обнаруженного у ребенка со стоянки Мальта и полученного, возможно, через окуневское посредничество (Flegontov et al. 2016). Еще одной нитью, ведущей в Южную Сибирь, является особая близость к карасукцам (Там же), с которыми у кетов есть также специфические параллели в области материальной культуры (Членова 1975: 225–226, рис. 2).

Заключение

Кетский шаманизм является гетерогенным комплексом идей и форм. Одна их часть распространена преимущественно или исключительно в северных районах Азии, другая и более многочисленная – зафиксирована, в том числе, в Южной Сибири, что согласуется с лингвистическими, антропологическими и генетическими данными о ранних этапах истории енисейцев.

Конструктивные особенности кетских бубнов и традиция их «оживления» обнаруживают параллели главным образом у тюрков Саяно-Алтая и Минусинской котловины. В качестве объяснительной модели здесь допустимо назвать тюркское влияние на енисейцев (ср. данные о тюркизмах в соответствующем праязыке), но оно не является единственным вариантом, так как у самих тюрков это может быть местным (енисейско-самодийским?) субстратом, который оставил следы в том числе в их фольклоре и генофонде (см., например: Березкин, Дувакин б.г.: A32J, B42L, B64A, H23; Дамба и др. 2018; Berezkin 2015: 125). Показательным примером является распространение бубнов с росписью, разделенной на четыре сектора и имеющей крестообразную структуру. Ближайшие соответствия кетскому образцу с Подкаменной Тунгуски встречаются не у других групп кетов и вообще не в Западной Сибири, а у бельтиров и качинцев. В то же время изобразительные параллели есть в карасукских гравировках, поэтому нельзя исключать вероятность то-

го, что росписи данного типа бытовали в Минусинской котловине еще в дотюркское время.

Среди элементов, которые даже при желании не могут быть объяснены контактами с тюрками, – изображения Большой Медведицы в виде лося, солнечных и лунных лучей с фигурами птиц на концах, антропоморфных персонажей в рентгеновском стиле и с лучистыми головами.

Первый из них основан на фольклорном представлении, которое лишь единожды засвидетельствовано в тюркской среде. Его присутствие у чулымцев наверняка объясняется субстратным влиянием, коррелирует с краниологическими данными (Козинцев 2004: 180–181, рис. 1) и концентрацией енисейских гидронимов в районе проживания этой группы (Дульзон 1962: 53, 63, 67, 70, 72, рис. 1).

Второй мотив узко локализован и, судя по всему, не известен за пределами Енисейского Севера. Антропоморфные изображения в рентгеновском стиле распространены в Сибири от Кондо-Сосьвинского междуречья до Приамурья, но совершенно отсутствуют в тюркомонгольских традициях. Кетские образцы могут восходить как к местным енисейским, так и к дотюркским прототипам с юга региона.

Персонажи с лучистыми головами зафиксированы в искусстве Северной и Центральной Азии преимущественно на тех территориях, где в историческое время проживали енисейские группы и / или встречается топонимика предположительно енисейского происхождения. Это, разумеется, не значит, что соответствующие изображения были характерны только для традиций, носители которых говорили на енисейских языках, но свидетельствует в пользу того, что данный мотив является одним из фрагментов южносибирского и среднеазиатского наследия в кетской культуре и уходит своими корнями как минимум в эпоху бронзы.

Благодарности

Я глубоко признателен директору Этнографического музея Казанского университета Е.Г. Гущиной и старшему хранителю сибирских коллекций Кунсткамеры В.А. Киселю за помощь в работе с кетскими собраниями.

Примечания

[1] В подписи к рисунку у С.В. Иванова ошибочно указан № 4034–153.

[2] Далее в тексте бубны будут упоминаться под теми номерами, под которыми они приведены в этом списке.

[3] Анучин описывал ее следующим образом: «Деревянный ободок шаманского бубна. Взят с могилы. Разломился на две части. На одной половине красною краской (охрой) изображено по 7-ми полосок (это 7 небесных кругов) в пяти местах, на другой половине такие же изображения черною краской (это семь кругов преисподней), в интервалах между этими изображениями нарисованы фигуры неизвестных (в данном случае)

животных. На нижнем краю ободка под красочными изображениями – по семи вырезов» (МАЭ РАН. Опись коллекции МАЭ № 1048. Л. 11).

[4] Согласно описи, составленной Анучиным, на рисунке № 1196–1 представлена внешняя сторона бубна № 1048–67 (МАЭ РАН. Опись коллекции МАЭ № 1196. Л. 1; Иванов 1954: 95, прим. 2). Рисунок, тем не менее, заметно отличается от изображенного на мембране данного бубна.

[5] Транслитерация кетской лексики из разных источников унифицирована в соответствии с системой, принятой в работе С.А. Старостина (2007: 147–246).

[6] Ср. записи Доннера о маленькой рыбе с серебряными плавниками, которая часто изображается на бубнах и, по представлениям шаманов, обитает в облаках (Donner 1933: 81).

Список сокращений

СМАЭ – Сборник Музея антропологии и этнографии

Литература

Агаркова А.Б., Труфанов А.Я. (сост.). Сургутский краеведческий музей. Археологическое собрание: Каталог. Екатеринбург; Сургут: Магеллан, 2011.

Аксянова Г.А. Происхождение кетов по данным антропологии: история вопроса, новые материалы // Вестник антропологии. 2013. № 1. С. 20–58.

Алексеенко Е.А. Кеты: Историко-этнографические очерки. Л.: Наука, 1967.

Алексеенко Е.А. Южносибирские элементы в культуре кетов. М.: Наука, 1973.

Алексеенко Е.А. Представления кетов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.) / отв. ред. И.С. Вдовин. Л.: Наука, 1976. С. 67–105.

Алексеенко Е.А. Культы у кетов // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX – начало XX в.) / отв. ред. И.С. Вдовин. Л.: Наука, 1977. (СМАЭ. Т. XXXIII). С. 29–65.

Алексеенко Е.А. Кетская проблема // Этногенез народов Севера / отв. ред. И.С. Гурвич. М.: Наука, 1980a. С. 118–140.

Алексеенко Е.А. Кетские собрания МАЭ // Собрания Музея антропологии и этнографии АН СССР / отв. ред. А.М. Решетов. Л.: Наука, 1980b. (СМАЭ. Т. XXXV). С. 65–72.

Алексеенко Е.А. Шаманская нарта (коссул) у кетов // Материальная культура и мифология / отв. ред. Б.Н. Путилов. Л.: Наука, 1981a. (СМАЭ. Т. XXXVII). С. 169–178.

Алексеенко Е.А. Шаманство у кетов // Проблемы истории общественного сознания аборигенов Сибири (по материалам второй половины XIX – начала XX в.) / отв. ред. И.С. Вдовин. Л.: Наука, 1981b. С. 90–128.

Алексеенко Е.А. Этнокультурные аспекты изучения шаманства у кетов // Этнокультурные контакты народов Сибири / под ред. Ч.М. Таксами. Л.: Наука, 1984a. С. 50–73.

Алексеенко Е.А. Южносибирские параллели в шаманстве кетов // Этнография народов Сибири / Отв. ред. И.Н. Гемуев, Ю.С. Худяков. Новосибирск: Наука, 1984b. С. 77–83.

Алексеенко Е.А. У истоков формирования кетского фонда в МАЭ РАН // 285 лет Петербургской Кунсткамере: Материалы итоговой научной конференции МАЭ РАН, посвященной 285-летию Кунсткамеры / отв. ред. Ч.М. Таксами. СПб.: Наука, 2000. (СМАЭ. Т. XLVIII). С. 113–118.

Алексеенко Е.А. (сост.). Мифы, предания, сказки кетов. М.: Вост. лит., 2001.

Аннинский Е.С., Заика А.Л., Ампилогов Б.А., Баранов М.В., Злотя Ю.В., Коган К.А., Пургин В.А. Наскальное искусство Среднего Енисея. От каменного века до Средневековья. По материалам коллекции эстампажей Евгения Сергеевича Аннинского. Железногорск: Фонд «Память о Решневе», 2007.

Анисимов А.Ф. Религия эвенков в историко-генетическом изучении и проблемы происхождения первобытных верований. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958.

Аноним. Шаманский бубен // Большая российская энциклопедия. М.: БРЭ, 2017. Т. 34. С. 680–681.

Анучин В.И. Очерк шаманства у енисейских остяков. СПб.: Имп. академия наук, 1914. (СМАЭ. Т. II. 2).

Березкин Ю.Е. Мифы заселяют Америку. Ареальное распределение фольклорных мотивов и ранние миграции в Новый Свет. М.: ОГИ, 2007.

Березкин Ю.Е. Африка, миграции, мифология. Ареалы распространения фольклорных мотивов в исторической перспективе. СПб.: Наука, 2013.

Березкин Ю.Е. Рождение звездного неба: представления о ночных светилах в исторической динамике. СПб.: МАЭ РАН, 2017.

Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Тематическая классификация и распределение фольклорно-мифологических мотивов по ареалам. Аналитический каталог. URL: http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin (дата обращения: 01.12.2018).

Березницкий С.В. Мифология и верования орочей. СПб.: Петербургское востоковедение, 1999.

Бутанаев В.Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: Изд-во Хакас. гос. ун-та, 2006.

Вайнштейн С.И. Тувинцы-тоджинцы. Историко-этнографические очерки. М.: Наука, 1961.

Вайнштейн С.И. Кеты Подкаменной Тунгуски (историко-этнографическое исследование по материалам экспедиций в 1948 и 1949 гг.). Красноярск: Сибирские промыслы, 2015.

Васильев С.А., Березкин Ю.Е., Козинцев А.Г, Пейрос И.И., Слободин С.Б., Табарев А.В. Заселение человеком Нового Света: опыт комплексного исследования. СПб.: Нестор-История, 2015.

Гохман И.И., Башлай А.Г., Беневоленская Ю.Д., Давыдова Г.М., Жомова В.К., Хить Г.Л. Антропология кетов // Кетский сборник. Антропология, этнография, мифология, лингвистика / отв. ред. Е.А. Алексеенко. Л.: Наука, 1982. С. 7–83.

Гурвич И.С. Культура северных якутов-оленеводов. М.: Наука, 1977.

Гущина Е.Г. Этнографический музей Казанского университета: история формирования и основные этапы развития. Казань: Отечество, 2013.

Дамба Л.Д., Балановская Е.В., Жабагин М.К., Юсупов Ю.М., Богунов Ю.В., Сабитов Ж.М., Агджоян А.Т., Короткова Н.А., Лавряшина М.Б., Монгуш Б.Б., Кавай-оол У.Н., Балановский О.П. Оценка вклада монгольской экспансии в генофонд тувинцев // Вавиловский журнал генетики и селекции. 2018. № 22. С. 611–619.

Дульзон А.П. Былое расселение кетов по данным топонимики // Вопросы географии / отв. ред. Э.М. Мурзаев, В.А. Никонов. М.: Гос. изд-во геогр. лит., 1962. Сб. 58. С. 50–84.

Дыбо А.В. Лингвистические контакты ранних тюрков: Лексический фонд: Пратюркский период. М.: Вост. лит., 2007.

Дэвлет Е.Г., Дэвлет М.А. Мифы в камне: Мир наскального искусства России. М.: Алетейа, 2005.

Иванов С.В. Материалы по изобразительному искусству народов Сибири XIX – начала XX в.: Сюжетный рисунок и другие виды изображений на плоскости. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1954. (Труды Института этнографии. Новая серия. Т. XXII).

Иванов С.В. К вопросу о значении изображений на старинных предметах культа у народов Саяно-Алтайского нагорья // СМАЭ. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955. Т. XVI / отв. ред. С.П. Толстов. С. 165–264.

Иванов С.В. Скульптура народов Севера Сибири XIX – первой половины XX в. Л.: Наука, 1970.

Иванов С.В. Некоторые аспекты изучения сибирских бубнов // Из истории Сибири / отв. ред. Н.В. Лукина, Н.А. Томилов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1976. Вып. 19. С. 214–233.

Карапетова И.А. Кетские коллекции в собрании Российского этнографического музея // Сибирский сборник – 2: К юбилею Евгении Алексеевны Алексеенко / отв. ред. Е.Г. Федорова. СПб.: МАЭ РАН, 2010. С. 295–309.

Карьялайнен К.Ф. Религия югорских народов. Томск: Изд-во Том. ун-та, 1995. Т. 2.

Касьян А.С. Клинописные языки Анатолии (хаттский, хуррито-урартские, анатолийские): проблемы этимологии и грамматики: дис. ... д-ра филол. наук. М.: ИЯ РАН, 2015.

Козинцев А.Г. Кеты, уральцы, «американоиды»: интеграция краниологических данных // Палеоантропология, этническая антропология, этногенез. К 75-летию Ильи Иосифовича Гохмана / отв. ред. А.Г. Козинцев. СПб.: МАЭ РАН, 2004. С. 172–185.

Ковалев А.А. Древнейшие статуи Чемурчека и прилегающих территорий. СПб.: Музей-институт семьи Рерихов, 2012.

Кокшаров С.Ф. Об истоках антропоморфных образов на керамике самусьской культуры // Уральский исторический вестник. 2010. № 1. С. 15–20.

Косарев М.Ф. Древняя история Западной Сибири: Человек и природная среда. М.: Наука, 1991.

Крейнович Е.А. Кетские загадки // Кетский сборник. Мифология, этнография, тексты / под ред. Вяч. Вс. Иванова, В.Н. Топорова, Б.А. Успенского. М.: Наука, 1969. С. 227–230.

Кубарев В.Д. Древние росписи Каракола. Новосибирск: Наука, 1988.

Латикова О.В. Шаманская парка (пос. Суломай, 2004 г.) / зап. О.А. Казакевич // Малые языки Сибири: наше культурное наследие. М.: ЛАЛС НИВЦ МГУ. URL: http://siberian-lang.srcc.msu.ru/ru/text/shamanskaya-parka-o-v-latikova.

Леонтьев Н.В., Капелько В.Ф., Есин Ю.Н. Изваяния и стелы окуневской культуры. Абакан: Хакас. кн. изд-во, 2006.

Леонтьев Н.В., Панкова С.В. Петроглифы горы Георгиевской (таштыкские резные рисунки) // Памятники наскального искусства Минусинской котловины / отв. ред. Д.Г. Савинов. Кемерово: Кузбассвузиздат, 2012. С. 5–27.

Лхагвасурэн И. Алтайские урянхайцы. Историко-этнографические очерки (конец XIX – начало XX в.). Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2013.

Мазуркевич А.Н., Полковникова М.Э. (ред.). Зверь и человек. Древнее изобразительное творчество Евразии. СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2009. (Труды Гос. Эрмитажа. Т. XLIV).

МАЭ РАН. Опись коллекции МАЭ № 1048. 1906 г.

МАЭ РАН. Опись коллекции МАЭ № 1196. 1908 г.

Миклашевич Е.А. К изучению техники нанесения изображений Томской писаницы // Историко-культурное наследие Кузбасса / отв. ред. А.В. Фрибус. Кемерово: Кузбассвузиздат, 2011. Вып. III. С. 132–155.

Миллер А.А. Древние формы в материальной культуре современного населения Дагестана // Материалы по этнографии. Л.: Государственный русский музей, 1927. Т. IV, вып. 1. С. 15–76.

Окладников А.П. Древние шаманские изображения из Восточной Сибири // Советская археология. 1948. Т. X. С. 203–225.

Перевалова Е.В. «Между кочек живущая женщина» (культ лягушки у обских угров) // Уральский исторический вестник. 2010. № 1. С. 119–129.

Поляков А.В., Есин Ю.Н. Курильница с антропоморфными изображениями из раннеокуневского погребения могильника Итколь-II // Труды V (XXI) Всероссийского археологического съезда в Барнауле-Белокурихе / отв. ред. А.П. Деревянко, А.А. Тишкин. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2017. Т. I. С. 339–343.

Помаскина Г.А. Когда боги были на земле... (Наскальная галерея Саймалы-Таша). Фрунзе: Кыргызстан, 1976.

Попов А.А. (зап. и пер.). Якутский фольклор. Л.: Сов. писатель, 1936.

Попов А.А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л.: Наука, 1984.

Потапов Л.П. Обряд оживления шаманского бубна у тюркоязычных племен Алтая // Труды Института этнографии. Новая серия. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947. Т. I. С. 159–182.

Прокофьев Г.Н. Церемония оживления бубна у остяков-самоедов // Известия Ленинградского государственного университета. 1930. Т. II. С. 365–373.

Прокофьева Е.Д. Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // СМАЭ / отв. ред. С.П. Толстов. Л.: Наука, 1961a. Т. XX. С. 54–74.

Прокофьева Е.Д. Шаманские бубны // Историко-этнографический атлас Сибири / Под ред. М.Г. Левина и Л.П. Потапова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961b. С. 435–492.

Прокофьева Е.Д. Шаманские костюмы народов Сибири // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX – начале XX века / отв. ред. Л.П. Потапов. Л.: Наука, 1971. (СМАЭ. Т. XXVII). С. 5–100.

Прокофьева Е.Д. Процесс национальной консолидации тувинцев. СПб.: Наука, 2011.

Рогожинский А.Е. Наскальные изображения «солнцеголовых» из Тамгалы в контексте изобразительных традиций бронзового века Казахстана и Средней Азии // Материалы и исследования по археологии Кыргызстана / под ред. В.А. Кольченко, Ф.Г. Ротт. Бишкек: Илим, 2009. Вып. 4 С. 53–65.

