

## **Семантика пространства в обряде переселения «йорт иясе» в новый дом**

Мифоритуальные представления народа составляют важнейший содержательный стержень всей традиционной культуры, поскольку в демонологических текстах (и соответствующих ментальных стереотипах) сохраняются наиболее значимые с мифологической точки зрения и устойчивые элементы архаической этнокультурной информации.<sup>1</sup> Татарский фольклор, как известно, не сохранил реально зафиксированных (в устной или письменной традиции) мифов о верховных божествах и героях-первопредках, участвовавших в творении мира. Поэтому единственным источником для реконструкции персонажной мифологической системы, в которой бы отразились следы древнего мировоззрения татар, остается так называемая "низшая" мифология, т.е. комплекс представлений о демонах, духах, о нечистой силе и людях, наделенных сверхъестественными способностями. Данные этого типа представлены в фольклорно-этнографической традиции татар множеством локальных вариантов.

По результатам изучения разных сфер народной культуры можно заключить, что демонологические поверья пронизывают практически все стороны жизни традиционного общества и активно проявляют себя во многих фольклорных жанрах и обрядовой культуре. Они являются неотъемлемой частью семейных, календарных и хозяйственно-бытовых обрядов; тесно связаны с представлениями о времени и пространстве, о явлениях природы, о животном и растительном мире, о причинах возникновения болезней и эпидемий. Поэтому при изучении мифологических представлений одного народа кроме традиционно привлекаемых жанров поверий, быличек, сказок, необходимо учитывать данные заговорных формул, заклинательных и магических приговоров, обрядов и обычаев, тексты суеверных запретов и предписаний и т.п. Учитывая многочисленность источников для изучения духов низшей мифологии, мы хотим в рамках данного доклада остановиться на обряде перехода в новый дом. Данный обряд основан на идее перенесения «доли» прежнего жилья на неосвоенное пространство нового дома. В роли носителя идеи «доли» у татар чаще всего выступает образ «йорт иясе», поэтому данный обряд представляет большой интерес для выявления семантики этого духа.

Обряд переселения «йорт иясе» можно отнести к переходным обрядам в системе ритуала перехода в новый дом. Как известно, обряды перехода традиционно состоят из трех этапов. А. ван Геннеп внутри одного

---

<sup>1</sup> Виноградова Л.Н. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии / Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. - М.: Наука, 1994. - С.16.

церемониального цикла выделял особые категории обрядов перехода: обряды отделения, обряды промежуточные и обряды включения.<sup>2</sup> В соответствии с данной схемой в обряде переселения «йорт иясе» можно выделить три локуса: старый дом, дорога, новый дом. Рассмотрим каждый локус в отдельности.

В пространственном отношении переселение «йорт иясе» воспринимается как переход из освоенного в неосвоенное пространство нового дома с целью социальной организации последнего. Два эти вида пространства, в каждом из которых совершается определенная совокупность обрядов, соединяются дорогой, по которой «йорт иясе» везут в новый дом. Сама дорога, соответственно, воспринимается как путь ритуального перехода из «своего» пространства в «чужое», поэтому она также сопровождается определенными обрядовыми действиями. Для целей нашего анализа особенно показательны, что в образе «йорт иясе» воплощены представления о доле (счастье), богатстве, устойчивости коллектива во времени («йорт иясе» — предок), порядке, организации. Именно эти представления характеризуют категорию освоенного, своего, обжитого. Поэтому не случайно в обрядах перехода в новый дом столь существенное место отводилось «переселению» «йорт иясе», а, следовательно, и переносу на новое жилище соответствующих признаков.

Собственно переход включает некоторые ограничения временного и социального характера. Время перехода определяется и мотивируется в разных местах по-разному. «Вселяющемуся в новое жилище «йорт иясе» предстоит вписаться в природный, даже космический ритм, пережить состояние обновления»<sup>3</sup>, поэтому наиболее благоприятным считается строго определенное время суток. Это и «ровно в полдень, по солнцу», и «как можно ранее перед восходом солнца, «в полночь», «чтобы хозяин шел ночью, и его не было видно», «во время новолуния». Весьма показательным является состав участников переселения и их функции. «өй эзер булгач, йорт иясен беренче булып хужа кеше кертэ» («когда дом будет готов, хозяина дома первым запускает хозяин»), «өйгэ хужа гына керэ, калганнар аннары» («в дом заходит только хозяин, остальные потом»). Таким образом, в переселении могут участвовать только члены семьи, присутствие «чужих» в данном обряде невозможно.

