Институт этнологии и антропологии
им. Н.Н. Миклухо-Маклая
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

# ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ

## HERALD OF ANTHROPOLOGY



2025 № 3

**Журнал «Вестник Антропологии» учрежден решением Ученого совета Института этнологии и антропологии РАН 20 марта 2014 г.**
Министерство цифрового развития, связи и массовых коммуникаций Российской Федерации
Регистрационный номер ПИ № ФС77–61734




*Журнал включен в Единый государственный перечень научных изданий — «Белый список» (ЕГПНИ), в библиографическую базу «Russian Science Citation Index» (RSCI), в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы научные результаты диссертаций на соискание ученых степеней кандидата и доктора наук, в ядро РИНЦ*

## ГЛАВНЫЕ РЕДАКТОРЫ

Мартынова М. Ю.,
Васильев С. В. (физическая антропология)

## РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ

Анчабадзе Ю. Д., Бондаренко Д. М., Боруцкая С. Б., Буганов А. В., Бутовская М. Л., Герасимова М. М., Дубова Н. А., Казьмина О. Е., Каландаров Т. С., Канукова З. В., Крадин Н. Н., Мажиа А. (Итальянская Республика), Пушкарева Н. Л., Радойичич Д. (Республика Сербия), Харламова Н. В., Халид А. (США)

## ОТВЕТСТВЕННЫЕ СЕКРЕТАРИ

Григорьева О. М. (физическая антропология), Зыкина О. А.

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Тишков В. А. (председатель, РФ), Балзер М. (США), Бутитта И. Э. (Итальянская Республика), Васильев С. В. (РФ), Веселовская Е. В. (РФ), Головнев А. В. (РФ), Гонзалес Алкантуд Х. А. (Испания), Дроздова Е. (Чешская Республика), Загребин А. Е. (РФ), Кобылянский Е. (Израиль), Мартынова М. Ю. (РФ), Паскуалино К. (Франция), Пашалы П. М. (Республика Молдова), Печенкина К. (США), Радойичич Д. (Республика Сербия), Слезкин Ю. (США), Функ Д. А. (РФ), Хан В. С. (Республика Узбекистан), Чае-ван Лим (Республика Корея), Чистов Ю. К. (РФ), Юхас К. (Венгрия).

**Адрес редакции:**

119991 Москва, Ленинский проспект, 32-А
Институт этнологии и антропологии РАН

**Контакты:**

*По вопросам этнологии, социокультурной антропологии*
Мартынова Марина Юрьевна
martynova@iea.ras.ru
journal_of_anthropology@mail.ru

*По вопросам физической антропологии*
Васильев Сергей Владимирович
vasbor1@yandex.ru

Интернет-сайт: https://journals.iea.ras.ru

**ISSN (print) 2311–0546**
**ISSN (online) 2782–1552**

© Институт этнологии и антропологии РАН, 2025
© Журнал «Вестник антропологии», 2025

**The journal "Herald of Anthropology" was established by the RAS Institute of Ethnology and Anthropology Academic Council decision of 20/03/2014**
The journal is registered with the Ministry of Digital Development, Communications and Mass Media of the Russian Federation. Registration number PI No. FS77–61734

*The journal is included in the Unified national list of scientific journals – the White List, in the «Russian Science Citation Index» (RSCI) database, in the list of peer reviewed scientific journals recommended for publishing scientific results of theses for Candidate and Doctoral scientific degrees and in the Elibrary Core Collection*

Web of Science Group | A Clarivate Analytics company
RUSSIAN SCIENCE CITATION INDEX

**EDITORS-IN-CHIEF**

M. Yu. Martynova,
S. V. Vasilyev (Physical Anthropology)

**EDITORIAL BOARD**

Yu. D. Anchabadze, D. M. Bondarenko, S. B. Borutskaya, A. V. Buganov, M. L. Butovskaya, N. A. Dubova, M. M. Gerasimova, O. E. Kazmina, T. S. Kalandarov, Z. V. Kanukova, N. N. Kradin, N. V. Kharlamova, A. Khalid (USA), A. Maxia (Italy), N. L. Pushkareva, D. Radojičić (Serbia)