Русакова И.Д., Баринова Е.С. Новые петроглифы на Томи // Наскальное искусство Азии / ред. кол.: А.И. Мартынов, Г.С. Мартынова, И.Д. Русакова. Кемерово: Кузбасс-вузиздат, 1997. Вып. 2. С. 64–77.

Савинов Д.Г. Древние поселения Хакасии: Торгажак. СПб.: Петербургское востоковедение, 1996.

Старостин С.А. Сравнительный словарь енисейских языков // Кетский сборник: Лингвистика / ред. С.А. Старостин. М.: Восточ. лит., 1995. С. 176–315.

Старостин С.А. Труды по языкознанию. М.: Языки славянских культур, 2007.

Хелимский Е.А. Компаративистика, уралистика. Лекции и статьи. М.: Языки русской культуры, 2000.

Чернявская О.А. (сост.). Шаманский костюм: Из коллекции Иркутского областного краеведческого музея. Иркутск: Артиздат, 2004.

Членова Н.Л. Соотношение культур карасукского типа и кетских топонимов на территории Сибири // Этногенез и этническая история народов Севера / отв. ред. И.С. Гурвич. М.: Наука, 1975. С. 223–230.

Яйленко В.П. Енисейцы-кеты в этнической истории древней Средней Азии // Проблемы этногенеза и этнической истории народов Средней Азии и Казахстана / отв. ред. Б.А. Литвинский, Т.А. Жданко. М.: АН СССР, 1990. Вып. II. С. 37–49.

Berezkin Yu.E. Siberian Folklore and the Na-Dené Origins // Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia. 2015. Vol. 43, № 1. P. 122–134.

Berezkin Yu. Peopling of the New World in Light of the Data on Distribution of Folklore Motifs // Maths Meets Myths: Quantitative Approaches to Ancient Narratives / ed. by R. Kenna, M. MacCarron and P. MacCarron. Basel: Springer Verlag, 2017. P. 71–89.

Blažek V. Yenisseian Homeland and Migrations // Man in India. 2017. Vol. 97, № 1. P. 69–94.

Blažek V., Schwarz M. The Early Indo-Europeans in Central Asia and China: Cultural Relations as Reflected in Language. Innsbruck: Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 2017.

Castrén M.A. Collectiones Museorum / ed. by Ildikó Lehtinen. Helsinki: Finno-Ugrian Society, 2017. (Travaux ethnographiques de la Société Finno-Ougrienne XXII. Manuscripta Castreniana. Realia II, Ethnographica 1).

Donner K. Ethnological Notes about the Yenisey-Ostyak (in the Turukhansk Region). Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1933. (Mémoires de la Société Finno-ougrienne LXVI).

Findeisen H. Der Mensch und seine Teile in der Kunst der Jenissejer (Ketó) // Zeitschrift für Ethnologie. 1931. Hf. 5/6. S. 296–315.

Findeisen H. Die Sterne in der Überlieferung der Jenissejer (Ketó) // Der Weltkreis. 1932. Hf. 2. S. 44–52.

Fitzhugh W.W. Comparative Art of the North Pacific Rim // Crossroads of Continents. Cultures of Siberia and Alaska / ed. by W.W. Fitzhugh, A. Crowell. Washington D.C.: Smithsonian Institution, 1988. P. 294–312.

Flegontov P., Changmai P., Zidkova A., Logacheva M.D., Altınışık N.E., Flegontova O., Gelfand M.S., Gerasimov E.S., Khrameeva E.E., Konovalova O.P., Neretina T., Nikolsky Yu.V., Starostin G., Stepanova V.V., Travinsky I.V., Tříska M., Tříska P., Tatarinova T.V. Genomic Study of the Ket: a Paleo-Eskimo-Related Ethnic Group with Significant Ancient North Eurasian Ancestry // Scientific Reports. 2016. № 6, 20768. DOI: 10.1038/srep20768.

Gorbacheva V., Solovyeva K. (eds.). Between the Worlds: Shamanism of the Peoples of Siberia (from the collection of the Russian Museum of Ethnography). Moscow: Khudozhnik i Kniga Publishers, 2006.

Hall H.U. The Siberian Expedition // The Museum Journal. 1916. Vol. 7, № 1. P. 27–45.

Hall H.U. Shamanist Bird Figures of the Yenisei Ostyak // The Museum Journal. 1919. Vol. 10, № 4. P. 210–212.

Holmberg U. Finno-Ugric, Siberian [Mythology]. Boston: Archaeological Institute of America; Marshall Jones Co., 1927. (The Mythology of All Races. Vol. IV).

Hóppal M. Szamani eurazjatyccy. Warszawa: Iskry, 2009.

Its R., Kaschirskich A. Museum Peters des Großen für Anthropologie und Ethnographie. Leningrad: Aurora-Kunstverlag, 1989.

Lommel A. Shamanism: The Beginnings of Art. New York; Toronto: McGraw-Hill Book Company, 1967.

Oppitz M. Trommeln der Schamanen. Zürich: Völkerkundemuseum der Universität Zürich, 2007.

Paproth H.J., Yamada H. Ainu-Ornamentik // Die Ainu. Porträt einer Kultur im Norden Japans / Hrsg. von C. Müller. München: Staatliches Museum für Völkerkunde, 2002. S. 56–75.

Pentikäinen J., Jaatinen T., Lehtinen I., Saloniemi M.-R. (eds.). Shamans. Tampere: Tampere Museums, 1998. (Tampere Museums' Publications 45).

Pitulko V.V., Pavlova E.Y., Nikolskiy P.A., Ivanova V.V. The Oldest Art of the Eurasian Arctic: Personal Ornaments and Symbolic Objects from Yana RHS, Arctic Siberia // Antiquity. 2002. Vol. 86, № 333. P. 642–659.

Schrenck L. von. Reisen und Forschungen im Amur-Lande in den Jahren 1854–1856. St. Petersburg: Commissionäre der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1895. Bd. III.

Starostin G. Dene-Yeniseian: A Critical Assessment // Journal of Language Relationship. 2012. No. 8. P. 117–152.

Stépanoff Ch. Coordonner les imaginaires: mythologie et art ornemental ket // Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. 2014. T. 121. P. 43–52.

Vajda E.J. Ket Shamanism // Shaman. 2010. Vol. 18. Nos. 1–2. P. 125–143.

Vajda E.J. Yeniseian Peoples and Languages: A History of Yeniseian Study with an Annotated Bibliography and a Source Guide. London; New York: Routledge, 2012.

Статья поступила в редакцию 7 декабря 2018 г.

Evgeny N. Duvakin

THE KET SHAMAN DRUMS FROM THE KUNSTKAMERA AND THE ETHNOGRAPHIC MUSEUM OF THE KAZAN UNIVERSITY

DOI: 10.17223/2312461X/23/9

Abstract. The Ket iconography has never been explored as an object of comparative historical research that implies analysis of areal distribution of its elements. This article presents the first study of this kind. Based on folklore, ethnographic and iconographic materials, it has been shown that the motifs and images depicted on the Ket drums from the Kunstkamera and the Ethnographic Museum of the Kazan University are of a heterogeneous origin. One part of them is found primarily or exclusively in northern areas of Asia, whereas the other one, greater in number, is documented to be present in, among other places, South Siberia – the fact that is consistent with the linguistic, anthropological and genetic data available on the early history of the Yeniseian people.

Keywords: Ket people, museum collections, shamanism, shaman drums, iconography, mythology, ethnic history.

References

Agarkova A.B., Trufanov A.Ia. (eds.). *Surgutskii kraevedcheskii muzei. Arkheologicheskoe sobranie: Katalog* [The Surgut Regional Museum: A catalogue of archaeological collections]. Ekaterinburg; Surgut: Magellan, 2011.

Aksyanova G.A. Proiskhozhdenie ketov po dannym antropologii: istoriia voprosa, novye materialy [The origin of Kets according to anthropological data: Background and new materials], *Vestnik antroologii*, 2013, no. 1 (23), pp. 20–58.

Alekseenko E.A. *Kety: Istoriko-etnograficheskie ocherki* [The Kets: Essays on history and ethnography]. Leningrad: Nauka, 1967.

Alekseenko E.A. *Iuzhnosibirskie elementy v kul'ture ketov* [South Siberian elements in the Ket culture]. Moscow: Nauka, 1973.

Alekseenko E.A. Predstavleniia ketov o mire [The Ket conceptions of the world]. In: Vdovin I.S. (ed.). *Priroda i chelovek v religioznykh predstavleniiakh narodov Sibiri i Severa* [Nature and human in religious beliefs of the peoples of the North and Siberia]. Leningrad: Nauka, 1976, pp. 67–105.

Alekseenko E.A. Kul'ty u ketov [The Ket religious complexes]. In: Vdovin I.S. (ed.). *Pamiatniki kul'tury narodov Sibiri i Severa* [Materials on the culture of the peoples of the North and Siberia]. Leningrad: Nauka, 1977, pp. 29–65.

Alekseenko E.A. Ketskaia problema [The Ket problem]. In: Gurvich I.S. (ed.). *Etnogenez narodov Severa* [The ethnogenesis of the peoples of the North]. Moscow: Nauka, 1980, pp. 118–140.

Alekseenko E.A. Ketskie sobraniia MAE [The Ket collections of the Museum of Anthropology and Ethnography]. In: Reshetov A.M. (ed.). *Sobraniia Muzeia antropologii i etnografii AN SSSR* [The MAE collections]. Leningrad: Nauka, 1980, pp. 65–72.

Alekseenko E.A. Shamanskaia narta (kossul) u ketov [The Ket shaman's sled (*qossul*)]. In: Putilov B.N. (ed.). *Material'naia kul'tura i mifologiia* [Material culture and mythology]. Leningrad: Nauka, 1981, pp. 169–178.

Alekseenko E.A. Shamanstvo u ketov [The Ket shamanism]. In: Vdovin I.S. (ed.). *Problemy istorii obshchestvennogo soznaniia aborigenov Sibiri* [Issues in the history of social culture of the aboriginal population of Siberia]. Leningrad: Nauka, 1981, pp. 90–128.

Alekseenko E.A. Etnokul'turnye aspekty izucheniia shamanstva u ketov [Some ethno-cultural aspects of studying the Ket shamanism]. In: Taksami Ch.M. (ed.). *Etnokul'turnye kontakty narodov Sibiri* [Ethno-cultural contacts of the peoples of Siberia]. Leningrad: Nauka, 1984, pp. 50–73.

Alekseenko E.A. Iuzhnosibirskie paralleli v shamanstve ketov [The Ket shamanism elements which are similar to those of South Siberia]. In: Gemuev I.N., Khudiakov Iu.S. (eds.). *Etnografiia narodov Sibiri* [The ethnography of the peoples of Siberia]. Novosibirsk: Nauka, 1984, pp. 77–83.

Alekseenko E.A. U istokov formirovaniia ketskogo fonda v MAE RAN [The origins of formation of the MAE Ket collections]. In: Taksami Ch.M. (ed.). *285 let Peterburgskoi Kunstkamere* [The 285 years of the Kunstkamera]. St. Petersburg: Nauka, 2000, pp. 113–118.

Alekseenko E.A. (ed.). *Mify, predaniia, skazki ketov* [The Ket myths, legends, and tales]. Moscow: Vostochnaia literatura, 2001.

Anninskii E.S., Zaika A.L., Ampilogov B.A., Baranov M.V., Zlotia Yu.V., Kogan K.A., Purgin V.A. *Naskal'noe iskusstvo Srednego Eniseia* [Rock art of the Middle Yenisei]. Zheleznogorsk: Fond "Pamiat' o Reshneve", 2007.

Anisimov A.F. *Religiia evenkov v istoriko-geneticheskom izuchenii i problemy proiskhozhdeniia pervobytnykh verovanii* [The Evenki religion in a historical perspective and issues of the origin of primitive beliefs]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR, 1958.

Anonym. Shamanskii buben [Shaman drums]. In: *Bol'shaia rossiiskaia entsiklopediia* [Great Russian Encyclopedia]. Moscow: BRE, 2017, Vol. 34, pp. 680–681.

Anuchin V.I. *Ocherk shamanstva u eniseiskikh ostiakov* [An essay on shamanism among the Yenisei Ostyak]. St. Petersburg: Imperatorskaia akademiia nauk, 1914.

Berezkin Yu.E. *Mify zaseliaiut Ameriku. Areal'noe raspredelenie fol'klornykh motivov i rannie migratsii v Novyi Svet* [Myths colonise the Americas. Areal distribution of folklore motifs and early migrations to the New World]. Moscow: OGI, 2007.

Berezkin Yu.E. *Afrika, migratsii, mifologiia. Arealy rasprostraneniia fol'klornykh motivov v istoricheskoi perspektive* [Africa, migrations, mythology. The areas of distribution of folklore motifs from a historical perspective]. St. Petersburg: Nauka, 2013.

Berezkin Yu.E. Siberian Folklore and the Na-Dené Origins. *Archaeology, Ethnology & Anthropology of Eurasia*, 2015, Vol. 43, no. 1, pp. 122–134.

Berezkin Yu. Peopling of the New World in Light of the Data on Distribution of Folklore Motifs. In: Kenna R., MacCarron M., MacCarron P. (eds.). *Maths Meets Myths: Quantitative Approaches to Ancient Narratives*. Basel: Springer Verlag, 2017, pp. 71–89.

Berezkin Yu.E. *Rozhdenie zvezdnogo neba: predstavleniia o nochnykh svetilakh v istoricheskoi dinamike* [The birth of the starry sky. Ideas about stars and their development in history]. St. Petersburg: MAE RAN, 2017.

Berezkin Yu.E., Duvakin E.N. *Tematicheskaia klassifikatsiia i raspredelenie fol'klorno-mifologicheskikh motivov po arealam. Analiticheskii katalog* [The electronic analytical catalogue of folklore and mythological motifs: Thematic classification and areal distribution]. Available at: http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin (Accessed 1 December 2018).

Bereznitskii S.V. *Mifologiia i verovaniia orochei* [Mythology and beliefs of the Orochs]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 1999.

Blažek V. Yenisseian Homeland and Migrations. *Man in India*, 2017, Vol. 97, no. 1, pp. 69–94.

Blažek V., Schwarz M. *The Early Indo-Europeans in Central Asia and China: Cultural Relations as Reflected in Language*. Innsbruck: Innsbrucker Beiträge zur Kulturwissenschaft, 2017.

Butanaev V.Ia. *Traditsionnyi shamanizm Khongoraia* [The traditional shamanism of Khakassia]. Abakan: Izdatel'stvo Khakasskogo gosudarstvennogo universiteta, 2006.

Castrén M.A. *Collectiones Museorum*. Helsinki: Finno-Ugrian Society, 2017.

Cherniavskaia O.A. (ed.). *Shamanskii kostium: Iz kollektsii Irkutskogo oblastnogo kraevedcheskogo muzeia* [Shaman costumes from the Irkutsk Museum of Regional Studies]. Irkutsk: Artizdat, 2004.

Chlenova N.L. Sootnoshenie kul'tur karasukskogo tipa i ketskikh toponimov na territorii Sibiri [The correlation between Karasuk-type cultures and Ket toponyms in Siberia]. In: Gurvich I.S. (ed.). *Etnogenez i etnicheskaia istoriia narodov Severa* [The ethnogenesis and ethnic history of the peoples of the North]. Moscow: Nauka, 1975, pp. 223–230.

Damba L.D., Balanovskaya E.V., Zhabagin M.K., Yusupov Y.M., Bogunov Y.V., Sabitov Z.M., Agdzhoyan A.T., Korotkova N.A., Lavryashina M.B., Mongush B.B., Kavai-ool U.N., Balanovsky O.P. Otsenka vklada mongol'skoi ekspansii v genofond tuvintsev [Evaluting the impact of the Mongol expansion on the Tuvan gene pool]. *Vavilov Journal of Genetics and Breeding*, 2018, no. 22 (5), pp. 611–619.

Donner K. *Ethnological Notes about the Yenisey-Ostyak (in the Turukhansk Region)*. Helsinki: Suomalais-Ugrilainen Seura, 1933.

Dul'zon A.P. Byloe rasselenie ketov po dannym toponimiki [The former distribution of the Kets based on toponymical data]. In: *Voprosy geografii* [Issues of geography]. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo geograficheskoi literatury, 1962, Vol. 58, pp. 50–84.

Dybo A.V. *Lingvisticheskie kontakty rannikh tiurkov* [Linguistic contacts of early Turks]. Moscow: Vostochnaia literatura, 2007.

Devlet E.G., Devlet M.A. *Mify v kamne: Mir naskal'nogo iskusstva Rossii* [Myths in stone: World of rock art in Russia]. Moscow: Aleteia, 2005.

Findeisen H. Der Mensch und seine Teile in der Kunst der Jenissejer (Ketó). *Zeitschrift für Ethnologie*, 1931, H. 5/6, pp. 296–315.

Findeisen H. Die Sterne in der Überlieferung der Jenissejer (Ketó). *Der Weltkreis*, 1932, H. 2, pp. 44–52.

Fitzhugh W.W. Comparative art of the North Pacific Rim. In: Fitzhugh W.W., Crowell A. (eds.). *Crossroads of continents. Cultures of Siberia and Alaska*. Washington D.C.: Smithsonian Institution, 1988, pp. 294–312.