Обряд отделения от старого дома, который предполагает приглашение духа-хозяина, совершается в доме или во дворе: «дүрт почмакны да эйлэнep, йорт иясен чакырам, кулыма табагач тотам (надо ведь четыре угла обойти и пригласить хозяина дома с кочергой в руках)», «йорт иясен капка төбендэ чакырабыз инде (зовем хозяина дома у ворот)», «себерке тотып, йортның почмакларын эйлэнep чыгам» (обхожу углы дома с метлой в руках). Этот

---

<sup>2</sup> Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Арнольд Ван Геннеп / Пер с франц. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – С.15.

<sup>3</sup> Криничная Н.А. Русская мифология: Мир образов фольклора / Н.А. Криничная. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2004. – С. 589.

факт связан с тем, что и двор, и дом граничат непосредственно с внешним (наружным) пространством, которое и считается чужим по отношению к закрытому, замкнутому пространству дворовых построек старого дома. Следует сказать и том, что необходимым условием приглашения «йорт иясе» была вербальная магия. Мотивировкой для ее бытования служит поверье: без надлежащего, соответствующего всем канонам приглашения, «йорт иясе» не переберется на новое место – в результате здесь не поселится домашнее счастье, средоточием которого он является. Модель этой формулы достаточно устойчива. Как правило, она содержит обращение, включающее номинации «йорт иясе». «Яхшыларым, эйдә безнең белән бергә яшәгез» (Мои хорошие, давайте вместе жить), «Йорт ияләре, йорт хужалары барыгыз минем белән» (Хозяева дома, пойдете с нами жить), «Аллага тапшырдык, йорт иясе, бездән калма, яңа йортка күчәбез» (Благослави нас Бог, хозяин дома, не отставай от нас, переезжаем в новый дом). Данная формула может дублироваться, а подчас и заменяться мусульманской молитвой.

Призывая духа-хозяина перейти в новую избу, жильцы апеллируют к печке, четырем углам постройки, подполу. Если же в представлениях татар «йорт иясе» и «абзар иясе» (хозяин хлева) сливаются воедино, внимание концентрируется на соответствующих сакральных локусах. Таким образом, во время перехода актуализируется часть пространства, осмысляемая в качестве локуса «йорт иясе». Иногда достаточно лишь вербальной магии для получения желаемого результата. Поэтому в одних случаях предполагается, что после приглашения он сам перейдет в новое жилище, в других же «йорт иясе» переносят. Его эманацией служит огонь из домашнего очага (угли), которые выгребают из печи, истопленной напоследок, кочерга, ухват, сито, веник. В некоторых местах, приглашая «йорт иясе» на новоселье, брали с собой курицу или кошку.

Далее действие обряда переходит за ворота дома, где актуализируются промежуточные обряды, способствующие правильному преодолению пространства дороги. Дорога осмысляется как часть внешнего «чужого» пространства, поэтому она регламентирована определенными запретами. Например, категорически запрещено разговаривать во время перехода, нельзя оглядываться назад. Эти запреты, скорее всего, связаны с желанием сохранить «долю» данной семьи неуязвимой, так как дорога является средоточием злых духов, которые могут вмешаться во внутренний порядок семьи.

С приближением к новому дому, т.е. третьему локусу данного обряда «чужая» зона постепенно сужается и переходит в табуированный знак перехода,<sup>4</sup> в данном случае дверь дома. Сакральным свойством в этом варианте наделяется весь дверной проем, поэтому после вступления на неосвоенную зону выполняются определенные обряды включения: приносится жертва, в дом запускается животное, к двери подвешиваются сакральные предметы (ветка можжевельника, цикория, подкова). В

---

<sup>4</sup> Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов. – С.23.

Пестречинском районе РТ нами был записан интересный обычай обхода дома, перед тем как войти. Это, скорее всего, связано с идеей установления границ нового дома и закреплением духа-хозяина за своим пространством.