**EXECUTIVE EDITORS**

O. M. Grigorieva (Physical Anthropology), O. A. Zykina

**ADVISORY BOARD**

V. A. Tishkov (Chairman, Russia), M. Balzer (USA), I. E. Butitta (Italy), Yu. K. Chistov (Russia), E. Drozdova (Czech Republic), D. A. Funk (Russia), A. V. Golovnev (Russia), J. A. González Alcantud (Spain), K. Juhász (Hungary), V. S. Khan (Uzbekistan), E. Kobyliansky (Israel), Chae-wan Lim (Korea), M. Yu. Martynova (Russia), P. M. Pashaly (Moldova), C. Pasqualino (France), K. Pechenkina (USA), D. Radojičić (Serbia), Yu. Slezkine (USA), S. V. Vasilyev (Russia), E. V. Veselovskaya (Russia), A. E. Zagrebin (Russia)

**Address:**

119991 Moscow, Leninskiy prospect, 32A
RAS Institute of Ethnology and Anthropology

**Contacts:**

*Ethnology, Social/Cultural Anthropology*
Marina Yurievna Martynova
martynova@iea.ras.ru
journal_of_anthropology@mail.ru

*Physical Anthropology*
Sergei Vladimirovich Vasilyev
vasbor1@yandex.ru

**Web:** https://journals.iea.ras.ru

**ISSN (print) 2311–0546**
**ISSN (online) 2782–1552**

© RAS Institute of Ethnology and Anthropology, 2025
© Journal "Herald of Anthropology", 2025

# СОДЕРЖАНИЕ


| Этнография в музеях Европы: к вопросу об интерпретациях и конструировании традиций | | Ethnography in European Museums: The Interpretation and Construction of Traditions |
|---|---|---|
| *Мартынова М. Ю*. Современная этнографическая музеология в Сербии: культурная преемственность и поиск новых концепций | 7 | *Martynova, M. Yu.* Contemporary Ethnographic Museology in Serbia: Cultural Continuity and the Search for New Concepts |
| *Новик А. А*. Конструируя эпоху: музей вождя, музей тирана, музей народа в Гирокастре, Албания | 30 | *Novik, A. A.* Constructing an Era: The Leader's Museum, the Tyrant's Museum, the People's Museum in Gjirokastra, Albania |
| *Фаис-Леутская О. Д*. Современные этно-антропологические музеи Сицилии | 49 | *Fais-Leutskaia, O. D.* Modern Ethno-anthropological Museums in Sicily |
| *Мажиа А., Журавлева А. В*. Современные этно-антропологические музеи Сардинии | 65 | *Maxia, A., and A. Zhuravleva.* Modern Ethno-Anthropological Museums in Sardinia |
| *Бучатская Ю. В*. «Право на музей». Музей городского земледелия в Бамберге как пространство наследия и борьбы | 82 | *Buchatskaja, J. V.* "The Right to the Museum": Bamberg Museum of Market Gardeners and Wine-Growers as a Place of Heritage and Confrontation |
| *Сорокина Е. А*. Актуализация культурной истории и традиций на примере музея под открытым небом «Скансен» | 104 | *Sorokina, E. A.* Updating Cultural History and Traditions: The Case of the Skansen Open-Air Museum |
| **Традиции и современность** | | **Traditions and Modernity** |
| *Канукова З. В*. Осетины в Турции: традиционная пища как маркер идентичности | 123 | *Kanukova, Z. V.* Ossetians in Turkey: Traditional Food as a Marker of Identity |
| *Киссер Т. С***.** От чума к квартире: ритмограммы женской повседневности у ненцев | 141 | *Kisser, T. S.* From Chum to Apartment: The Rhythmograms of Women's Everyday Life Among the Nenets |
| *Стасевич И. В*. Традиционные представления о половозрастной градации общества в современной казахской культуре (на материалах Западного Казахстана) | 159 | *Stasevich, I. V.* Traditional Conceptions About Gender and Age Stratification in Contemporary Kazakh Culture (the Case of Western Kazakhstan) |
| *Поповкина Г. С*. Медицинские представления в традиционной культуре юкагиров | 175 | *Popovkina, G. S.* Medical Ideas in the Yukaghir Traditional Culture |