Flegontov P., Changmai P., Zidkova A., Logacheva M.D., Altınışık N.E., Flegontova O., Gelfand M.S., Gerasimov E.S., Khrameeva E.E., Konovalova O.P., Neretina T., Nikolsky Yu.V., Starostin G., Stepanova V.V., Travinsky I.V., Tříska M., Tříska P., Tatarinova T.V. Genomic Study of the Ket: A Paleo-Eskimo-Related Ethnic Group with Significant Ancient North Eurasian Ancestry. *Scientific Reports*, 2016, No. 6, 20768. DOI: 10.1038/srep20768.

Gokhman I.I., Bashlai A.G., Benevolenskaia Iu.D., Davydova G.M., Zhomova V.K., Khit' G.L. Antropologiia ketov [Physical anthropology of the Kets]. In: Alekseenko E.A. (ed.). *Ketskii sbornik* [Studia Ketica]. Leningrad: Nauka, 1982, pp. 7–83.

Gorbacheva V., Solovyeva K. (eds.). *Between the Worlds: Shamanism of the Peoples of Siberia*. Moscow: Khudozhnik i Kniga Publishers, 2006.

Gurvich I.S. *Kul'tura severnykh iakutov-olenevodov* [The culture of the northern reindeer Yakuts]. Moscow: Nauka, 1977.

Gushchina E.G. *Etnograficheskii muzei Kazanskogo universiteta* [The Museum for Ethnography of the Kazan University]. Kazan: Otechestvo, 2013.

Hall H.U. The Siberian Expedition. *The Museum Journal*, 1916, Vol. 7, no. 1, pp. 27–45.

Hall H.U. Shamanist Bird Figures of the Yenisei Ostyak. *The Museum Journal*, 1919, Vol. 10, no. 4, pp. 210–212.

Holmberg U. *Finno-Ugric, Siberian Mythology*. Boston: Archaeological Institute of America; Marshall Jones Co., 1927.

Hóppal M. *Szamani eurazjatyccy* [Shamans in Eurasia]. Warszawa: Iskry, 2009.

Iailenko V.P. Eniseitsy-kety v etnicheskoi istorii drevnei Srednei Azii [The Yenisei Kets in the ethnic history of ancient Central Asia]. In: Litvinskii B.A., Zhdanko T.A. (eds.). *Problemy etnogeneza i etnicheskoi istorii narodov Srednei Azii i Kazakhstana* [The ethnogenesis and ethnic history of the peoples of Central Asia]. Moscow: AN SSSR, 1990, Vol. 2, pp. 37–49.

Its R., Kaschirskich A. *Museum Peters des Großen für Anthropologie und Ethnographie*. Leningrad: Aurora-Kunstverlag, 1989.

Ivanov S.V. *Materialy po izobrazitel'nomu iskusstvu narodov Sibiri XIX – nachala XX v.* [Materials on the fine art of the peoples of Siberia from the 19th to the early 20th centuries]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR, 1954.

Ivanov S.V. K voprosu o znachenii izobrazhenii na starinnykh predmetakh kul'ta u narodov Saiano-Altaiskogo nagor'ia [The meaning of old religious images of the peoples of the

Altai and Sayan Mountains]. In: *Sbornik MAE* [The MAE collection of texts]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR, 1955, Vol. 16, pp. 165–264.

Ivanov S.V. *Skul'ptura narodov Severa Sibiri XIX – pervoi poloviny XX v.* [The sculpture art of the peoples of Northern Siberia from the 19th to the first half of the 20th century]. Leningrad: Nauka, 1970.

Ivanov S.V. Nekotorye aspekty izucheniia sibirskikh bubnov [Some aspects of studying Siberian drums]. In: Lukina N.V., Tomilov N.A. (eds.). *Iz istorii Sibiri* [Some pages from the history of Siberia]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta, 1976. Vol. 19, pp. 214–233.

Karapetova I.A. Ketskie kollektsii v sobranii Rossiiskogo etnograficheskogo muzeia [The Ket collections of the Russian Museum of Ethnography]. In: Fedorova E.G. (ed.). Sibirskii sbornik – 2 [Studia Sibirica – 2]. St. Petersburg: MAE RAN, 2010, pp. 295–309.

Karjalainen K.F. *Religiia iugorskikh narodov* [Religion of the Ugrian peoples]. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo universiteta, 1995, Vol. 2.

Kassian A.S. *Klinopisnye iazyki Anatolii (khattskii, khurrito-urartskie, anatoliiskie): problemy etimologii i grammatiki* [The cuneiform languages of Anatolia (Hattic, Hurro-Urartian, Anatolian): Problems of etymology and grammar]. Moscow: Institut iazykoznaniia RAN, 2015.

Khelimskii E.A. *Komparativistika, uralistika. Lektsii i stat'i* [Comparative Studies, Ural Studies: Lectures and articles]. Moscow: Iazyki russkoi kul'tury, 2000.

Kozintsev A.G. Kety, ural'tsy, "amerikanoidy": integratsiia kraniologicheskikh dannykh [The Kets, Uralians, and 'Americanoids': An integration of craniometric and cranial nonmetric data]. In: Kozintsev A.G. (ed.). *Paleoantropologiia, etnicheskaia antropologiia, etnogenez* [Paleoanthropology, ethnic anthropology, and ethnogenesis]. St. Petersburg: MAE RAN, 2004, pp. 172–185.

Kovalev A.A. *Drevneishie statui Chemurcheka i prilegaiushchikh territorii* [Ancient statues of Chemurchek and adjacent areas]. St. Petersburg: Muzei-institut sem'i Rerikhov, 2012.

Koksharov S.F. Ob istokakh antropomorfnykh obrazov na keramike samus'skoi kul'tury [On the origins of anthropomorphic images on the Samus culture ceramics]. *Ural'skii istoricheskii vestnik*, 2010, no. 1, pp. 15–20.

Kosarev M.F. *Drevniaia istoriia Zapadnoi Sibiri* [The ancient history of Western Siberia]. Moscow: Nauka, 1991.

Kreinovich E.A. Ketskie zagadki [The Ket riddles]. In: Ivanov V.Vs., Toporov V.N., Uspenskii B.A. (eds.). *Ketskii sbornik* [Studia Ketica]. Moscow: Nauka, 1969, pp. 227–230.

Kubarev V.D. *Drevnie rospisi Karakola* [The ancient paintings of Karakol]. Novosibirsk: Nauka, 1988.

Latikova O.V. Shamanskaia parka [Shaman's parka]. In: Kazakevich O.A. (ed.). *Malye iazyki Sibiri: nashe kul'turnoe nasledie* [Minority languages of Siberia as our cultural heritage]. URL: http://siberian-lang.srcc.msu.ru/ru/text/shamanskaya-parka-o-v-latikova.

Leont'ev N.V., Kapel'ko V.F., Esin Yu.N. *Izvaianiia i stely okunevskoi kul'tury* [Sculptures and stelas of the Okunevo culture]. Abakan: Khakasskoe knizhnoe izdatel'stvo, 2006.

Leont'ev N.V., Pankova S.V. Petroglify gory Georgievskoi (tashtykskie reznye risunki) [Petroglyphs on the Georgievskaya mountain (Tashtyk engravings)]. In: Savinov D.G. (ed.). *Pamiatniki naskal'nogo iskusstva Minusinskoi kotloviny* [Rock art of the Minusinsk area]. Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 2012, pp. 5–27.

Lkhagvasuren I. *Altaiskie uriankhaitsy* [The Altai Uriankhai]. Ulan-Ude: Izdatel'stvo Buriatskogo nauchnogo tsentra, 2013.

Lommel A. *Shamanism: The Beginnings of Art*. New York; Toronto: McGraw-Hill Book Company, 1967.

Mazurkevich A.N., Polkovnikova M.E. (eds.). *Zver' i chelovek. Drevnee izobrazitel'noe tvorchestvo Evrazii* [Beast and human. The ancient art of Eurasia]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Gosudarstvennogo Ermitazha, 2009.

Miklashevich E.A. K izucheniiu tekhniki naneseniia izobrazhenii Tomskoi pisanitsy [On studying drawing techniques found in the Tomskaya Pisanitsa]. In: Fribus A.V. (ed.). *Is-*

toriko-kul'turnoe nasledie Kuzbassa [The historical and cultural heritage of Kuzbass]. Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 2011. Vol. 3, pp. 132–155.

Miller A.A. Drevnie formy v material'noi kul'ture sovremennogo naseleniia Dagestana [Ancient forms in the material culture of contemporary Dagestan]. In: *Materialy po etnografii* [Materials on ethnography]. Leningrad: Gosudarstvennyi russkii muzei, 1927, Vol. 4, no. 1, pp. 15–76.

Okladnikov A.P. Drevnie shamanskie izobrazheniia iz Vostochnoi Sibiri [Ancient shaman images from Eastern Siberia]. *Sovetskaia arkheologiia*, 1948, Vol. 10, pp. 203–225.

Oppitz M. *Trommeln der Schamanen*. Zürich: Völkerkundemuseum der Universität Zürich, 2007.

Paproth H.J., Yamada H. Ainu-Ornamentik. In: Müller C. (ed.). *Die Ainu. Porträt einer Kultur im Norden Japans*. München: Staatliches Museum für Völkerkunde, 2002, pp. 56–75.

Pentikäinen J., Jaatinen T., Lehtinen I., Saloniemi M.-R. (eds.). *Shamans*. Tampere: Tampere Museums, 1998.

Perevalova E.V. "Mezhdu kochek zhivushchaia zhenshchina" (kul't liagushki u obskikh ugrov) ["A woman that lives among tussocks" (Frog worship among the Ob Ugrians)]. *Ural'skii istoricheskii vestnik*, 2010. no. 1, pp. 119–129.

Pitulko V.V., Pavlova E.Y., Nikolskiy P.A., Ivanova V.V. The Oldest Art of the Eurasian Arctic: Personal Ornaments and Symbolic Objects from Yana RHS, Arctic Siberia. *Antiquity*, 2002, Vol. 86, no. 333, p. 642–659.

Poliakov A.V., Esin Yu.N. Kuril'nitsa s antropomorfnymi izobrazheniiami iz ranneokunevskogo pogrebeniia mogil'nika Itkol'-II [A burner with anthropomorphic images from the early Okunevo burial of Itkol-2]. In: Derevianko A.P., Tishkin A.A. (eds.). *Trudy V (XXI) Vserossiiskogo arkheologicheskogo s'ezda* [Proceedings of the 5th Russian Archaeological Congress]. Barnaul: Izdatel'stvo Altaiskogo universiteta, 2017, Vol. 1, pp. 339–343.

Pomaskina G.A. *Kogda bogi byli na zemle... (Naskal'naia galereia Saimaly-Tasha)* [When gods were on the earth… The rock art of Saimaluu Tash]. Frunze: Kyrgyzstan, 1976.

Popov A.A. (transl.). *Iakutskii fol'klor* [Yakut folklore]. Leningrad: Sovetskii pisatel', 1936.

Popov A.A. *Nganasany. Sotsial'noe ustroistvo i verovaniia* [The Nganasans: Social structure and beliefs]. Leningrad: Nauka, 1984.

Potapov L.P. Obriad ozhivleniia shamanskogo bubna u tiurkoiazychnykh plemen Altaia [The ritual of infusing life into the shaman drum among Turkic-speaking tribes of Altai]. In: *Trudy Instituta etnografii* [Proceedings of the Institute of Ethnography]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR, 1947, Vol. 1, pp. 159–182.

Prokofiev G.N. Tseremoniia ozhivleniia bubna u ostiakov-samoedov [The ceremony of infusing life into the shaman drum among the Ostyak-Samoyed]. *Izvestiia Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta*, 1930, Vol. 2, pp. 365–373.

Prokofieva E.D. Predstavleniia sel'kupskikh shamanov o mire [Some beliefs of Selkup shamans about the world]. In: *Sbornik MAE* [Collected works of the MAE]. Leningrad: Nauka, 1961, Vol. 20, pp. 54–74.

Prokofieva E.D. Shamanskie bubny [Shaman drums]. In: Levin M.G., Potapov L.P. (eds.). *Istoriko-etnograficheskii atlas Sibiri* [The Historical-Ethnographical Atlas of Siberia]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR, 1961, pp. 435–492.

Prokofieva E.D. Shamanskie kostiumy narodov Sibiri [Shaman costumes of the peoples of Siberia]. In: Potapov L.P. (ed.). *Religioznye predstavleniia i obriady narodov Sibiri v XIX – nachale XX v.* [Religious beliefs and rituals of the peoples of Siberia in the 19th and early 20th centuries]. Leningrad: Nauka, 1971, pp. 5–100.

Prokofieva E.D. *Protsess natsional'noi konsolidatsii tuvintsev* [The process of national consolidation of the Tuvans]. St. Petersburg: Nauka, 2011.

Rogozhinskii A.E. Naskal'nye izobrazheniia "solntsegolovykh" iz Tamgaly v kontekste izobrazitel'nykh traditsii bronzovogo veka Kazakhstana i Srednei Azii ["Sun-head" images from Tamgaly in the rock art tradition of Kazakhstan and Central Asia]. In: Kol'chenko

V.A., Rott F.G. (eds.). *Materialy i issledovaniia po arkheologii Kyrgyzstana* [Materials and studies on the archaeology of Kyrgyzstan]. Bishkek: Ilim, 2009, Vol. 4, pp. 53–65.

Rusakova I.D., Barinova E.S. Novye petroglify na Tomi [New petroglyphs from the Tom' River]. In: Martynov A.I., Martynova G.S., Rusakova I.D. (eds.). *Naskal'noe iskusstvo Azii* [The rock art of Asia]. Kemerovo: Kuzbassvuzizdat, 1997, Vol. 2, pp. 64–77.

Savinov D.G. *Drevnie poseleniia Khakasii: Torgazhak* [The ancient settlements of Khakassia: Torgazhak]. St. Petersburg: Peterburgskoe vostokovedenie, 1996.

Schrenck L. von. *Reisen und Forschungen im Amur-Lande in den Jahren 1854–1856*. St. Petersburg: Commissionäre der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1895, Bd. 3.

Starostin G. Dene-Yeniseian: A Critical Assessment. *Journal of Language Relationship*, 2012, no. 8, pp. 117–152.

Starostin S.A. Sravnitel'nyi slovar' eniseiskikh iazykov [Comparative dictionary of Yenisei languages]. In: Starostin S.A. (ed.). *Ketskii sbornik* [Studia Ketica]. Moscow: Vostochnaia literatura, 1995, pp. 176–315.

Starostin S.A. *Trudy po iazykoznaniiu* [Works in linguistics]. Moscow: Iazyki slavianskikh kul'tur, 2007.

Stépanoff Ch. Coordonner les imaginaires: mythologie et art ornemental ket. *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses*, 2014, Vol. 121, pp. 43–52.

Vainshtein S.I. *Tuvintsy-todzhintsy* [The Tozhu Tuvans]. Moscow: Nauka, 1961.

Vainshtein S.I. *Kety Podkamennoi Tunguski* [The Kets of the Mountain Tunguska River]. Krasnoyarsk: Sibirskie promysly, 2015.

Vajda E.J. Ket Shamanism. *Shaman*, 2010, Vol. 18, nos. 1–2, pp. 125–143.

Vajda E.J. *Yeniseian Peoples and Languages: A History of Yeniseian Study with an Annotated Bibliography and a Source Guide*. London; New York: Routledge, 2012.

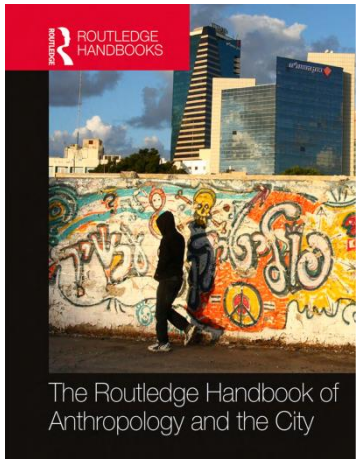
Vasil'ev S.A., Berezkin Yu.E., Kozintsev A.G., Peiros I.I., Slobodin S.B., Tabarev A.V. *Zaselenie chelovekom Novogo Sveta: opyt kompleksnogo issledovaniia* [Human settlement in the New World: A multidisciplinary study]. St. Petersburg: Nestor-Istoriia, 2015.

РЕЦЕНЗИИ

УДК 32
DOI: 10.17223/2312461X/23/10

ВОВЛЕЧЕННАЯ УРБАНИСТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: СОЕДИНЯЯ ИССЛЕДОВАНИЯ И ЖИЗНЬ СООБЩЕСТВ

Low S. (Ed.). The Routledge Handbook of Anthropology and the City. London: Routledge, 2018. 550 p. https://doi.org/10.4324/9781315647098



Рецензируемая антология – вторая коллекция представительных текстов, подготовленная американским антропологом, бывшим президентом Американской антропологической ассоциации Сетой Лоу. Если в первой коллекции в название была вынесена «новая урбанистическая антропология» (Low 1999), то новая имеет более обтекаемый заголовок: «Антропология и город». Если в первой разделы были названы в соответствии с выделенными редактором типами города («разделенный», «оспариваемый», «глобальный», «модернистский», «постмодернистский»), то во второй коллекции Лоу избегает такого проблематичного эссенциализма. Возможность оценить, насколько изменилось антропологическое знание о городе, читателям дается по прочтении эссе, посвященных безопасности и устойчивому развитию, гражданству и вытеснению из обжитых мест, повседневной борьбе за выживание и рынку недвижимости, символической стороне городского пространства и исчезновению архитектурного наследия.