Пространство дома получает явно мифологическое осмысление. Перед нами в несколько трансформированном виде предстает путешествие в иной, незнакомый и полный опасностей мир. Снятие противопоставления своего-чужого, освоенного-неосвоенного достигается за счет смерти, что является обычным способом разрешения подобных коллизий. По поверьям различных народов первый, вошедший в дом должен умереть, так как новый дом во многих культурах ассоциируется с гробом. Данное поверье встречается у татар в несколько трансформированном виде. Считается, что, если увидишь во сне сруб или новый необжитой дом, то обязательно кто-нибудь уйдет из жизни. Поэтому при вступлении на чужую зону обязательно жертвоприношение – это способ установления связи между священным и светским мирами посредством жертвы, т.е. вещи, разрушаемой в процессе церемонии. Примером данного поверья служит окропление порога кровью курицы, которую затем варят и съедают всей семьей. По мнению Н.А. Криничной, данный обряд символизирует приобщение к телу бога и обретение его магической силы.<sup>5</sup>

Таким образом, человек, вошедший в дом после этих обрядов включения, как бы снимает противопоставление своего-чужого, делая пространство своим. Снятие противопоставления между своим и чужим не является конечной целью ритуальных действий, совершаемых при переходе. Не менее существенными представляются действия, связанные с социализацией внутреннего пространства жилища.

Если дух-хозяин идет «своим ходом», то хозяева в меру своих сил стараются стимулировать его скорое и благополучное вселение в новое жилище. В ожидании «йорт иясе» возможно несколько вариантов действий. В д. Улля Высокогорского района кашу, сваренную в старом доме, помещают в 4 угла подпола, выходят на улицу и, обратившись на юг, зовут хозяина на новоселье. В д. Б. Битаман того же района хозяйка садится у двери в подпол, рассыпает зерно и читает молитву. Таким образом, в данном случае актуализируется формула приглашения с помощью ритуальной еды.

Если же «йорт иясе» переносят, то хозяин или хозяйка вносят его различные атрибуты в новый дом и поселяют «йорт иясе» в том локусе, из которого мифический хозяин был взят в старой избе. “Барып житкэч, эйдэ кер, бергэ ящик, дип, табагачны пич алдына куюсың” (Когда дойдешь, произнеси, “заходи, будем вместе жить”, ставишь кочергу около печи). “Өйгэ кергэч, себеркене баз авызы кырыена куям” (Когда вхожу в дом, ставлю метлу рядом с крышкой подпола). “Табагачка атланыш килеп керэм дә, эйдэ өй иясе өйгэ кер, эйдэ өй иясе түрдән бул дип, ишекне ачып кертэбез. Табагачны пичкэ сөйим инде” (Вхожу в дом, сидя на кочерге, и открыв дверь, приглашаю хозяина со словами “хозяин заходи в дом”. Кочергу

---

<sup>5</sup> Криничная Н.А. Русская мифология: Мир образов фольклора. – С. 590.

ставлю около печи). Так посредством совмещения соответствующих координат того или иного сакрального пространства осуществляется преемственность связи нового жилища с “родовым гнездом”.

После размещения культурных символов в необходимых локусах наступает последний этап обрядов включения для закрепления духа-покровителя, а именно совместная трапеза. “Өйгэ кергэч, өй катымы үткэрэбез” (После переезда в новый дом, проводим трапезу), “Өйгэ күчкэн көнне нигез боткасы пешереп ашыйбыз” (В день переселения варим кашу нового очага), “Тары боткасы пешереп, йөрт иясенэ аерым кашык, аерым тэлинкэ, чэй куябыз” (Варим пшеничную кашу, съедаем ее только со членами семьи, а также ставим отдельную ложку и тарелку с кашей для хозяина). Это только единичные примеры коллективного угощения. Особо следует остановиться на обряде перенесения каши из старого дома в новый, который символизирует преемственность между старым и новым очагом. Эта каша, съедается молча, всеми членами семьи и на стол обязательно ставятся столовые приборы для «йорт иясе». Таким образом, в коллективном угощении задействованы только члены семьи, что глубоко символично, так как здесь моделируется образ жизни семьи в этом доме. Во время трапезы как бы осуществляется разделение перенесенной доли на всех членов семьи. На этом обряд перенесения «йорт иясе» завершается. Однако на протяжении всей своей жизни хозяева поддерживают «йорт иясе», поднося ему ритуальную еду, так как время от времени необходимо обновлять благотворное воздействие духа-хозяина.