**Социальная деятельность церкви**

*Царева Т. В*. Социальная деятельность Русской православной церкви в религиозном пространстве Северодонецка и Мариуполя 188

**Культы и верования**

*Пермиловская А. Б*. Священные деревья и рощи: статус в северной традиционной культуре 199

*Устьянцев Г. Ю*. Концепт дикости в марийском фольклоре о духах лесного пространства 211

*Степанова О. Б., Сюзюмов А. А*. Святилище Бабушки на озере Нямбойто: по материалам экспедиции 2024 г. 227

*Громов Д. В*. Единобожие и многобожие в современном российском язычестве 245

*Трынкина Д. А*. Генезис колеса года в книжной традиции викки 259

**Праздники и праздность**

*Фурсова Е. Ф., Васеха М. В*. Женская и девичья праздность в традиционном календаре Сибири и ее альтернативы в советском общественном пространстве 278

*Завьялова О. Ю*. Корэдуга — «священные шуты» манден (Западная Африка) 292

**Историография, школы, концепции**

*Салмин А. К*. Теория и методология изучения этнической истории 310

*Сомов В. А*. «Евгеника или жизнь»: судьба одного научного направления в условиях становления советского социализма (1920–1930-гг.) 322

**Social Activities of the Church**

*Tsareva, T. V.* Social Work of the Russian Orthodox Church in The Religious Space of Severodonetsk and Mariupol 188

**Cults and Beliefs**

*Permilovskaya, Anna B.* Sacred Trees and Groves in the Northern Traditional Culture 199

*Ustyantsev, H. Yu.* The Concept of Wildness in Mari Folklore about the Spirits of Forest Space 211

*Stepanova, O. B., and A. A. Siuziumov.* Grandmother's Sanctuary at Nyamboito Lake: The Materials of the 2024 Expedition 227

*Gromov, D. V.* Monotheism and Polytheism in Modern Russian Paganism 245

*Trynkina, D. A.* The Wheel of the Year in Wiccan Literary Tradition 259

**Holidays and Leisure**

*Fursova, E. F., and M. V. Vasekha.* Women's and Girls' Leisure Days in the Traditional Calendar and its Alternatives in the Soviet Public Space 278

*Zavyalova, O. Yu.* Koreduga — "Sacred Jesters" of the Manden (West Africa) 292

**Historiography, Schools, and Concepts**

*Salmin, A. K.* The Theory and Methodology of Studying Ethnic History 310

*Somov, V. A.* "Eugenics or Life": the Fate of one Research Direction in the Context of the Formation of Soviet Socialism (1920–1930s) 322

*Минеева Е. К., Иванова Т. Н., Минеев А. И.* Национальная политика советской власти и роль русского народа в преодолении неравномерного развития автономий Среднего Поволжья в 1920–1930-е гг. 335

*Mineeva, E. K., T. N. Ivanova, and A. I. Mineev.* Ethnic Policy of the Soviet Government and the Role of the Russian People in Overcoming The Autonomies' Uneven Development in the Middle Volga Region in the 1920s–1930s

**Физическая антропология**

**Physical Anthropology**

*Горбачева А. К., Калюжный Е. А., Федотова Т. К.* Новые материалы к проблеме эффективности корреляционного анализа в современной антропоэкологии 348