В предисловии Лоу обсуждает урбанистическую антропологию в связи с общим состоянием антропологии как таковой. Так, редактор

отмечает, что антропология, и особенно культурная антропология «рискует стать нерелевантной и непонятной» (страницы не привожу, так как читала антологию по электронным источникам) в силу целого ряда процессов, и в том числе борьбы за интеллектуальное признание детального этнографического анализа (что сопровождается злоупотреблением учеными сложным для понимания жаргоном). Вместе с тем антропологическое знание могло бы принести больше пользы, если бы существовали надежные механизмы его перевода в публичный дискурс. Редактор признается, что решила взяться за эту антологию, осознав, что многие освещаемые городскими антропологами сюжеты появляются на страницах *New York Times*, однако их раскрытию в газете недостает глубины и они не основаны на долговременных исследованиях.

Далее во введении Лоу, с одной стороны, говорит о научных задачах, стоящих перед антропологами в связи с масштабными изменениями в городском пространстве, особенно с учетом того, что отличия между «городом» и «негородом» часто сложно провести. Она призывает экспериментировать с новыми теориями и аргументами, что позволяют эти сложности проанализировать. С другой стороны, Лоу говорит о политической ответственности антропологов и ратует за «вовлеченную урбанистическую антропологию», соединяющую политические интенции и контекстуальное богатство. В то же время она отмечает, что попытки ученых включаться в активистские практики идут вразрез с их профессиональными интересами: тексты, основанные на совместной с информантами политической борьбе, могут быть отвергнуты академическими журналами как недостаточно теоретичные, а программные документы (policy papers) – не засчитаны факультетскими советами при приеме кандидатов на работу. Тем не менее примеры деятельного включения антропологов в местные процессы и коллизии множатся, и Лоу, в частности, рассказывает об уличном рынке Мур в Бруклине, популярном у латиноамериканцев. Он был под угрозой закрытия, однако торговцы, объединившись, оспорили решение Корпорации экономического развития Нью-Йорка. Фонд «Представители латинской ассамблеи» выделил средства на то, чтобы антропологи поработали вместе с продавцами, местными жителями и дизайнерами, чтобы не только зафиксировать значимость рынка и для продавцов, и для местных жителей, но и сделать его более разнообразным и живым. В этом проекте были заняты антропологи из исследовательской группы «Публичное пространство» университета CUNY, которой Лоу руководит. Впрочем, Лоу признает, что далеко не все из 33 авторов составивших книгу глав вовлечены в прямое политическое действие, но она права, говоря, что все этнографии так или иначе касаются социальной справедливости: есть разные варианты вовлеченности.

Антология состоит из семи разделов: «Нестабильность» («прекарность»), «Вытеснение и мобильность», «Безопасность и небезопасность» (сама Лоу в последнее время исследует именно эту сторону городской жизни), «Окружающая среда и устойчивое развитие», «Городская среда и пространственное управление», «Финансиализация и приватизация», «Сохранение культурного наследия и выразительности».

В первом разделе четыре эссе исследуют связь между возрастом, гендером, расой и классом в воспроизводстве и создании различных вариантов нестабильного существования. Открывает рецензируемый том эссе моего самого любимого городского антрополога Абдумалика Симона. Он рассказывает о своей работе в рамках проекта «Урбанизируя веру», нацеленного на исследование новых вариантов городской жизни на основе нарративов молодых людей об их будущем. В данном тексте ученый разбирает итоги полевой работы в Хайдарабаде и Джакарте: интервью с пятьюдесятью молодыми людьми, представляющими разные конфессии, классы и районы этих городов. Симон опирается также на попытки местных исследователей, аффилированных с рядом неправительственных организаций, понять, какие места в городе значимы для информантов, где они хотели бы бывать чаще, а какие места, хоть они и хорошо знакомы, им хочется навсегда оставить позади. На этом основании он вычленяет ряд практик ориентации и поведения в городе, говоря о том, как информанты режиссируют свое появление, как учатся выжидать вместо того, чтобы импульсивно вмешиваться в происходящее, как снимают урожай (harvesting) немногих ресурсов, включающих эпизоды солидарности.

Антропологи всегда пытались зафиксировать перемещения своих информантов, но сегодня мобильность настолько масштабна, что в каждой дисциплине появляются свои версии ее понимания: есть и психология мобильности, и социология мобильности, и антропология мобильности. Четыре эссе второго раздела «Вытеснение и мобильность» обсуждают разные режимы мобильности в Бангкоке, Бейруте и Кейптауне. Финский антрополог Анника Теппо разбирает, как расово и классово окрашены перемещения людей в Кейптауне десятилетия спустя после завершения эры апартеида (1948–1994). Прежде сегрегация распространялась на все сферы жизни, и, к примеру, общественные пространства города предназначались только для белых. Постколониальный период существования страны, хоть и ослабил дискриминацию по расовому признаку, отмечен многочисленными следами апартеида. Строгое зонирование сохраняется. Это вынуждает людей тратить много времени на перемещения между местами, в которых они живут и работают. Теппо в то же время демонстрирует две главных перемены в южноафриканских городах. Во-первых, люди общаются «поверх» расовых границ: есть и межрасовые дружбы, знакомства и браки. Во-вторых,

меняются механизмы сегрегации: она сегодня проходит не только по расовым, но и по классовым критериям, так что и обедневшие белые вынуждены селиться в бездушных бетонных пригородах. Теппо верно говорит, что стереотипы полевой работы приводят к тому, что границы между районами города и проявления сегрегации исследованы куда лучше, чем новые связи, возникающие вопреки разделениям и границам. Постколониальные городские пространства должны изучаться и как взаимосвязанные между собой, а не только как жестко разделенные.

Города и их жители испытывают разнообразные последствия изменения климата и окружающей среды, и авторы следующего раздела анализируют как попытки властей сделать развитие городов более устойчивым (в одном из текстов рассматривается успешная «велосипедизация» Копенгагена), так и сопротивление городской среды попыткам ослабить негативные последствия развития. В качестве примеров разбираются волонтерские усилия индийской образованной молодежи по «облагораживанию трущоб» Дели (этому посвящена статья Урсулы Рао) и борьба нью-йоркских активистов за сохранение и создание озелененных пространств. Представитель последних – Мелисса Чекер – использует географическое понятие «экологической джентрификации» (environmental gentrification) для обсуждения столкновения между городским активизмом, отстаивающим общие права на незагрязненную окружающую среду, и интересами девелоперов и городских правительств. Озабоченность людей экологией может соединяться и с националистическим дискурсом. Новозеландские авторы Дюр и Фишер, прослеживая взаимодействие лидеров местных сообществ, жителей и активистов, обнаружили, что бережное отношение к окружающей среде входит в то, что люди понимают под «хорошим киви», т.е. хорошим гражданином Новой Зеландии. Вовлечение и белых и маори в экологическое облагораживание мест жительства становится поэтому способом социального контроля.

Авторы раздела «Гражданство, права и социальная справедливость» подчеркивают роль политической власти и права в конструировании городского пространства и социальных отношений в городе. Раздел открывается статьей Джона Джексона о связи между расой и гражданством, основанной на его многолетней полевой работе в Гарлеме. Афроамериканский ученый считает, что понимание гражданства в США настолько расистское, что есть связь между претензией людей на полноценную принадлежность к американскому обществу и их дистанцией от афроамериканцев. Кстати, этот ученый – автор очень интересной книги «Ненасыщенное описание» (Jackson 2013), в которой он полемизирует с К. Гирцем. Джексон настаивает, что насыщенно писать невозможно потому, что информанты – рефлексирующие субъекты, сами способные создать собственную этнографию, а также критически отне-

стись к нарративам антрополога. Другой автор данного раздела Эдвард Мерфи полемизирует с введенным французским неомарксистом Анри Лефевром понятием «права на город», опираясь на итоги своей полевой работы в Сантьяго (Чили). Спрашивая «какое именно право?», он показывает, что право на жилье так и не стало «правом на приличную жизнь»; несмотря на получение жилья, бедные жители Сантьяго остались в неблагополучной среде.

Кто и как управляет городскими жизнью и пространством? Эти вопросы поднимаются в следующем разделе, где сопоставлены процессы контроля за населением на Глобальном Севере и Глобальном Юге. Джулиан Браш обсуждает «эффект Хай-Лайн» – знаменитого нью-йоркского парка, разбитого на железнодорожной эстакаде. Этот парк, многократно воспетый урбанистами и архитекторами, заменил, пожалуй, Барселону в списке самых популярных и успешных проектов городского развития. Проектирование московского парка «Зарядье» было не случайно заказано компании Diller Scofidio + Renfro, которая и сделала парк-эстакаду Хай-Лайн. Браш в своей главе отлично показывает амбивалентность переживаний образованного посетителя. Понимая, что парк многократно увеличил стоимость окружающей его недвижимости и усилил и без того интенсивную джентрификацию, посетитель-антрополог не может не видеть и то, как прекрасно парк работает в качестве общественного пространства и насколько он популярен. Если такого рода пространства мобилизуют горожан на активные прогулки, то калифорнийский антрополог Кристина Швенкель дает пример другого варианта управления гражданами. Опираясь на данные, почерпнутые в ходе полевой работы в полумиллионном вьетнамском городе Минь, она описывает знакомые многим из нас нюансы пользования несовершенной городской инфраструктурой. К примеру, женщины по ночам должны караулить, когда дадут воду. Давление водоподачи недостаточно для того, чтобы те, кто живут на высоких этажах многоэтажек, смогли набрать воду, поэтому обитатели спешат к ближайшим колонкам, наполняют ведра и тащат их на свои этажи. Разочарованные несовершенством прогрессивных удобств, горожане протестуют, отказываясь, в частности, избавляться от мусора предписанным властями образом.

Раздел «Финансиализация и приватизация» посвящен двум главным процессам, определяющим экономику сегодняшнего города. Алан Смарт объясняет суть финансиализации на примере сквотерских поселений Гонконга и трансформаций китайского рынка жилой недвижимости. Банкам нужны деньги, и они продают ипотечные договоры, обрекая соблазненных потребительскими идеалами людей на долговременное долговое рабство. Джеф Масковски разбирает последствия американского ипотечного кризиса для миллионов людей, фокусируясь на его эмоциональной и моральной стороне: масс-медиа нередко обвиня-

ют в безответственности пострадавших домовладельцев, оставляя в тени крупные банки. Сегодня в американском городе сложно найти землю, не находящуюся в частном владении, и этот простой факт положен Томом Лузером в основу эссе о «частном городе». В качестве примера автор берет крайне проблематичные китайские свободные экономические зоны, «экогорода» и университетские кампусы. Его главный аргумент: эти поселения – способы экономической колонизации, не только меняющие сам Китай, но и способствующие нарастанию его глобального влияния.

Культурная жизнь городов нередко оказывается контекстом, в котором рождаются новые способы оспаривания экономического доминирования, и заключительный раздел книги включает более оптимистичные тексты. Глава знаменитого гарвардского антрополога Майкла Херцфелда основана на полевой работе в Риме и Бангкоке, в ходе которой он интервьюировал людей, по-разному относящимся к древности их жилых кварталов. Для ряда жителей древность – не источник гордости или радости от того, что живешь в «атмосферном» месте, но бремя или даже проклятие, потому что она привлекает в их кварталы богачей (как в округе Монти Рима) или городские и национальные правительства, которые хотят превратить их кварталы в музеи под открытым небом (как в Пон Махакане Бангкока). Ученый дает замечательный пример сравнительной антропологии. Если живущие рядом со старой городской стеной тайцы активно опирались на официальный исторический нарратив династии Чакри и осознавали себя хранителями исторического места, то в Риме ученый обнаружил отсутствие единого официального исторического нарратива. Специалист по арабским городам Асель Савалха показывает, как растет понимание ценности исторического наследия в депрессивном районе иорданской столицы Амман. Опосредованно противостоя нарастающей исламизации страны, женщины – представительницы среднего класса – становятся инициаторами культурных событий, что увеличивает и число женщин вообще в публичных местах. Растет и их деятельный интерес к сохранению значимых для них мест, например, рынка под открытом небом, где можно продавать ремесленные изделия.

В число авторов антологии по большей части входят люди, неизвестные в России, и многих авторов я «гуглила» (кстати, не все места работы авторов указаны верно, к примеру, Абдумалик Симон работает сейчас в Урбанистическом институте Университета Шеффилда), обнаруживая все новые и новые приятные сюрпризы. Я имею в виду новые книги и амбициозные проекты людей, чье профессиональное существование идет «параллельно» тому, что ведут члены российского антропологического сообщества. Две эти группы людей друг о друге не знают: Россия в толстом томе упоминается мельком. Бумажная копия

книги стоит на Amazon 136 долларов, и, в лучшем случае, антология будет куплена в одном экземпляре библиотеками немногих богатых российских вузов. Это досадно, потому что сделанный Лоу том хорошо фиксирует современное состояние урбанистической антропологии, давая вдохновляющие примеры интересного использования теорий и методологий для создания текстов о городе. Еще более значимо то, что большинство авторов антологии показывают, что аналитические возможности этнографического анализа можно использовать не только в инструментальных целях (публикация статей в рецензируемых журналах), но и для улучшения, пусть и частичного, жизни изучаемых сообществ.

Литература

Jackson J. Thin Description: Ethnography and the African Hebrew Israelites of Jerusalem. Harvard University Press, 2013.

Low Setha M. (Ed.). Theorizing the City: The New Urban Anthropology Reader. Rutgers University Press, 1999.

Е.Г. Трубина
Уральский федеральный университет

Рецензия поступила в редакцию 29 января 2019 г.

Trubina Elena G., Ural Federal University (Yekaterinburg)

ENGAGED URBAN ANTHROPOLOGY: BRINGING RESEARCH AND COMMUNITY LIFE TOGETHER

Review of Low S. (Ed.). *The Routledge Handbook of Anthropology and the City*. London: Routledge, 2018. 550 p. https://doi.org/10.4324/9781315647098

References

Jackson, J. *Thin Description: Ethnography and the African Hebrew Israelites of Jerusalem*. Harvard University Press, 2013.

Low, Setha M. (Ed.). *Theorizing the City: The New Urban Anthropology Reader*. Rutgers University Press, 1999.

УДК 81
DOI: 10.17223/2312461X/23/11

НУЖНА ЛИ ЭТНИЧЕСКАЯ ПАРАДИГМА ПРИ ОСМЫСЛЕНИИ КУЛЬТУРНОГО МНОГООБРАЗИЯ?

Вендина О., Паин Э. *Многоэтничный город. Проблемы и перспективы управления культурным разнообразием в крупнейших городах*. М.: Сектор, 2018. 184 с. ISBN 978-5-9905530-1-9



В начале 2018 г. увидела свет книга известных российских ученых Ольги Вендиной и Эмиля Паина, объединившая под одной обложкой «сюжеты, относящиеся к государственной национальной политике и к городской проблематике» (с. 170). Правда, объединение это выглядит скорее механическим: политологом Паиным написан раздел «Управление культурным разнообразием и национальная политика», составляющий примерно четверть объема книги, а географом Вендиной – втрое больший по объему раздел «Этнокультурное разнообразие и обыденный опыт регулирования межэтнических взаимодействий (на примере городов Пермь, Ростов-на-Дону и Уфа)».

Паин справедливо ставит вопрос о необходимости «обновления теоретических парадигм в разных сферах государственного управления» (с. 36), в частности – в сфере так называемой национальной политики, предлагая в качестве таких новых парадигм концепции *множественной современности* и *управления культурным разнообразием*. Первая предполагает дополнение ориентации на построение гражданской нации «более широким использованием сложившихся традиционных форм связи населения в городах» (непонятно, почему именно в городах? –

Е.Ф., В.Ф.) в русле неомодернистских представлений о «модернизационном потенциале традиций» (с. 21, 48). Вторая – расширение содержания понятия «национальная политика» за счет включения в него «социальных, религиозных, этнических, демографических и др. различий» (с. 37). Однако дальше по тексту раздела речь все равно идет об «этнополитических конфликтах», «межэтнических отношениях», «диаспорах». Предложения по корректировке методологии национальной политики, которыми завершается раздел, также имеют скорее тактический, а не стратегический характер: речь идет о «взаимосвязанных “отраслевых” политиках – этнической, конфессиональной, миграционной, культурно-образовательной…»; о наделении городов полномочиями «регулирования этнополитических отношений»; об «уточнении целевых установок национальной политики по отношению к городам» (с. 47–48). Не сформулирована даже гипотетическая возможность перехода от «национальной политики» к «управлению культурным многообразием» как на уровне терминологии, так и на практическом уровне. То же можно сказать о предложении отказаться от *мультикультурализма* в пользу *интеркультурализма* (с. 35), поскольку как тот, так и другой базируются на идее взаимодействия между собой *культур*, а не индивидов, каждый из которых может чередовать или сочетать в своей повседневной жизни различные культурные практики.