В заключение необходимо отметить, что обряд переселения «йорт иясе» по своей структуре соответствует обрядам перехода и имеет целью освоение необжитого пространства путем перенесения прежней доли на новый локус. Данный обряд интересен еще и тем, что в нем раскрывается такая ипостась «йорт иясе» как прародитель рода, поэтому изучение комплекса обрядов и поверий, в которых не последнее место занимают представители «инога мира» представляет значительный интерес для исследования системы мифологических представлений одного народа.

### **Литература**

1. Виноградова Л.Н. К проблеме идентификации и сравнения персонажей славянской мифологии / Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая // Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал. - М.: Наука, 1994. - С.16-44.
2. Геннеп А., ван. Обряды перехода. Систематическое изучение обрядов / Арнольд Ван Геннеп / Пер. с франц. – М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 1999. – 159 с.
3. Криничная Н.А. Русская мифология: Мир образов фольклора / Н.А. Криничная. – М.: Академический проект; Гаудеамус, 2004. – 1006 с.

### **Список информантов**

1. Бакирова М.Х., 1926 г.р., с. Б. Битаман Высокогорского р-на РТ.

2. Габдрахманова Г.М., 1935 г.р., д. Улля Высокогорского р-на РТ.
3. Гатауллина М.Г., 1925 г.р., д. М. Ширданы Зеленодольского р-на РТ.
4. Зиятдинова Ф. С., 1963 г.р., д. Б. Ачасыры Зеленодольского р-на РТ.
5. Иванов И.В., 1929 г.р., д. Кряш-Серда Пестречинского р-на РТ.
6. Скворцова Е.И., 1935 г.р., д. Кряш-Серда Пестречинского р-на РТ.
7. Шарипова Ф.Г., 1925 г.р., д. Улля Высокогорского р-на РТ.

*Давлетшина Л.Х.,  
ведущ. науч. сотрудник ГЦТФ*

### ***Проявление культа Неба в современной жизни татар***

В религиозных культурах тюркских народов видное место занимало поклонение Небу – Кёк Тенгри как божеству высшего ранга. «Культ Неба был распространен у ряда кочевых народов Центральной Азии, таких как хунну (сюнну), ухуань, сяньби, гаогюй и других, еще до возникновения государства древних тюрков. Поскольку в составе упомянутых кочевых народов часто выступали одни и те же этнические элементы, естественно, в их религиозных верованиях и обрядах было много общего, ставшего традицией, воспринятой и древними тюрками от своих этнических предков, в свою очередь передавших ее последующим поколениям различных групп кочевников и, конечно, своим потомкам, вошедшим в новые этнические общности и комбинации».<sup>6</sup> Культ Неба обладал устойчивыми специфическими чертами, нашедшими отражение в мифологии древних тюрков, и частично сохранившимися у саяно-алтайских народов, а также у татар вплоть до наших дней.

Небо – Тенгри почиталось как могучее божество, распоряжающееся судьбами древних тюрков, и характеризовалось как «аморфное и космическое, слитое с видимым небом. Говоря о культовой стороне почитания неба у тюркских народов необходимо обратить внимание на ритуал жертвоприношения небу, сохранившийся у тюркских народов Саяно-Алтайского нагорья – бельтиров (группа хакасов) и качинцев вплоть до наших дней в качестве родового и дошаманистского культа».<sup>7</sup> В основе родового праздника лежит принесение жертвы на священной горе и чтение молитвы, посвященной небу, духам гор и рек, а также духам умерших сородичей.<sup>8</sup> В процессе жертвоприношения разводятся два костра: большой и малый. На малом варят жертвенное мясо баранов для угощения всех

---

<sup>6</sup> Потапов Л.П. Древнетюркские черты почитания неба у саяно-алтайских народов / Л.П. Потапов // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. – Новосибирск: Изд-во «Наука», 1978. – С. 51.