*Gorbacheva, A. K., E. A. Kaluzhniy, and T. K. Fedotova.* The Structure of Morphofunctional Correlations Among Children and Adolescents as a Mirror of the Anthropogenic Pressure in the Developmental Niche

*Григорьева О. М., Васильев С. В.* Подросток из Нариокотоме III (KNM-WT 15000). Краниология, восстановление внешнего облика 362

*Grigorieva, O. M., and S. V. Vasilyev.* The Nariokotome Boy (KNM-WT 15000). Cranial Study and Reconstruction of Appearance

*Иванова Е. А., Негашева М. А., Шер М. Л., Синева И. М., Хафизова А. А., Коршунова Д. Д.* Межпоколенная динамика антропометрических показателей и современные тенденции физического развития студентов г. Краснодара 379

*Ivanova, E. A., M. A. Negasheva, M. L. Sher, I. M. Sineva, A. A. Khafizova, and D. D. Korshunova.* Intergenerational Dynamics of Anthropometric Indicators and Current Trends in Physical Development of Students in Krasnodar

**Личности в науке**

**Personalities in Science**

*Соболева Е. С., Слискова В. В.* Антропологическое путешествие А. Грдлички и Ф. А. Фиельструпа в Монголию в 1912 г. 402

*Soboleva, E. S., and V. V. Sliskova.* Anthropological Journey of A. Hrdlička and Th. A. Fjelstrup to Mongolia in 1912

*Львова Э. С.* Шаревская Б. И. — первый отечественный исследователь традиционных верований народов Африки южнее Сахары 421

*Lvova, E. S.* Sharevskaia, B. I. — The First Russian Scholar of Traditional African Beliefs

**Обзоры и рецензии**

**Reviews**

*Черных А. В., Каменских М. С.* XVI Конгресс антропологов и этнологов России. Пермь, 2–6 июля 2025 года 439

*Chernykh, A. V., and M. S. Kamenskikh.* XVI Congress of Anthropologists and Ethnologists of Russia. Perm, July 2–6, 2025

# ЭТНОГРАФИЯ В МУЗЕЯХ ЕВРОПЫ: К ВОПРОСУ ОБ ИНТЕРПРЕТАЦИЯХ И КОНСТРУИРОВАНИИ ТРАДИЦИЙ

УДК 39+06(069)
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/7-29
Научная статья

***© М. Ю. Мартынова***

# СОВРЕМЕННАЯ ЭТНОГРАФИЧЕСКАЯ МУЗЕОЛОГИЯ В СЕРБИИ: КУЛЬТУРНАЯ ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ И ПОИСК НОВЫХ КОНЦЕПЦИЙ

*В статье в фокус внимания попадает проблема современной модернизации этнографических музеев, а также вопрос их значимости в контексте идентичности, культурной и социальной памяти населения. На примере этнографических экспозиций в музеях Республики Сербии рассматриваются подходы к презентации, выбору тематик выставок и коллекционированию экспонатов под влиянием идей «новой музеологии», антропологизации базовой науки и расширившегося понимания этнографического поля. В случае Сербии сказываются также изменения в политической системе страны. Этнология, с ее интересом к этнокультурным процессам, и хранящиеся в музеях этнографические коллекции оказались востребованными реформирующимся государством не только с точки зрения культуры, но и в социально-политическом инжиниринге. В то же время в Сербии концептуальная парадигма этнографических музеев в начале XXI в. потребовала трансформации. Автор рассказывает о дискуссиях, развернувшихся в научных кругах сербских ученых, в том числе о критических замечаниях со стороны коллег, по поводу состояния музейного дела в Сербии. Она характеризует деятельность Этнографической секции в составе Музейного общества Сербии, Этнографического музея г. Белграда, Музея под открытым небом «Старое село» в с. Сирогойно, других музеев с этнографическими отделами и описывает практические шаги, конкретные факты организации в определенной степени «новаторских» экспозиций в выставочных залах этой страны. По мнению автора во многом опыт Сербии можно считать успешным.*

**Ключевые слова:** *этнографические музеи, Сербия, новая музеология, идентичность, традиция*

**Ссылка при цитировании**: *Мартынова М. Ю.* Современная этнографическая музеология в Сербии: культурная преемственность и поиск новых концепций // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 7–29.