Понимание того, что в динамичной и сложно социально устроенной городской среде «группы в строгом смысле группами не являются <…>, границы между ними размыты и проницаемы, и каждый человек может быть членом нескольких групп», сформулировано Вендиной в качестве одного из исходных тезисов ее анализа (с. 53). Однако довлеющая парадигма эноцентризма выдает себя уже в названии монографии: вполне достаточно было озаглавить ее просто «Проблемы и перспективы управления культурным разнообразием в крупнейших городах», не ограничивая *a priori* понимание природы этого разнообразия как «этнической» (не говоря уже о том, что маркируя как «многоэтничные» города, население которых на 90% этнически однородно, авторы должны признать «многоэтничным» любой город вообще, что делает это определение попросту оксюмороном). Между тем, если уже принимать в качестве рабочей гипотезы значимость *групповой* этнической или какой-либо иной принадлежности, логично было бы предположить, что межгрупповые отношения могут принимать разные формы в сообществах, состоящих из подавляющего большинства и нескольких меньшинств, в сообществах, включающих несколько крупных и множество мелких групп и, наконец, в сообществах, отличающихся сверхмногообразием, где число категорий учета неуклонно растет, а доля каждой из них в общей численности населения сокращается.

Исследование, проведенное в Перми, Ростове-на-Дону и Уфе, позволило собрать богатый и интересный материал. Не менее интересно и его осмысление, предложенное Вендиной. Однако и в этой части книги временами создается ощущение «насилия» над материалом, проистекающее все из той же осознанной или подсознательной установки на поиски этничности. В меньшей степени это выражено в главе, посвященной Перми, где само формирование фокус-групп было подчинено идее социальной, а не этнической стратификации общества: «волонтеры и активисты» как воплощение рождающегося гражданского общества, «рабочие крупных предприятий» как наследники советского прошлого и «новое поколение менеджеров», символизирующее либеральный индивидуализм или, в терминологии автора, «асоциальный экономизм» (но, впрочем, не чуждое патерналистским установкам). Разница «жизненной философии, базовых принципов и установок» этих групп, по признанию Вендиной, «превзошла все ожидания» – в том числе и в том, что касается отношения к меньшинствам и мигрантам (с. 68). Исследование в Перми показало также, что наличие в городе множества «этнокультурных» организаций «не означает деления общества по многочисленным этнокультурным линиям», а большинство населения «живет в соответствии со своими личными, а не групповыми представлениями» (с. 81). Отмечены и такие феномены, как нацеленность «национальных организаций» на продвижение групповых интересов; моральное и материальное «спонсирование» создания так называемых диаспор соответствующими российскими республиками и иностранными государствами; конфликты между различными организациями за эти ресурсы. Вендина обоснованно заключает, что «несмотря на декларируемую ценность межкультурного диалога и позиционирование национально-культурных центров как площадок межэтнических и межконфессиональных взаимодействий, процесс диаспоризации противоречит этим установкам, способствуя скорее формированию духа национальной замкнутости…» (с. 84). Все это могло бы подвести к более общему выводу о том, что традиционные для российского общества формы и механизмы «национальной политики» лишь способствуют углублению и упрочению представления о «различиях».

Интересно, что в Ростове-на-Дону, где, как и в Перми, русские составляют 90% населения, а следующая по численности переписная категория – три с небольшим процента, фокус-группы были организованы по условному «этническому» признаку (русские, армяне, казаки, «представители северокавказских диаспор» – с. 96). Чем обусловлен такой выбор? Означает ли он, что каждая из этих категорий является социально однородной? Так ли «очевидно культурное многообразие населения города» (Там же), если принять во внимание пропорции большинства и меньшинств? Почему оно более очевидно, чем в Перми?

Кто смотрит на ситуацию в Ростове-на-Дону через этнические очки – сами жители или приезжий исследователь? Правомерность таких вопросов подтверждает приведенная в книге реакция участников фокус-групп на предложение «разделить этносы по степени влиятельности», т.е. по сути на попытку этнизации социальной иерархии: «Ну как можно по национальности выделять?»; «Надо было разбивать на “чиновники, барыги, воры…”, зачем мы так разбили»? (с. 98). Да и сама Вендина признает, что «социальные мотивы реализации собственных жизненных стратегий более значимы, чем этнические» (с. 109). Применительно к Ростову-на-Дону интересны размышления автора о возможных последствиях институализации *диаспор* и возложения на них функций социального и полицейского контроля – распространенной в России технологии *национальной политики*; о причинах скептического отношения жителей города к казачеству; о связи характера городской застройки (большая доля малоэтажного строительства и частных домов) с неразвитостью гражданских инициатив; о важности патрон-клиентских сетей и коалиций интересов. Последнее, впрочем, объясняется в первую очередь характерным для всего российского общества этатизмом, о чем пишет Паин со ссылками на исследования Л. Дробижевой и О. Шкаратана (с. 39–40). Слабо выраженная гражданская субъектность, правовой нигилизм, отсутствие стремления участвовать в политической жизни и общественных делах, дистанцирование от власти, низкий уровень доверия к общественным институтам и к окружающим компенсируются «негативной консолидацией» перед лицом внешних (а иногда и внутренних) врагов. В этой роли, как показывает исследование, могут выступать Запад, либералы, мигранты, евреи, мусульмане…

В Уфе «этническая рамка» анализа городских взаимодействий накладывается не только составом населения (в отличие от двух других городов, русские не составляют здесь численного большинства), но и огосударствлением этничности (статус «титульной нации» у башкир). Поэтому основное внимание в исследовании было обращено не на наличие нескольких центров городской жизни (с. 127) и сосуществование двух различных жизненных укладов – «аграрно-традиционалистского» и «индустриально-инженерного» (с. 130), а на «межгрупповые взаимодействия русских, татар и башкир». Хотя и в данном случае вряд ли следует квалифицировать такие взаимодействия (например, межэтнические браки) как межгрупповые. Вендина пишет: «...деление на русские, башкирские и татарские села полностью исчезает в городе, где все живут вместе в многоэтажных домах» (с. 133). Скорее речь может идти о групповых стереотипах – представлениях о русских, башкирах или татарах «вообще». Собственно, именно их и формулируют участники фокус-групп: русские – ленивые и пьяницы, татары – хитрые и расчетливые, башкиры – добродушные, но грубоватые «дети природы».

Что же касается реального поведения и реальных межличностных взаимодействий, то они в большей степени основываются на рациональности: «...культурная близость определяется… не только этнической принадлежностью… но и опытом городской жизни или профессиональной деятельностью» (с. 138).

Утверждение о том, что «спокойствие социума оказывается защищенным его плюрализмом» (с. 144), представляется более убедительным, нежели сформулированная во введении мысль, будто бы «задачи эффективного городского управления (и самоуправления) не могут быть решены без поддержания сравнительно однородной идентичности» (с. 5) – во всяком случае, история знает немало примеров успешных и притягательных городов с культурно разнородным населением. Не случайно Вендина говорит о важности изучения причин «невозникновения конфликтов в городах и не-перерастания вербальной агрессии в физическую» (с. 55).

К сожалению, не получила должного развития процитированная во введении мысль Р. Парка о принципиально различных механизмах адаптации культурного разнообразия «в сообществах, где рост населения достигается преимущественно за счет преобладания рождаемости над смертностью, и в сообществах, где население растет благодаря миграции» (с. 4) – а ведь она наглядно подтверждается на материалах всех трех российских городов, где проводилось исследование. Везде «старожилы», вопреки видимым культурным различиям, выработали механизмы сравнительно бесконфликтного сосуществования, и везде недавние мигранты вызывают отторжение, неприязнь, иногда опасения. Было бы интересно поразмышлять на эту тему, поскольку именно вторая модель в обозримой перспективе будет господствовать в российских городах – в противном случае население их будет не расти, а сокращаться.

Наиболее интересно в книге как раз то, что выходит за тесные рамки «многоэтничности», этого пустого означающего. В каждом из трех городов удалось уловить местную специфику и предложить ее рациональные объяснения, а заодно поднять общие для российского социума проблемы: формирования гражданской культуры и гражданского общества, соотношения закона и справедливости, индивидуализма и патернализма. Важны выводы о том, что управление культурным разнообразием не должно ограничиваться культурно-просветительской сферой и требует удовлетворения общественного запроса на справедливость и уважение к человеку, придания большей публичности городской политике и активного вовлечения в нее горожан; о назревшей потребности перехода от «управления коллективами» к «коллективному управлению, предполагающему соперничество разных точек зрения, достижение компромисса, а не консенсуса» (с. 169), от государствоцентричной

парадигмы к обществоцентричной (с. 173). Эти выводы звучали бы еще более убедительно, если бы читателю сообщили больше об организации исследования: как отбирались участники фокус-групп, какова была их численность, продолжительность дискуссий, как формулировались вопросы для обсуждения и в какой форме предъявлялись участникам, как фиксировались ответы.

Книга Ольги Вендиной и Эмиля Паина – хороший повод поразмышлять над многими поставленными авторами вопросами, а заодно и над вопросом, который ими не сформулирован: насколько полезен концепт «этничности» для изучения культурного разнообразия и управления им.

Е.И. Филиппова
Институт этнологии и антропологии РАН,
В.Р. Филиппов
Институт Африки РАН

Рецензия поступила в редакцию 20 февраля 2019 г.

Filippova Elena I., Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow)
Filippov Vasiliy R., Institute of Africa, Russian Academy of Sciences (Moscow)

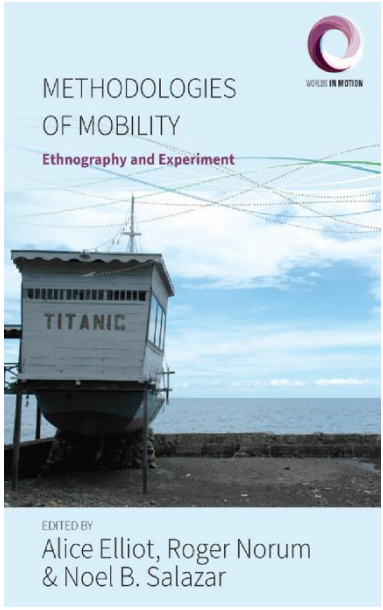
DO WE NEED AN ETHNIC PARADIGM TO CONCEPTUALISE CULTURAL DIVERSITY?

Review of Vendina O., Pain E. *Mnogoetnichnyi gorod. Problemy i perspektivy upravleniia kul'turnym raznoobraziem v krupneishikh gorodakh* [The multiethnic city. Issues in and prospects for cultural diversity management in big cities]. Moscow: Sektor, 2018. 184 p. ISBN 978-5-9905530-1-9

УДК 39
DOI: 10.17223/2312461X/23/12

ИССЛЕДОВАТЕЛЬ В ДВИЖЕНИИ: К ВОПРОСУ ОБ ИМ/МОБИЛЬНЫХ МЕТОДОЛОГИЯХ*

Elliot Alice, Roger Norum, and Noel B. Salazar (eds.) Methodologies of Mobility: Ethnography and Experiment. Oxford: Berghahn Books. 2017. 207 p. ISBN 978-1-78533-480-1



В последнее время в социогуманитарных исследованиях значительно вырос интерес к проблеме соотношения мобильности и статики. «Мобильный поворот» в социальных науках ознаменовался публикацией десятков работ, которые исследуют различные аспекты перемещений в пространстве. Наиболее известными являются работы Джона Урри (Urry 2012, 2016), Тима Ингольда (Ingold 2002, 2011), Анны Цзин (Tsing 2011). В отечественной этнографии А.В. Головнёвым разрабатывалось направление «антропология движения» (Головнёв 2009). Под его руководством был реализован проект РНФ «Мобильность в Арктике», подготовлена подборка статей по номадологии в журнале «Этнография» (2018. № 2). Длительное время исследованием мифоритуальных аспектов перемещений занималась Т.Б. Щепанская (2003). Важным направлением антропологических исследований является изучение ми-

* Рецензия подготовлена в рамках проекта РНФ № 18-18-00309.

граций: большинство крупных российских и зарубежных конференций и конгрессов не обходятся без секций, посвященных этой теме. Тем не менее даже в таком популярном направлении многие вопросы остаются неразработанными. Хотя мобильность и является широко изучаемым явлением, немногие авторы обращали внимание на разработку методологии исследования и дизайна собственных проектов, изучая движение как неотъемлемую и обыденную часть социальной жизни. Сборник «Методологии мобильности: Этнография и эксперимент» (2017) под редакцией Э. Элиот, Р. Норума и Н.Б. Салазара призван восполнить этот пробел. Редакторы отмечают, что хотя жизнь без мобильности невозможна, и любые повседневные взаимодействия предполагают перемещения в пространстве, методы антропологических исследований во многом были сформированы статичным подходом. В классической антропологии фиксировались слепки исчезающей этнографической реальности, в меньшей степени метод исследований был направлен на изучение именно процессов, постоянно происходящих изменений. Антропологи исследовали как физические, так и абстрактные движения, но не рассматривали их как отдельный и самодостаточный этнографический объект (p. 4). Другими словами, мобильность важно интерпретировать не только как потенциальную возможность, но и как практикуемое действие (Habeck 2006: 138).

Данная книга является результатом сотрудничества между группой по изучению мобильности в рамках Европейской ассоциации социальных антропологов и Центром мобильности, политики и общества Оксфордского университета. Она включила девять глав, авторы которых на примере результатов собственной полевой работы представили различные методологические аспекты исследования мобильности. Все они в той или иной мере пытаются ответить на целый ряд вопросов: Какой должна быть мобильная методология? Какова роль статики в мобильных исследованиях? Какую роль играет эксперимент в исследованиях мобильности? Каким образом исследователь может рефлексировать в движении и получать информацию о перемещениях? Какую роль играет этнография в изучении мобильных субъектов и объектов? Что в методологическом плане означает включенное наблюдение мобильности? С помощью каких методов ученый может изучать изменяющиеся и нестабильные явления? В какой мере изучение мобильности пересекается с исследованиями современности?

Основная цель сборника – обратить внимание ученых на методологические проблемы, которые формируют представление о поле. Ставится глобальная и амбициозная задача – понять, каким образом с помощью исследований, наблюдений и анализа мы можем наилучшим образом «описать и понять нашу планету в движении» (p. 3). Авторы задаются вопросами, какие методы требует от исследователя разраба-

тывать и изобретать современный мобильный мир, а также какие проблемы и возможности возникают в рамках новых методологий исследования мобильности при попытке объединения социально-научной теории и практики. Тем не менее ответ на данные вопросы не является чем-то четко определенным и однозначным, что, собственно, и показано в главах книги. Сборник объединил тексты, написанные учеными, изучающими различные формы и масштабы мобильных явлений. При этом авторы стремятся не просто подойти к исследованию методологии мобильности как интеллектуальному упражнению, но рассматривают методологические вопросы в связи с масштабом явлений и этикой, географическими границами, социальным воображением, классом, гендером, материальной культурой, а также междисциплинарностью (p. 3).

Книга начинается с подготовленного редакторами введения, где представлен обзор классических и современных подходов к исследованию мобильности, а также обозначены основные проблемы, с которыми сталкиваются ученые при изучении перемещений. Исследования мобильности обращают внимание на множество способов, с помощью которых люди, места и вещи становятся частью различных сетей и связей, по-разному организованных во времени и пространстве (p. 2). Редакторы книги приходят к заключению, что для использования в изучении мобильности этнографические методики требуют серьезного переосмысления (p. 6). Методологически авторы отталкиваются от идеи Арджуна Аппадураи «следовать за вещью» (Appadurai 1986), что позволяет проанализировать процесс перемещения материальных объектов в пространстве, увидеть «вещи в движении» (p. 7). Вслед за Джорджем Маркусом, они рассматривают стратегию этнографии, предполагающую посещение множества мест (multi-sited ethno-graphy), позволяющую проследить множественные траектории передвижений и имеющую давнюю традицию в антропологии (p. 9–10). По мнению авторов, мобильность, таким образом, может заставить ученого задуматься не только о методологии, но и о необходимости переосмысления самих методов, посредством которых он работает и оценивает свое исследование (p. 10). Во введении Э. Элиот, Р. Норум и Н.Б. Салазар последовательно и довольно обстоятельно перечисляют широко востребованные в антропологических исследованиях методологические концепции, описывая их потенциал для исследования практик мобильности, приводя ряд критических замечаний и обозначая возможные ограничения их использования. Во вводной части авторами также обсуждается концепция масштаба (scale) наблюдаемых явлений, концептуализированная в работах Мэрилин Стратерн, позволяющая сконцентрироваться на микро- и макропроцессах.

В целом все перечисленные «инструменты» будут полезны при разработке методологии антропологических исследований, причем не

только посвященных мобильности. Ставя перед собой задачу расширения методологических рамок исследования движений, редакторы книги отстаивают позицию, что изучение мобильности не относится к новому предмету научного исследования, а тем более к особой новой дисциплине, а скорее ставит новые вопросы к классическим проблемам антропологии. Они также делают заключение, что в исследованиях мобильности не менее важным вопросом является неподвижность, статика, иммобильность (p. 14).

«Методологии мобильности», таким образом, видятся авторам чем-то большим, нежели просто техническим средством, позволяя существенно переосмыслить проблему мобильности, ее основные составляющие, а также постоянное взаимодействие исследователей с ними (p. 16). Основным призывом рассматриваемой работы является переосмысление методов антропологических исследований мобильности, а также экспериментальное использование классических, а также широкого спектра общественно-научных методологий. Авторы отстаивают идею рефлексивного экспериментирования с этнографическим методом.