<sup>7</sup> Стеблева И.В. Концептуальная основа образов в древнетюркской “Книге гаданий” (“Ырк Битиг”) / И.В. Стеблева // Восток. – 1995. - №3. – С. 214.

<sup>8</sup> Майнагашев С.Д. Жертвоприношение Небу у бельтиров / С.Д. Майнагашев // Сборник Музея антропологии и этнографии. Т.3. – Пг., 1916. – С. 93-102.

присутствующих, а мясо, сваренное на большом костре, после ритуальных действий сжигают и по форме дыма определяют будущее рода. Ритуал зиждется на почитании символов природы – покровителей, от которых зависит будущее благополучие рода.

В ряде регионов у татар бытует обряд коллективного жертвоприношения, проводимый в строго установленном месте в традиционный для каждой деревни день. По свидетельству И. Коваля, у кряшен назначение жертвоприношения было связано с “умилостивлением небесного царя, распоряжающегося судьбами людей и скота, который волен послать болезни и мор. Поэтому “карман” совершается в целях сохранения жизни и здоровья жителей, а также и домашних животных. У кряшен существовал особый фонд для проведения обряда жертвоприношения, составленный из средств подушного сбора. Казначеем этого “кармана” обычно назначался уважаемый “небесным” и людьми старик, который справлял эту должность до конца своей жизни бессменно”.<sup>9</sup> В основе обычая лежало желание умилостивить небесное божество, которое ниспошлет благополучие роду, а старик, угодный “небесному” становился своеобразным хранителем обряда, медиатором между небом и землей.

Вариант обряда жертвоприношения небу сохраняется и у сибирских татар, которые “во время засухи режут корову или барана и устраивают общественные моления. Перед началом угощения мулла читает молитву, все присутствующие молятся, прося бога о ниспослании дождя. У части тюменских татар указанный обряд носит название “кук корманлык” (күк) – “жертва небу”.<sup>10</sup> Похожий ритуал существует и у красноуфимских татар, которые во время засухи собирают деньги и приносят жертву небу на горе. Во время жертвоприношения бабушки произносят молитву. Подобный обряд проводится и в случае долговременных непрекращающихся дождей.<sup>11</sup> В районах Заказанья, а также у других этнических групп татар данный обряд носит название “яңгыр боткасы” (обряд вызывания дождя).

Моление во всех указанных случаях чаще всего проводилось на горе или возвышенности. Гора считалась священной, поэтому на нее распространялся ряд запретов, предохраняющих ее от осквернения. Обоснование выбора горы как святого места можно найти в преданиях алтайских тюрков, где высокая железная гора стоит на месте соединения неба и земли.<sup>12</sup> Более того гора была главным объектом родового культа

---

<sup>9</sup> Уразманова Р.К. Обряды и праздники татар Поволжья и Урала / Р.К. Уразманова. – Казань: ПИК «Дом печати», 2001. – С. 63.

<sup>10</sup> Валеев Ф.Т. Западносибирские татары во второй половине XIX – нач. XX в. (Историко-этнографические очерки) / Ф.Т. Валеев. – Казань: ТКН, 1980. – С. 209.

<sup>11</sup> Юсупова Г.Ф. Красноуфимские татары. История. Язык. Фольклор / Г.Ф. Юсупова, Ф.Ю. Юсупов. – Казань: РИЦ «Школа», 2004. – С. 324.

<sup>12</sup> Радлов В.В. Образцы народной литературы северных тюркских племен / В.В. Радлов. – СПб, 1907. – С. 213.

алтайцев. Почитаемые родовые горы обозначаются у алтайцев словом “Тӧс-тау” – гора-прародина, что означало место прежнего проживания рода.<sup>13</sup>

Исходя из вышесказанного, становится ясно, что ритуал жертвоприношения небу существует у тюркских народов с древних времен и находит свое отражение в обрядовой жизни современной деревни. Культ неба основан на восприятии неба как всемогущего божества, руководящего жизнью людей на земле. Хранителем этого культа в народной ритуальной практике является пожилой человек, мудрый старик, воспринимаемый как посредник между небесным и земными пространствами, хранитель горы – места жертвоприношения и перехода в мир иной. Зависимость земных людей от неба – важная особенность тюркской религиозно-мифологической системы, которая находит своеобразную интерпретацию в культурном наследии татарского народа.