**Мартынова Марина Юрьевна** — д. и. н., профессор, Заслуженный деятель науки РФ, главный научный сотрудник — зав. Центром европейских исследований, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: martynova@iea.ras.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-7280-7450

* Публикация подготовлена в рамках Плана научно-исследовательских работ ИЭА РАН.

UDC: 39+06(069)
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/7-29
Original article

© ***Marina Martynova***

# CONTEMPORARY ETHNOGRAPHIC MUSEOLOGY IN SERBIA: CULTURAL CONTINUITY AND THE SEARCH FOR NEW CONCEPTS

*The article focuses on the modernization of ethnographic museums, as well as their significance in the contexts of identity, and cultural and social memory. Through an analysis of ethnographic exhibitions in museums of the Republic of Serbia, the article analyzes how these are presented, which topics are chosen for display, and how the collections are influenced by the concepts of 'new museology,' the anthropologization of ethnology, and an expanded understanding of the ethnographic field. Furthermore, the political changes have been an additional influential factor in Serbia. The reforming state showed interest in ethnology and ethnographic museum collections not only in terms of culture, but also for socio-political engineering. Consequently, in Serbia, the conceptual paradigm of ethnographic museums at the beginning of the 21st century required transformation. The article describes debates within Serbian academic circles, including criticism from colleagues, regarding the state of museums in Serbia. It assesses the role of the Ethnographic Section of the Museum Society of Serbia, the Ethnographic Museum of Belgrade, the Open Air Museum 'Old Village' in Sirogojno, and other museums with ethnographic departments, and describes the practical steps and examples of innovative exhibitions in the country's exhibition halls. In the author's opinion, Serbia's experience can be considered successful in many respects.*

**Keywords***: ethnographical museums, Serbia, new museology, identity, tradition*
**Author Info**: **Martynova, Marina Yu.** — Dr. of History, Professor, Head of the Department for European Studies, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: martynova@iea.ras.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-7280-7450
**For citation**: Martynova, M. Yu. 2025. Contemporary Ethnographic Museology in Serbia: Cultural Continuity and the Search for New Concepts. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 7–29.
**Funding:** The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.

В последние годы в научной литературе, посвященной вопросам музееведения, довольно часто поднимается вопрос об изменении роли музеев в современном обществе, о том, как сделать музей не «погребальной камерой прошлого», а «местом возможного возрождения» (*Huyssen* 1995: 15). При этом с постмодернистских позиций дискутируется проблема значимости музеев в контексте идентичности, культурной и социальной памяти (*Беззубова* 2016: 76), их поддержания и осмысления через музейное дело. С философской точки зрения музеи долгое время рассматри-

вались как институт, репрезентирующий различные образы прошлого, как «место памяти», вместе с тем современный контекст и актуальные подходы ставят перед музеями новые задачи, как чисто практического плана, связанные с условиями хранения, экспозиции, консервации и реставрации экспонатов, так и концептуальные. «Новая» музейная парадигма, вошедшая в историю под названием «новая музеология» (nouvelle muséologie) (в российской науке см., например, *Куклинова* 2020), пытается расстаться с господствовавшим более двух веков в большинстве стран неизменно стабильным подходом к подбору и презентации музейных экспозиций, и стремится сделать музеи активным игроком в современном обществе, инструментом по внедрению в массы тех или иных идей.




*Рис. 1.* Почтовые марки серии «Музеи Сербии». 2021 г. Фото из архива автора

Для постсоциалистических государств, переживавших в 90-е годы XX в. изменение политической системы и сопровождавшие этот процесс трансформации, в т. ч. касавшиеся поиска населением своих идентичностей, проблема концептуального пересмотра и модернизации музеев стала особенно актуальной и в каждой стране имела свои нюансы. В нашем исследовании речь пойдет о презентации этнографических материалов в музеях Сербии.