Перечисленные во введении аспекты затрагиваются в главах книги. В первой главе С. Остерлунд-Потцш рассматривает перечисленные во введении методологические проблемы в исторической перспективе. Автор второй главы Х.Х. Лейвестад применяет для изучения материальности мобильных жилищ (передвижных домов на колесах) методологию «архивных исследований» («архив-как-метод»), представив подготовку описи находящихся в жилище вещей как особую методику исследования социальных пространств, состоящих из сложных сочетаний мобильности и неподвижности. Автор данной главы обращает внимание читателя на проблему «мобильной материальности». К. Васанткумар в третьей главе также обращается к понятию жилища. Опираясь на «перспективу обитателя» (dwelling perspective), предложенную Т. Ингольдом (Ingold 2002), автор на примере исследования тибетской диаспоры рассматривает само «проживание» как набор мобильных методов. Р. Андерсон в четвертой главе на примере «индустрии нелегальности» рассматривает вопросы, касающиеся исследования предметов, инструментов и локусов пространства. Рассматривая феномен «нелегальной» миграции из Западной Африки в Южную Европу, а также меры, которые используются для ее контроля и сдерживания, опираясь на классический метод «расширенного изучения случая» (extended case method) Манчестерской школы, автор высказывает идею «расширенного места полевой работы» (extended field site), что позволяет рассматривать мобильность в более обширном контексте. Развивая подобный подход, Дж. Коатес в пятой главе, опираясь на материалы полевого исследования китайских мигрантов в Токио, показывает, как можно изучить жизнь мегаполиса, долго пребывая в одном и том же месте, вроде

небольшой парикмахерской, работая стационарно. Похожим образом идея «пребывания на месте» (staying put) и «ожидания» (waiting around) в шестой главе, написанной Х. Лахтом, опирающимся на десятилетний опыт изучения транснациональной миграции из Африки в Европу, представлена в качестве одного из ключевых методов исследования мобильности.

Большой потенциал в изучении мобильности представляют аудиовизуальные методы. Использование записи звука и изображения оказало сильное влияние на методики исследования перемещений (p. 7). В рассматриваемой работе отдельно освещается использование визуальных методов в исследованиях интернет-пространства и миграций. В седьмой главе Ш. Уолтон обращается к недавно возникшему новому направлению исследований – киберэтнографии. На примере исследования иранских блогеров автор переосмысляет идею пространственного (совместного) присутствия, которое длительное время представлялось как определяющий аспект антропологической полевой работы. Анализируя процесс циркуляции иранских цифровых фотоснимков, Уолтон рассматривает как физические, так и виртуальные (цифровые) перемещения. Автор демонстрирует способность «удаленных» методов сближать исследователя с географически рассредоточенными предметами исследования, показывая, что этнографическая полевая работа может сочетаться с методологической креативностью.

В заключительной главе К. Виум пытается расширить горизонты исследования мобильности, анализируя использование метода фотосъемки в применении к исследованию транснациональной миграции. На примере собственного полевого опыта изучения мигрантов из Африки, автор рассматривает работу с фотокамерой как аналитический инструмент антропологического исследования, позволяющий сотрудничать с информантами, создавая пространство аналитического диалога в рамках меняющегося контекста, где информант выступает в роли автора нарратива о себе. Фотография, таким образом, предстает инструментом создания этнографического описания вместе с информантами, приглашающим их рефлексировать свои жизненные ситуации. По мнению автора, фотография помогает в контексте исследований мобильности выявлять, размещать и документировать людей и места в обширной и сложной сети потоков и связей, а также запечатлеть изменяющееся поле.

В послесловии, подготовленном С. Абрам, рассматриваются возможности и скрытые проблемы самой концепции мобильности. Рассуждая о значимости изучения статики при исследовании динамических явлений, автор настаивает на том, что мобильности и иммобильности не должны рассматриваться как бинарная оппозиция.

Составляющие книгу тексты показывают разнообразие антропологических методик исследования мобильности, которые не могут быть

сведены к единому универсальному подходу. Долгое пребывание на одном месте, равно как и продолжительные совместные перемещения с людьми, может явиться источником важных антропологических наблюдений. Многие вопросы, которые ставятся в книге, уже не раз задавались и проговаривались в других работах и даже отчасти присутствуют в текстах классиков антропологии, но, тем не менее, впервые методологические аспекты мобильных исследований были последовательно изложены в рамках одной работы. При этом авторы скорее обозначают проблемы мобильных исследований, не давая исчерпывающих и полных рекомендаций по их устранению. Книга, вне всяких сомнений, будет полезна социальным ученым, занимающимся исследованиями мобильных явлений, особенно в ходе разработки методологии собственных проектов. Большую помощь окажет данная работа студентам и аспирантам, поскольку предлагает широкий спектр возможностей при разработке методологии собственной полевой работы. Можно с уверенностью сказать, что рассматриваемая книга будет интересна и полезна не только тем, кто непосредственно исследует мобильность, но и широкому кругу специалистов, интересующихся методами антропологических исследований.

Литература

Головнёв А.В. Антропология движения (древности Северной Евразии). Екатеринбург: УрО РАН; «Волот», 2009.

Щепанская Т.Б. Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: Индрик, 2003.

Appadurai A. The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Elliot A., Norum R., Salazar N.B. (eds.) Methodologies of Mobility: Ethnography and Experiment. Oxford: Berghahn Books, 2017.

Habeck J.O. Experience, Movement and Mobility: Komi Reindeer Herders' Perception of the Environment // Nomadic Peoples. 2006. № 10 (2). P. 123–41.

Ingold T. The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill. London: Routledge, 2002.

Ingold T. Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description. London: Routledge, 2011.

Tsing A.L. Friction: An Ethnography of Global Connection. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.

Urry J. Sociology beyond Societies: Mobilities for the twenty-first Century. London: Routledge, 2012.

Urry J. Mobilities: New Perspectives on Transport and Society. London: Routledge, 2016.

В.Н. Давыдов
Музей антропологии и этнографии имени Петра Великого (Кунсткамера) Российской академии наук, Чукотский филиал Северо-Восточного федерального университета

Рецензия поступила в редакцию 25 февраля 2019 г.

Davydov Vladimir N. Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (*Kunstkamera*), *Russian Academy of Sciences, Chukotka Branch of the North-Eastern Federal University*

RESEARCHER IN MOTION: ON IM/MOBILE METHODOLOGIES*

Review of Elliot A.; Norum R. and Salazar N.B. (eds.) *Methodologies of Mobility: Ethnography and Experiment*. Oxford: Berghahn. 2017. 207 p. ISBN 978-1-78533-480-1

* The review was written as part of the Russian Science Foundation (RNF) project no. 18-18-00309.

References

Appadurai A. *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Elliot A., Norum R. and Salazar N. B. (Eds.) *Methodologies of Mobility: Ethnography and Experiment*. Oxford: Berghahn Books. 2017.

Golovnev A. V. *Antropologiia dvizheniia* (*drevnosti Severnoi Evrazii*). [The anthropology of movement (antiquities of Northern Eurasia)]. Ekaterinburg: UrO RAN; «Volot», 2009.

Habeck J. O. Experience, Movement and Mobility: Komi Reindeer Herders' Perception of the Environment, *Nomadic Peoples*, 2006, no. 10(2), pp. 123-41.

Ingold T. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. London: Routledge, 2011.

Ingold T. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge, 2002.

Shchepanskaia T.B. *Kul'tura dopogi v russkoi miforitual'noi traditsii XIX-XX vv.* [The culture of the road in the Russian mythological-and-ritual tradition of the 19th to 20th centuries]. Moscow: Indrik, 2003.

Tsing A. L. *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2011.

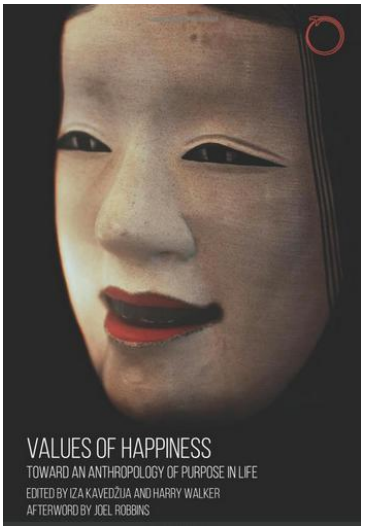
Urry J. *Sociology beyond Societies: Mobilities for the twenty-first Century*. London: Routledge, 2012.

Urry J. *Mobilities: New Perspectives on Transport and Society*. London: Routledge, 2016.

УДК 39
DOI: 10.17223/2312461X/23/13

О ЦЕННОСТЯХ СЧАСТЬЯ

Kavedžija Iza and Harry Walker (eds.) Values of Happiness. Toward an Anthropology of purpose in life. Chicago: Hau Books, 2016. ix, 322 p. ISBN: 978-0-9861325-7-5 (Hau Books Special Issues in ethnographic Theory Series, Volume 2)



Рецензируемая коллективная монография «Values of Happiness. Toward an Anthropology of purpose in life» (Ценности счастья. К антропологии жизненных целей) стала продолжением одноименного тематического номера журнала *HAU. Journal of Ethnographic theory*, изданного годом ранее. Исследования счастья, счастливой жизни, благополучия / благосостояния (well-being) в последние несколько лет становятся все более популярными как в академической среде, так и у широкой публики. Британско-австралийская исследовательница Сара Ахмед (Sara Ahmed) даже предложила специальный термин *happiness turn*, чтобы описать всплеск интереса к этой теме (Ahmed 2008), а также оформилось и особое академическое направление – *happiness studies*. Чем же обусловлен такой интерес и кто входит в группу исследователей счастья?

Во введении Иза Каведжия (Iza Kavedžija) и Гарри Уолкер (Harry Walker), редакторы книги, рассуждают о причинах популярности подобных исследований и их значении для академического сообщества и широкой публики. Они особо отмечают тесную связь исследований счастья с политической повесткой. Подсчеты международных рейтин-

гов и индексов счастья, широкое их обсуждение, политическая риторика о том, что надо догнать и перегнать другие страны, и обещания построить счастливое общество в одной, отдельно взятой стране – все это влияет на популярность исследований счастья и задает вектор такого рода исследований, бóльшую часть которых проводят экономисты, психологи и социологи. По некоторым причинам (которые разбирают, в частности, в своих главах Иза Каведжия (Iza Kavedžija, гл. 3), Чарльз Стаффорд (Charles Stafford, гл. 2), Дена Фриман (Dena Freeman, гл. 4), Мэттью Энджелк (Matthew Engelke, гл. 5)), большинству антропологов не кажется продуктивным и этически возможным участвовать в создании подобных рейтингов. В том числе это происходит и из-за методики проведения большинства таких исследований (а именно анкетирования, состоящего из вопросов закрытого и полузакрытого типов), а также из-за спорной возможности перевода и прямых сравнений различных культур между собой и ранжирования их.

Одной из целей представляемой книги, как об этом написали сами редакторы, – открыть дискуссию о счастье и благополучии среди академического антропологического сообщества, а также задаться вопросом, возможно ли преодолеть сложившиеся предубеждения. Именно поэтому, подчеркивают они, никто из исследователей, чьи тексты вошли в книгу, не работал с прямыми вопросами и анкетированием, а проводил долгосрочные этнографические исследования.

Что же могут антропологи привнести в общую повестку исследований счастья и хорошей жизни?

Судя по разнообразию затронутых в книге сюжетов, антропологам совершенно точно есть что сказать о счастье, благополучии и об их артикуляции в различных культурах и сообществах. Концепции, наиболее тесно связанные с счастьем и благополучием в антропологии, – это вопросы ценностей и морали. Поиски ответа на вопрос, существует ли такая жизнь, которую стоит прожить, и что делает жизнь стоящей того, чтобы ее прожить (Джейсон Трууп (Jason Throop), гл. 1, p. 29–31) приводят антропологов к исследованиям счастья и влекут за собой вопрос о самоочевидной его ценности, которая, как следует из примеров, приведенных Джейсоном Труупом (гл. 1), Деной Фриман (гл. 4) и Хенриком И. Веем (Henrick E. Vigh, гл. 8), не так очевидна. Они показывают, что безусловная ценность счастья преувеличена, и существуют такие сообщества и традиции, где ценным признается страдание (мне кажется, что российское общество тоже могло бы стать благодатным полем для исследований о ценности страдания).

Кроме того, исследователи критикуют саму идею счастья как ценности (особенно, если рассматривать его в контексте эмоций) за то, что такое восприятие навязано «западным» миром и «неолиберальной повесткой» (Джоанна Кук (Joanna Cook), гл. 6; Джоел Роббинс (Joel

Robbins), послесловие). При этом неолиберальная риторика приписывает человеку полную ответственность за свое счастье, удовлетворенность жизнью и эмоциональное состояние. Джоанна Кук (гл. 6) исследует связь между практиками осознанности (в частности, медитациями осознанности – восходящей к медитации випассаны) и политическим контекстом в Великобритании, где медитации осознанности (как практический инструмент для «принятия» ответственности за свои эмоции и рефлексии) внедряются повсеместно.

Исследования счастья связаны не только с проблемами ценностей в сообществах, но также и с представлениями о времени, которые могут меняться в зависимости от выбранного фокуса. Как правило, в антропологических текстах речь идет о двух измерениях: или краткий миг, конкретный момент интенсивных эмоций и проживания счастья, или продолжительная временная перспектива. Авторы особо обращают внимание читателя на темпоральность.

Так, например, Кэти Гарднер (Katy Gardner, гл. 7) анализирует миграцию в Великобританию из бангладешского города Силхет, как проект по построению «счастья» и долгосрочной «инвестиции» в благополучие семьи. С этих же позиций Чарльз Стаффорд (гл. 2) рассматривает ожидания родителей в китайских семьях о будущем своих детей, о выборе профессии и желательном образовании, построении карьеры. А Майкл Ламбек (Michael Lambek, гл. 9) представляет читателям «обратную» перспективу, устремленную не вперед – в будущее, а назад – в прошлое. Его информант делится историей своей жизни, и этот рассказ становится выражением удовлетворения и удовольствия от «верно» прожитых лет, что автор интерпретирует как счастье и благополучие.

При этом счастье может быть исследовано и в другом временном измерении: ощущении счастья в настоящем моменте. В статье, посвященной представлениям о гармонии и жизненном балансе у старшего поколения в Японии, Иза Каведжия (гл. 3) пишет о важности для своих информантов не только чувства удовлетворения от всей жизни (что автор описывает как нарративную ориентацию / narrative orientation), но и о чувстве баланса в момент настоящий, т.е. акта выбора между полярными социальными и моральными ценностями (сиюминутная ориентация / immediate orientation) (p. 100–105). Баланс, в свою очередь, и представляется автору выражением счастья и удовольствия.

Такое разнообразие подходов и сюжетов может казаться несколько путаным. Надежда на то, что к концу книги исследовательская перспектива станет более ясной и четкой, не оправдывается.

Мне представляется, это ощущение может быть связано с тем, что в антропологической традиции не сложилось устойчивой теоретической рамки исследований счастья. Собственно говоря, это же отмечает в послесловии к книге и Джоел Роббинс (p. 297).

В качестве отправной точки в своих исследованиях многие авторы обращаются к Аристотелю (Трууп, гл. 1, p. 46; Энджелк, гл. 5, p. 148; Уолкер, гл. 10, pp. 270–271), к понятиям эвдемонии и гедонизма (Аристотель 1997), но дальше их историографические пути расходятся, практически не пересекаясь. Каждый из исследователей представляет свой корпус литературы и набор концепций. Причем, это могут быть как работы философов, так и экономистов, психологов и других исследователей, работающих в русле *happiness studies*, что приводит к некоторому разноголосию и рассогласованности текстов (см. также Mathews, Izquierdo, 2010).

Тем не менее, на мой взгляд, такое широко представленное поле исследований счастья и счастливой жизни важно для понимания чрезвычайного разнообразия, существующего в нашей дисциплине, и этот сборник будет полезен исследователям, которые интересуются не только антропологией счастья и благосостояния, но и вопросами ценностей и морали.

Литература

Ahmed S. Editorial: happiness turn // New Formations. 2008. № 63. P. 7–14.

Mathews G., Izquierdo C. (eds.) Pursuits of happiness. Well-being in anthropological perspectives. Berghan Books, 2010.

Аристотель. Никомахова этика. М.: ЭКСМО, 1997.

Ю.В. Рожкова
Московский государственный университет

Рецензия поступила в редакцию 4 февраля 2018 г.

Rozhkova Yuliya V., Moscow State University (Russia)

ON THE VALUES OF HAPPINESS

Review of Kavedžija Iza and Harry Walker (eds.) *Values of Happiness. Toward an Anthropology of Purpose in Life*. Chicago: Hau Books, 2016. ix, 322 p. ISBN: 978-0-9861325-7-5 (HAU Books Special Issues in Ethnographic Theory Series, Volume 2)

References

Ahmed S. Editorial: happiness turn, *New Formations*, 2008, no. 63, pp. 7–14.

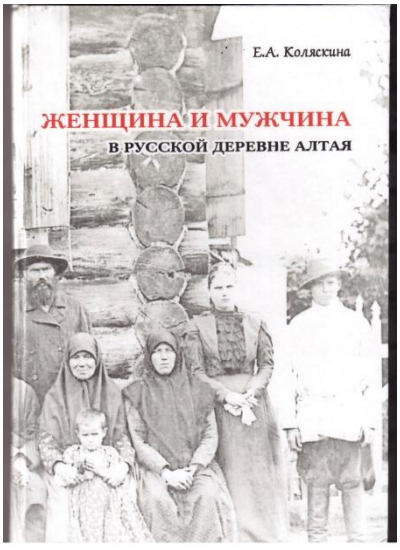
Mathews G., Izquierdo C. (eds.) *Pursuits of happiness. Well-being in anthropological perspectives*. Berghan Books, 2010.