Почитание Неба как всемогущего божества нашло отражение и в представлениях о птице. Птица – важнейший персонаж тюркской картины мира и в целом менталитета тюркских народов. На начальной стадии мифического сознания внутри живой природы не представляется возможным провести четкую грань между человеком и живой природой, поэтому представления о двойной природе человека приводят к уподоблению человека крылатому существу. В древнетюркских мифологических текстах «среди позднейших наслоений встречаются птицы-творцы и птицы-матери, птицы-сыновья бога – остатки когда-то многочисленного «птичьего» народа. В алтайской традиции жерди, увенчанные фигуркой птицы – традиционная деталь оформления жертвенных мест и шаманских камланий»<sup>14</sup>.

Душа человека по представлениям татар отождествляется с птицей, бабочкой или мухой. По поверьям красноуфимских татар душа умершего человека в течение первых сорока дней возвращается в виде воробья, голова которого видна в зеркале, а тело нет.<sup>15</sup> У сибирских татар существует представление о том, что душа вылетает изо рта умирающего в виде маленькой черной мухи или крошечной бабочки, поэтому некоторые группы татар вместо того, чтобы говорить «он умер», говорят «ул оцып китте» («он улетел»)<sup>16</sup>.

Уподобление человека крылатому существу приводит к идее происхождения тюркского народа от бога-птицы, заложенной в основу архаичного мировоззрения тюркского этноса, что подтверждается многочисленными преданиями, касающимися птиц-покровителей. Тема птицы-бога наиболее ярко проявляется в мифах о сотворении мира, где возникновение земли, человека и его души, распределение функций между

---

<sup>13</sup> Токарев С.А. Пережитки родового культа у алтайцев / С.А. Токарев // Труды института этнографии им. Н.Н. Миклухо-Маклая. – М.-Л.: Изд-во АН СССР, 1947. – Т.1. – С. 153.

<sup>14</sup> Сагалаев А.М. Урало-алтайская мифология: Символ и архетип. - Новосибирск, 1991. – С. 97.

<sup>15</sup> Юсупова Г.Ф. Указ раб. – С. 296.

<sup>16</sup> Валеев Ф.Т. Указ. раб. – С. 200.



обитателями земли связывается с уткой.<sup>17</sup> Интересным представляется, что у сибирских татар птицы почитаются как родоначальники племени. Так, в мифах утверждается двуединая природа человека и его происхождение от бога-птицы. Птица воспринимается архаичным сознанием как предок-покровитель и возводится в статус первопредка, что должно быть, и способствует распространению «птичьего комплекса» в фольклоре и атрибутике обрядов.

В связи с этим вопросом интересны интерпретации сновидений у татарского народа, в которых преобладает положительное толкование снов, в которых встречаются птицы. Например, *«Кошлар белән сөйләшсәң, кулыңа дәүләт керер. Үзеңне күктә очучы итеп күрсәң, вилайәт һәм дәрәҗә булыр. Кош кебек очып йөрсәң, теләгең ирешерсәң»*.<sup>18</sup> Сны, являясь продуктом коллективной бессознательной фантазии, наиболее ясно представляют традиционное мировоззрение народа.

Мифологический фонд представлений о птице накапливался веками, с каждым новым периодом истории приобретая неожиданные черты, но в основе своей оставаясь тем первоначальным образом, который был зафиксирован в архаичном мировоззрении тюркских народов. Божественная птица-превопредок представляется не только как доминантный символ мифологического мировоззрения, но также определяется в качестве архетипа народного менталитета. В реальной жизни людей, хотя уже и не существует веры в происхождение от божества-птицы, традиционное отношение к образу птицы сохраняется на подсознательном уровне и выражается как в ритуальной практике, представлениях о душе, толкованиях снов, так и в литературном творчестве.

---

<sup>17</sup> Катанов Н.Ф. Хакасский фольклор / Н.Ф. Катанов. – Абакан, 1963. – С. 154-158.

<sup>18</sup> Төшлек: Төшләрне юрау китабы / Эзерләүче һәм төзүче Ф. Яхин. – Казан: Раннур, 1997 – Б. 164.