Aristotle. *Nikomakhova etika* [Nicomachean ethics]. Moscow: EKSMO, 1997.

УДК 39
DOI: 10.17223/2312461X/23/14

ЖЕНЩИНА И МУЖЧИНА: СВЕЖИЙ ПОДХОД К КЛАССИЧЕСКОЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКОЙ ТЕМЕ

Коляскина Е.А. Женщина и мужчина в русской деревне Алтая. Бийск: АГАО им. В.М. Шукшина, 2015. 296 с. ISBN 978-5-85127-860-0



Монографическое исследование Елены Коляскиной «Женщина и мужчина в русской деревне Алтая», вышедшее в 2015 г. при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, пополнило отечественную копилку качественных работ по гендерной и женской истории. Вероятно, совсем небольшой тираж в 300 экземпляров и удаленность от основных исследовательских центров (автор живет и работает в г. Бийске Алтайского края) не позволили привлечь должное внимание в среде широкой научной общественности к этой работе. И это несправедливо, поскольку книга, безусловно, является новационной не только для сибирских историко-этнологических исследований, но и, в целом, для отечественной этнологии.

Автор – опытный «полевик» (что сегодня, к сожалению, редкость для молодого поколения исследователей) сумела не только извлечь лучшее из базового метода нашей науки, позволяющего маркировать материал с указанием этнографических групп восточнославянских народов Сибири, но и преодолеть «классические» рамки полевых

опросников. Например, выйти к своим пожилым информантам с табуированными в нашем обществе интимными темами межполовых отношений, телесных практик, различного рода девиаций в частной жизни семей в так называемый традиционный период. Автор смогла поднять темы, считавшиеся в классической исторической науке «вторичными»: отношение к детям и их потере в крестьянской среде, статус и положение в семье беременной и бесплодной женщины, отношение к любви и сексуальности в браке и вне его, представление о «третьем» поле в сибирской деревне и пр. Введение в научный оборот новых сведений, полученных в ходе полевых выездов, значительно обогатило и внесло корректировки в историческую картину повседневной жизни русских Сибири рубежа XIX–XX вв., реконструируемую историками-крестьяноведами, демографами, этнографами, фольклористами, краеведами.

Автор оперирует конкретным полевым материалом с привязкой к этнографическим группам его носителей, что очень важно при исследовании восточнославянских народов Сибири, поскольку только такой подход позволяет учесть богатую этнокультурную палитру региона и не поддаваться искушению свести всех жителей Сибири к некой единой массе (подробно см. Фурсова 2015). Данный подход выгодно отличает труд Коляскиной от ряда достаточно известных работ на тему крестьянской повседневности, истории некой усредненной русской женщины, когда не учитываются локальные различия населения и все сведения подаются как характерные абсолютно для всего русского народа или славянского населения сибирского региона.

Исследование Коляскиной относится к комплексным, при том, что основу и главную ценность книги составили собственные полевые этнографические материалы. Автор привлекла данные центральных и местных архивов, осмыслила этнографические свидетельства, записанные различными деятелями середины XIX – начала XX в. и мемораты современников исследуемого периода, проанализировала различные статистические данные. Работа состоит из четырех глав: «Деторождение и родительство» (с. 10–63), «Брак и супружество» (с. 64–114), «Телесные практики» (с. 115–166) и «Хозяйственная сфера» (с. 167–224). Свежестью исследовательских подходов особенно выделяется глава, посвященная телесным практикам. Именно здесь автор описывает «революцию чувств», происходившую на рубеже XIX–XX вв. в алтайских русских деревнях. Трансформации эмоциональной сферы автор анализирует, в том числе, через тексты заговоров-«присушек» и другие фольклорные материалы, в которых упоминаются мужские и женские половые органы. Автор, используя конкретный полевой материал, анализирует представления о любви и сексуальности, народные воззрения на половой акт, дозволенность поцелуев между супругами / влюбленными. Затронуты проблемы статуса «брошенки» и «гулящей», «невин-

ности» девушки и потери «чести», положения внебрачных детей «суразов» в деревенском обществе. Н.Л. Пушкарева, одна из пионеров исследований русской сексуальной культуры, отмечала в ставшей уже хрестоматийной книге «Частная жизнь русской женщины…» (Пушкарева 1997) «табуированность» изучения вопросов частной жизни и секса в рамках «серьезной» отечественной науки в XX в. вплоть до либерализации гуманитарного знания в конце 1980-х гг. Нужно заметить, что данная проблематика, пережив кратковременный взлет в конце 1980-х – начале 2000-х, и сегодня не часто поднимается отечественными историками и антропологами. Затрагивая столь интимные и сложные для исследования темы, Коляскина, что очень важно, опирается не только и не столько на малочисленные и «скупые» письменные источники, но на живые свидетельства, голоса и мнения информантов – свидетелей событий того времени, которые невозможно было бы найти среди архивных документов.

Пожалуй, самыми новационными с точки зрения находок нового материала и проблематики являются авторские полевые данные о «полумужичках» или «двустнастных». Так, Коляскина выявила местный алтайский термин для людей третьего пола – «крык». Автор собрала представления о таких людях среди деревенских жителей, которые считали, что чаще всего полумужички изначально рождались женщинами, а потом, в определенном возрасте, превращались в мужчин. К категории полумужичек могли относить и гермафродитов, и представителей гомосексуальной ориентации, причем информанты чаще рассказывали о женском сожительстве. Обращения Коляскиной к девиациям – редким, даже единичным явлениям крестьянской жизни, говорит не только о заслуге автора по введению в научный оборот оригинальных этнографических материалов, но и, собственно, выявлению наличия этих сюжетов, выходящих за рамки обычных в деревенском крестьянском мире Алтая.

При общей структурированности и выверенности работы, могут все же возникнуть вопросы к периодизации, предложенной автором, а точнее к ее нижней границе – 1860 г. Основу всей работы представляют полевые материалы 2001–2013 гг., полученные посредством интервьюирования информантов, которые могли сознательно свидетельствовать о периоде не ранее 1920–1950 гг. Тем не менее автор, следуя общераспространенной практике среди отечественных этнографов, экстраполирует полученные свидетельства на достаточно большой, так называемый традиционный исторический период, вплоть до середины XIX в. Подобное широкое распространение «в глубину» истории, на мой взгляд, вызывает вопросы об обеспеченности документальными фактическими материалами. Хотелось бы также отметить, что сведения, относящиеся к раннесоветскому периоду, все же стоило бы рассматривать через призму уже начавшейся в то время и педалируемой

государством модернизации и борьбы со «старым бытом», в том числе и с традиционными межполовыми и семейными отношениями, положением женщины в обществе и семейной жизни. Многие исследователи (например, Васеха 2013; Традиционная культура русского народа… 2016) подчеркивали тот факт, что, несмотря на широкую кампанию за «раскрепощение женщин» и «новый быт», крестьянские ценности и жизненные стратегии в первое десятилетие советской власти оставались еще «традиционными», однако трансформационные процессы, думается, могли бы получить несколько большее отражение и осмысление в данной работе.

Несколько смущает подборка иллюстративного материала монографии. Наряду с семейными фотографиями алтайских крестьян, которые помогают читателю представить масштаб и трансформацию семейных коллективов 1910–1950-х гг., автор также поместила классические этнографические наборы – пояса, одежду, предметы быта и утварь, что, вероятно, не совсем «работает» на раскрытие авторского текста. Тем не менее среди иллюстраций затаилась истинная жемчужина для данной работы – любовная записка крестьянина с. Чарышское из семейного архива Ф.Р. Казаковой (фото 52). Анализу этого редкого, даже уникального документального свидетельства послабления отношений мужчин и женщин в алтайской глубинке в изучаемый период вполне можно было бы уделить особое внимание.

Суммируя свои впечатления от прочитанного, хочу особо подчеркнуть, что монография Елены Александровны Коляскиной – безусловно, заметное явление среди массы работ по гендерной проблематике, фамилистике, истории крестьянства, вышедших в последнее десятилетие в России. Помимо перечисленных выше достоинств работы, Коляскина смогла создать легко читаемый текст. Возможно, использование теоретических рамок современных феминистских исследований позволило бы проанализировать уникальные полевые материалы несколько под другим углом зрения, однако, выбор исследовательской оптики – авторское право Е.А. Коляскиной. Автор смогла поставить интересные вопросы и дать на них развернутые ответы, что делает книгу «Женщина и мужчина в русской деревне Алтая» не только важным событием научной жизни, но и прекрасным информационным ресурсом для журналистов, учителей, режиссеров и многих других категорий, обычно скрывающихся за термином «широкий круг читателей».

Литература

Васеха М.В. Вовлечение женщин в процесс строительства советского общества в 1920-е годы (по материалам юга Западной Сибири) // Известия Алтайского государственного университета. 2013. № 4-2 (80). С. 43–46.

Пушкарева Н.Л. Частная жизнь русской женщины: невеста, жена, любовница (X – начало XIX в.). М., 1997.

Традиционная культура русского народа в период 1920–1930-х годов: трансформации и развитие / Отв. ред. В.А. Липинская. М.: ИНДРИК, 2016.

Фурсова Е.Ф. Проблемы типологии этнографических, конфессиональных, локальных групп славянских переселенцев Западной Сибири: мультидисциплинарный подход // Гуманитарные науки в Сибири. 2015. Т. 22, № 2. С. 100–104.

М.В. Васеха
Институт этнологии и антропологии РАН

Рецензия поступила в редакцию 25 февраля 2019 г.

Vasekha Maria V., Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences (Moscow)

WOMAN AND MAN: A FRESH APPROACH TO A CLASSICAL ETHNOGRAPHIC THEME

Review of Kolyaskina E.A. *Zhenshchina i muzhchina v russkoi derevne Altaia* [Woman and man in the Russian Altai village]. Biysk, 2015. 296 p. ISBN 978-5-85127-860-0

References

Vasekha M.V. Vovlechenie zhenshchin v process stroitel'stva sovetskogo obshchestva v 1920-e gody (po materialam yuga Zapadnoj Sibiri) [Female involvement in the construction of Soviet society in the 1920s (based on materials from the south of Western Siberia)], *Izvestiya Altajskogo gosudarstvennogo universiteta,* 2013, no. 4-2 (80), pp. 43-46.

Pushkareva N.L. *Chastnaya zhizn' russkoj zhenshchiny: nevesta, zhena, lyubovnica (X – nachalo XIX v.).* [Private life of Russian woman: Bride, wife, and lover (from the 10th to the early 19th centuries]. Moscow, 1997.

Traditsionnaya kultura russkogo naroda v period 1920-kh – 1930-kh godov: transformatsii i razvitiye [The traditional culture of Russian people from the 1920s to the 1930s: transformation and development]. Ed. by V.A. Lipinskaya. Moscow: INDRIK, 2016.

Fursova E.F. Problemy tipologii ehtnograficheskih, konfessional'nyh, lokal'nyh grupp slavyanskih pereselencev Zapadnoj Sibiri: mul'tidisciplinarnyj podhod [Issues in developing a typology of ethnographic, confessional and local groups of Slavic resettlers in Western Siberia: a multidisciplinary approach], *Gumanitarnye nauki v Sibiri,* 2015, Vol. 22, no. 2, pp. 100-104.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

ВАСЕХА Мария Владимировна – кандидат исторических наук, научный сотрудник сектора этногендерных исследований, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия).
E-mail: Maria.vasekha@gmail.com

ВОРОБЬЕВ Денис Валерьевич – кандидат исторических наук, научный сотрудник Центра европейских и американских исследований Института этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия).
E-mail: pakamagan@rambler.ru

ГОЛОВНЁВ Иван Андреевич – кандидат исторических наук, научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, г. Санкт-Петербург (Россия).
E-mail: golovnev.ivan@gmail.com

ГОЛОВНЁВА Елена Валентиновна – кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии и дизайна Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, г. Екатеринбург (Россия).
E-mail: golovneva.elena@gmail.com

ДАВЫДОВ Владимир Николаевич – кандидат социологических наук, PhD, заведующий отделом этнографии Сибири Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, г. Санкт-Петербург (Россия).
E-mail: davydov@kunstkamera.ru

ДУБОССАРСКАЯ Майя Леонидовна – кандидат культурологии, независимый исследователь, г. Москва (Россия).
E-mail: mshp74@yandex.ru

ДУВАКИН Евгений Николаевич – кандидат филологических наук, научный сотрудник отдела Америки Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН, г. Санкт-Петербург (Россия).
E-mail: e.duvakin@gmail.com

КЛЕМАН Даниэль – хранитель этнографической коллекции, Канадский музей цивилизаций, г. Гатино (Канада).
E-mail: wampum@cgocable.ca

ЛЮБИМОВА Наталия Сергеевна – специалист по учебно-методической работе кафедры этнологии исторического факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, г. Москва (Россия).
E-mail: nslyubimova@mail.ru

МАТУСОВСКИЙ Андрей Александрович – кандидат философских наук, руководитель документального научно-популярного проекта «Малые народы мира», г. Москва (Россия).
E-mail: AndreyMatusovskiy@rambler.ru

РАКУЦ Николай Викторович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института Латинской Америки РАН, г. Москва (Россия).

РОЖКОВА Юлия Владимировна – аспирантка кафедры этнологии исторического факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, г. Москва (Россия).
E-mail: konovalova-msu@yandex.ru

СИДОРОВА Лена Алексеевна – кандидат культурологии, доцент кафедры культурологии Северо-Восточного федерального университета им. М.К. Аммосова, г. Якутск (Россия).
E-mail: la.sidorova@s-vfu.ru

ТРУБИНА Елена Германовна – доктор философских наук, профессор Уральского федерального университета имени первого Президента России Б.Н. Ельцина, г. Екатеринбург (Россия).
E-mail: elena.trubina@gmail.com

ФИЛИППОВ Василий Рудольфович – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник, Институт Африки РАН, г. Москва (Россия).
E-mail: fvr1957@mail.ru

ФИЛИППОВА Елена Ивановна – доктор исторических наук, главный научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии РАН, г. Москва (Россия).
E-mail: elena_filippova89@yahoo.fr

ХЛЫНОВСКАЯ-РОКХИЛЛ Елена Владимировна – PhD, ассоциированный сотрудник Института полярных исследований имени Скотта Кембриджского университета, г. Кембридж (Великобритания).
E-mail: lerock@mail.ru

ABOUT THE AUTHORS

CLÉMENT Daniel – Keeper of Ethnographic Collection at the Canadian Museum of Civilizations, Gatineau (Canada).
E-mail: wampum@cgocable.ca

DAVYDOV Vladimir Nikolaevich – Cand.Sc. (Sociology), PhD, Head of the Department of Siberian Ethnography at the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg (Russia).
E-mail: davydov@kunstkamera.ru

DUBOSSARSKAYA Maya Leonidovna – Cand.Sc. (Cultural Studies), Independent Researcher, Moscow (Russia).
E-mail: mshp74@yandex.ru

DUVAKIN Evgeniy Nikolaevich – Cand.Sc. (Philology), Research Fellow at the Department of Native American Studies, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences, Saint Petersburg (Russia).
E-mail: e.duvakin@gmail.com

FILIPPOV Vasiliy Rudolfovich – Dr.Sc. (History), Leading Research Fellow at the Institute of Africa, Russian Academy of Sciences, Moscow (Russia).
E-mail: fvr1957@mail.ru

FILIPPOVA Elena Ivanovna – Dr.Sc. (History), Chief Research Fellow at the Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow (Russia).
E-mail: elena_filippova89@yahoo.fr

GOLOVNEV Ivan Andreevich – Cand.Sc. (History), Research Fellow at the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Saint Petersburg (Russia).
E-mail: golovnev.ivan@gmail.com

GOLOVNEVA Elena Valentinovna – Cand.Sc. (Philosophy), Associate Professor at the Ural Federal University n.a. the First President of Russia B.N. Yeltsin, Yekaterinburg (Russia).
E-mail: golovneva.elena@gmail.com

KHLINOVSKAYA ROCKHILL Elena Vladimirovna – PhD, Institute Associate, Scott Polar Research Institute, University of Cambridge, UK.
E-mail: lerock@mail.ru

LYUBIMOVA Natalia Sergeevna – Specialist in Education and Methodology Support at the Department of Ethnology, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia).
E-mail: nslyubimova@mail.ru

MATUSOVSKIY Andrey Aleksandrovich – Cand.Sc. (Philosophy), Head of the Documentary Popular Science Project, titled ‘Small-Numbered Peoples of the World’, Moscow (Russia).
E-mail: AndreyMatusovskiy@rambler.ru

RAKUTZ Nikolay Viktorovich – Cand.Sc. (History), Senior Research Fellow at the Institute of Latin American Studies, Russian Academy of Sciences, Moscow (Russia).

ROZHKOVA Yulia Vladimirovna – PhD student at the Department of Ethnology, Lomonosov Moscow State University, Moscow (Russia).
E-mail: konovalova-msu@yandex.ru

SIDOROVA Lena Alekseevna – Cand.Sc. (Cultural Studies), Associate Professor at the North-Eastern Federal University, Yakutsk (Russia).
E-mail: la.sidorova@s-vfu.ru

TRUBINA Elena Germanovna – Dr.Sc. (Philosophy), Professor at the Ural Federal University n.a. the First President of Russia B.N. Yeltsin, Yekaterinburg (Russia).
E-mail: elena.trubina@gmail.com

VASEKHA Maria Vladimirovna – Cand.Sc. (History), Research Fellow at the Centre of Ethno-Gender Studies, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow (Russia).
E-mail: Maria.vasekha@gmail.com

VOROBYOV Denis Valerievich – Cand.Sc. (History), Research Fellow at the Centre of European and American Studies, Institute of Ethnology and Anthropology, Russian Academy of Sciences, Moscow (Russia).
E-mail: pakamagan@rambler.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Общая информация. Предлагая рукопись для публикации в «Сибирских исторических исследованиях», Вы гарантируете, что:

а) статья до сих пор нигде не была опубликована, не предлагается и не будет предложена другому изданию, пока не решится вопрос о ее публикации в «Сибирских исторических исследованиях»;

б) именно Вы являетесь автором статьи и в ней **не** использованы фрагменты из ранее публиковавшихся статей других авторов без указания на эти источники.

Объем публикации: до 50 000 знаков (с пробелами), или около 7 000 слов, – для научных статей, и 800–1 500 слов – для информационных материалов, в том числе обзоров и рецензий.

Рецезирование. В журнале применяется система двойного анонимного рецензирования (double blind peer review). Все поступившие в редакцию тексты без указания фамилии автора отправляются независимым анонимным рецензентам, к печати по решению редколлегии допускаются только тексты, получившие два положительных отзыва. К рецензированию будут привлекаться ведущие ученые российских вузов и институтов РАН, а также зарубежные специалисты, имеющие труды в области истории, этнологии, археологии, международных отношений.

Правила оформления статей.

Статьи принимаются в электронном виде.

Текст набирается в редакторе MS Word (*.doc или *.rtf) с использованием шрифта **Times New Roman**, размер шрифта – 12 кеглей, межстрочный интервал – 1, поля (все) – 2 см, абзацный отступ – 0,5 см.

На титульной странице указывается номер по Универсальной десятичной классификации **(УДК)** и приводятся (каждый раз с новой строки):

Данные об авторе (приводятся на отдельном листе):

- фамилия, имя, отчество (на русском и английском языке) (обратите внимание: ***фамилия автора указывается ЛИШЬ на титульной странице.*** *На первой странице статьи указывается название работы, но не фамилия автора, не какие-либо иные сведения о нем!*);
- ученая степень, ученое звание;
- должность и место работы / учебы; просьба указать также официальное название организации на английском языке;
- e-mail;
- почтовый адрес;

• телефон (служебный и, если можно, сотовый для ускорения связи).

Данные о статье:

• название статьи на русском и в переводе на английский язык;

• резюме статьи на русском и английском языке (объемом до 250 слов каждое),

• список ключевых слов на русском и английском языке.

При написании резюме статей мы убедительно просим авторов уделять особое внимание доступности изложения, лаконичности, четкости формулировок и при этом отражению в тексте таких пунктов, как постановка проблемы, представление академического дискурса по данной проблеме, характеристика источников и методов исследования, представление полученных Вами результатов, показывающих, что именно Вы смогли внести данной работой в существующий научный дискурс, и заключение. Ориентируйтесь, пожалуйста, на эту структуру: это облегчит решение данной задачи и Вам, и редакционной коллегии.

Нумерация страниц текста статьи сплошная, начиная с 1-й страницы, внизу по центру.

Структурирование текстов статей. Для удобства организации материала и облегчения работы читателей с Вашими текстами мы просим Вас делить текст на осмысленные отрывки, каждый из которых должен иметь собственный подзаголовок, как стандартный типа «Введение» и «Заключение» или «Выводы», так и любые иные сообразно Вашему в***и***дению текста.

Иллюстрации (рисунки, таблицы, графики, диаграммы и т.п.) дополнительно представляются в отдельных файлах. Рисунки выполняются в черно-белой гамме, *полноцветные иллюстрации пока принимаются лишь для статей по этнологической и археологической тематике*. Формат файлов с иллюстрациями – tiff или jpeg, разрешение не менее 400 dpi. Просьба: в текст иллюстрации не вставлять. Достаточно в промежутке между абзацами текста указать Рис. 1, Рис. 2 и т.д. и название самого рисунка.

Иллюстративный материал, присланный без письменного разрешения его владельца или держателя копирайта, принят к публикации не будет.

При использовании при наборе статьи дополнительных **шрифтов** такие шрифты должны быть представлены отдельным файлом.

Ссылки на использованные источники и литературу:

1. В целях более адекватного соблюдения требований слепого анонимного рецензирования при первой отправке рукописи в редакцию, пожалуйста, избегайте самоцитирования или оставляйте ссылки на свои работы «пустыми». После извещения о принятии рукописи к печати авторы смогут вернуть на место данные ссылки.

2. В случае ссылки на иностранного автора в тексте приводится русская транскрипция его фамилии, а ее написание латиницей – в скобках.

3. В целях экономии места, если имя автора уже упоминается в тексте, то в скобках после фамилии, в ссылке на его работу, указывается только год публикации: «В своей работе В.Я. Пропп (1955) анализирует…»

4. Во всех остальных случаях фамилия и год публикации указываются в скобках без запятой: (Balzer 2011); при наличии двух авторов приводятся обе фамилии, а если авторов трое, то три фамилии указываются лишь при первом упоминании работы: (Иванов, Петров, Сидоров 1980), а в дальнейшем используется сокращение «и др.»: (Иванов и др. 1980). В ссылках на работы, написанные более чем тремя авторами, используйте «и др.» либо «et al.» при первом же упоминании.

5. При ссылке на работы нескольких авторов они указываются через точку с запятой: (Анохин 1924; Potapow 1963). При ссылке на несколько публикаций одного и того же автора годы публикации разделяются запятой с последующим пробелом: (Батьянова 1987, 2005).

6. В ссылках на коллективные труды достаточно в скобках указать первое или несколько первых слов заголовка и год публикации. Например, ссылка на книгу «Wege zum Norden. Wiener Forschungen zu Arktis und Subarktis» будет выглядеть следующим образом: (Wege zum Norden… 2013).

7. Если дата публикации неизвестна, следует указывать «б.д.», а для принятых к печати текстов – «в печати»: (Иванов, б.д.) и (Петров, в печати).

8. Номера страниц указываются через двоеточие после года публикации: (Bellah et al. 2008: viii).

9. Если Вы приводите подряд несколько цитат из одного и того же текста в границах одного параграфа, то во второй и дальнейших цитат достаточно указывать номер страницы, например: (Schiller 2011: 192) – в первой ссылке и (193–194) – во второй и т.п.

10. Диапазоны страниц и дат указываются через короткое тире: 99–102, 1985–1990.

11. Номера в диапазонах страниц указываются в полном виде: 124–128, а не 124–28.

12. В ссылках на архивные документы указываются сокращенное наименование архива, год, которым датировано дело, и через двоеточие номера листов: (ГАТО 1899: 15). Если в статье используются материалы нескольких дел из одного архива, датированных одним и тем же годом, необходимо в списке источников использовать дополнительные буквенные обозначения (например, 1899а, б и т.д.), которые следует указывать и при оформлении ссылок, например: (ГАОО 1909а: 13–14).

13. В ссылках на материалы периодической печати указывается название издания, год и дата публикации (например: Сибирская жизнь 1917: 20 авг.)

К статье прилагается библиография в алфавитном порядке. Образцы оформления:

– для монографий:

Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. СПб.: Наука, 1994.

– для статей:

Шаховцов К.Г. Льгота ли быть селькупом? // Практика постсоветских адаптаций народов Сибири: Сб. статей / Отв. ред. Д. Функ, Х. Бич, Л. Силланпяя. М.: ИЭА РАН, 2006. С. 157–172.

Дьекофф А., Филиппова Е.И. Переосмысление нации в «постнациональную» эпоху // Этнографическое обозрение онлайн. 2014. № 1. С. 193–199 (URL: http://journal.iea.ras.ru/online/2014/2014_1_193_199_Dieckhoff.pdf).

– для архивных источников (с указанием названия дела и года):

Государственный архив Томской области (ГАТО). Ф. 234. Оп. 1. Д. 135. Статистические сведения об инородцах Томской губернии за 1889 г.

– для периодических изданий:

Восточное обозрение. Иркутск, 1906.

Примечания оформляются в виде концевых сносок с использованием арабских цифр. Нумерация последовательная, начиная с цифры 1.

При наличии в статье сокращений / аббревиатур, пожалуйста, приложите их список.

При пересылке файлов просьба все материалы (титульный лист, саму статью, дополнительные шрифты, файлы-иллюстрации, список иллюстраций, список сокращений и т.п.), имеющие отношение к статье, объединять в одну папку с использованием архиваторов WinZip или WinRar (например: Ivanov.zip или Ivanov.rar).

Авторские права.

Соглашаясь на публикацию своей работы в журнале, авторы (при безусловном сохранении за собой авторских прав) предоставляют журналу право первой публикации работы на условиях лицензии Creative Commons Attribution License, которая позволяет другим распространять данную работу с обязательным сохранением ссылок на авторов оригинальной работы и оригинальную публикацию в этом журнале.

Этические вопросы.

В своей издательской деятельности редколлегия руководствуется Кодом поведения COPE (Committee on Publication Ethics, http://publicationethics.org /resources/code-conduct).

Статьи и материалы просим подавать через автоматизированную систему подачи статей на сайте журнала **www.journals.tsu.ru/siberia**

INFORMATION FOR AUTHORS

General. Submitting your manuscript to be published in the «Siberian Historical Research» journal you confirm that:

a) your paper has never been published elsewhere before and will not be submitted for publication elsewhere until the decision to publish it (or not to) in the «Siberian Historical Research» journal is made;

b) you yourself are the author of the submitted paper and you have not used any parts of other authors' works without reference to those.

Papers **shall not** exceed 50,000 characters including spaces or about 7,000 words – for research papers, or 800 to 1,500 words – for information materials, including overviews and reviews.

Reviewing process. All papers submitted to the journal are subject to double blind peer review. All papers without the author's name are sent to independent anonymous reviewers. The Editorial Board will decide on publishing only those papers that have received two positive reviews. Among reviewers are leading scholars of Russian universities and institutes of the Russian Academy of Sciences as well as international experts in history, ethnology, archaeology, and international relations.

Formatting Guidelines

Papers are to be submitted in an electronic format.

Text shall be typed in MS Word (*.docor *.rtf), **Times New Roman**, 12 pt, single line spacing, all margins 2 cm, indention 0,5 cm.

The title page shall contain the Universal Decimall Classification number (**UDC**) and all of the following is to be indented:

Author details (to be provided on a separate / title sheet)

- Author's full name (last name, firstname, patronym), in both Russian and English (please note that ***theauthor's last name is to be givenon the title page only***. *The first page shall contain the title of paper and not the author's name or any other details of his / hers!)*
- Academic degree, academic title;
- Place of work / study and position; please provide official name of your organization in English as well;
- E-mail;
- Postal address;
- Telephone (office and, if possible, cell phone number to facilitate communication);

Paper details:

- Title of paper in both Russian and English;
- Summary of paper in both Russian and English (up to 250 words each);
- Key words in both Russian and English.

When writing a summary, we kindly ask authors to keep it clear,simple and concise. The summary shall contain the statement of a problem, how it has been dealt with and discussed in academia, as well as sources and methods for research, research results showing your contribution to the existing knowledge, and conclusions. Please stick to the proposed paper structure so as to facilitate your work and that of the Editorial Board.

Page numbering is consecutive, starting from the first page, at the bottom, centered.

Structuring the text. To better structure and present your paper, please divide the text into separate parts, each with its own subheading like «Introduction», «Conclusions» and any other which you might find necessary or useful to have.

Illustrations (drawings, tables, graphics, diagrams, etc.) are to be submitted in separate files. Drawings / pictures shall be presented in black-and-white, *fullcolour illustrations are so far accepted only for papers on ethnological or archaeological topics.* Illustrations should be in TIFF or JPEG format, at least 400 dpi. Please do not insert illustrations in the text, instead indicate Fig. 1, Fig. 2 etc. in between paragraphs, and providetitles of pictures.

Illustrative material submitted without a written permission ofits author or copyright holder will not be accepted for publication.

If using additional **fonts**, please submit themin a separate file, too.

References

1. To ensure better meeting the requirements of blind anonymous peer-review,when submitting your manuscript to the Editorial Board for the first time, please avoid self-citation and leave footnotes referring to your works blank. Once your manuscript is accepted for publication, you will be able to put those back in your paper.

2. When citing a foreign paper, Russian transcription of its author's last name withtheLatin spelling in brackets are to be provided in the text.

3. To save space, if the author's name has already been mentioned in the text, please indicate only the year of publication put in brackets after the author's name, when referring to his / her paper: «In his paper V.Ya. Propp (1955) analyzes…»

4. In all other cases the author's last name and year of publication shall be given in brackets without a comma: (Balzer 2011); if there are two authors, last names of both are to be given, in case there are three authors, last names of all the three are to be given only if mentioned in the text for the first time (Ivanov, Petrov, Sidorov 1980), and afterwards onlythe "et al" is to be put (Ivanov et al. 1980). When referring to a paper by more than three authors, please put the "et al" even if it is the first mentioningof it in the text.

5. When referring to works by several authors, indicate their names separated by a semicolon: (Anokhin 1924; Potapow 1963). When referringto several papers by the same author, years of publication shall be separeted by a comma followed by a space: (Batyanova 1987, 2005).

6. When citing collective works, it is sufficient to indicate the title's first word or a few words and the year of publication. For example, a reference to the book «Wege zum Norden. Wiener Forschungen zu Arktis und Subarktis» may be put like this: (Wege zum Norden… 2013).

7. If the date of publication is unknown, please indicate «s.d.» (sine data) and if the publication is currently in press, put «in press»: (Ivanov, s.d.) and (Petrov, in press).

8. Page numbers shall be providedafter the year of publication separated by a colon: (Bellah et al. 2008: viii).

9. If you are placing several references to the same paper within a paragraph, it is sufficient to only indicate relevant page numbers of that paper when mentioning it for the second, third time and so on, e.g. (Schiller 2011: 192) – when referring for the first time and (193–194) – in case of second mentioning etc.

10. Range of pages and dates are to be indicated by an en dash: 99–102, 1985–1990.

11. Numbers in a rangeof pages shall be given in full: 124–128, and not 124–28.

12. References to archival documents should contain abbreviated name of the archive, year of document / file and numbers of pages separated by a colon: (GATO 1899: 15). When citing a number of documents / files of the same archive and of the same year, it is necessary to indicate this using letters (e.g. 1899a, b, etc.) in the reference list and in references alike (e.g. GAOO 1909a: 13–14).

13. When citing periodicals, you should indicate the name of a periodical, year and date of publication (e.g. Siberian life 1917: 20 Aug.)

Reference list is to be provided at the end of the paper. Samples:

For monographs:

Putilov B.N. Folklore and people's culture. SPb.: Nauka, 1994.

For papers:

Shakhovtsov K.G. Is it a privilege to be Selkup? // The practice of post-Sovietadaptation of peoples of Siberia: Collection of papers / Editor-in-Chief D. Funk, H. Beach, L. Sillanpyaya. M.: IEARAS, 2006. pp. 157–172.

Diekof f A., Phillipova E.I. Rethinking nations in the "post-national" era // Ethnographical Review online. 2014. № 1. pp. 193–199 (http://journal.iea.ras.ru/online/2014/2014_1_193_199_Dieckhoff.pdf).

For archive sources (with an indication of archive file number and year):

State Archive of the Tomsk region (GATO). F. 234. Op. 1. D. 135. Statistics on Tomsk province *inorodtsy* for the year 1889.

For periodicals:

Vostochnoe obozrenie. Irkutsk, 1906.

Notes are to be given as endnotes using Arabic numerals. Numbering is consecutive, starting from number 1.

If using acronyms / abbreviations in the text, please provide a list of them separately.

When sending your files, please put them all (including the title page, the text itself, additional fonts, illustrations, list of illustrations, list of acronyms / abbreviations and other related files) in one archive folder using WiZip or WinRar (Ivanov.zip or Ivanov.rar).

Copyright

Once having agreed to publish his / her paper in the journal, the author (unconditionally reserving the copyright) grantsto the journal the right to the first publication based on the Creative Commons Attribution License which allows others to usehis / her paperprovided there is a reference made to the author of the original textand to the original journal publication.

Ethics

In its publishing activity, the Editorial Board relies on the Code of Conduct COPE (CommitteeonPublicationEthics) http://publicationethics.org/resources/code-conduct

Address for the submission of papers and materials

Please upload your materials and papers via the Journal's website system at **www.journals.tsu.ru/siberia**

Научный журнал

СИБИРСКИЕ ИСТОРИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
SIBERIAN HISTORICAL RESEARCH

2019. № 1

Редактор Ю.П. Готфрид
Корректор Е.Г. Шумская
Оригинал-макет А.И. Лелоюр
Дизайн обложки Л.Д. Кривцовой
Редактор-переводчик Е.М. Карагеоргий

Подписано в печать 24.03.2019 г.
Формат 70x108 1/16. Печ. л. 13,5. Усл. печ. л. 17,5. Гарнитура Times.
Тираж 50 экз. Заказ № 3695. Цена свободная.

Дата выхода в свет 29.03.2019 г.

Отпечатано на оборудовании
Издательского Дома
Томского государственного университета
634050, г. Томск, пр. Ленина, 36
Тел.: 8+(382-2)–52-98-49
Сайт: http://publish.tsu.ru
E-mail: rio.tsu@mail.ru