## Актуализация традиционной культуры и осмысление «новой музеологии»

Драматизм событий, сопровождавших распад СФРЮ, провоцировал политизацию многих, если не всех сторон жизни населения Балкан. Отразилось это и на отношении к роли музеев в обществе. Как пишет сербский этнолог Мирослава Малешевич, во всех восточно-европейских странах с крушением коммунизма возник идеологический вакуум, который заполнила идеология национализма, в результате чего одна коллективная идентичность была заменена другой (*Малешевић* 2005: 221). Согласимся с мнением, что в сербском обществе стала формироваться новая культурно-национальная платформа, которая запустила процесс возрождения интереса к прошлой истории, национальной мифологии, забытым обычаям, к поиску самобытности и аутентичности. Новая коллективная идентичность обусловила и новое конструирование «традиции», которая бы могла поддержать эту идентичность (*Jakovljević-Šević* 2014: 151). В этом отношении этнология, с ее интересом к этнокультурным сюжетам, и хранящиеся в музеях этнографические коллекции оказались востребованными реформирующимся государством не только с точки зрения культуры, но и в социально-политическом инжиниринге. Впрочем, подобная парадигма характерна и для других стран Восточной Европы. А использование элементов традиционной культуры для пробуждения патриотических чувств имело место еще во времена Французской революции. В конце XX в. снова активировались механизмы конструирования национальных идентичностей, которые использовались при фор-




*Рис. 2.* Один из стендов выставки «Мультикультурный Белград» в парке Калемегдан. Белград, 2011 г. Фото автора

мировании национальных государств в Европе в историческом прошлом, когда подвергались (пере)осмыслению многие устоявшиеся доктрины. Известно, что с этим процессом связано в том числе возникновение музея как общественного института.

В первые переходные годы Сербии было не до музеев. Тем не менее, в это время в стране отмечался настоящий «музейный бум». Резко возросло число музеев и галерей. По данным Института по изучению культурного развития, в Сербии в 1983 г. было около 80 музеев и выставочных залов, в 1999 г. — 111 учреждений музейного типа, к 2006 г. их уже насчитывалось 149 (*Гавриловић* 2007: 17). Только в Белграде действует более 50 музеев. Здесь располагается старейший на Балканах Этнографический музей. Чуть ли ни каждое поселение считало необходимым создать музей, как правило, этнографической направленности, «этно-дом» или «этно-село», для обоснования своей идентичности. Но, по словам сербского этнолога Лиляны Гаврилович, у многих энтузиастов «не было понимания того, что каждое собрание “старых” и “красивых” вещей не является одновременно и музейной коллекцией… При отсутствии теоретических знаний и научной поддержки, эта реальная и объяснимая потребность в сохранении культурного наследия в функции реконструкции идентичности превратилась в своего рода фольклоризацию, создающую картину о себе романтичную, но не соответствующую обществу постмодерна» (*Гавриловић* 2007: 18). Тогда как любители проявляли активность, профессиональные музеи не спешили менять свои концепции.

Таким образом, еще одним важным фактором, существенным для пересмотра подходов к музейному делу в Сербии, стали изменения, происходившие с предметным полем этнологии, с поворотом в сторону ее антропологизации. Если развитие академической этнологии / антропологии в Сербии шло в ногу с мировой наукой и стремительно менялось, расширяя тематику исследовательского поля, то музеи Сербии, особенно этнографические, сохраняли в своей деятельности преемственность. Отметим, что по этой причине отечественное (сербское) этнографическое музееведение в начале XXI века стало подвергаться резкой критике со стороны профессиональной общественности страны. Замечания касались разных аспектов работы музеев: от выбора артефактов для коллекционирования и демонстрации посетителям до концепций организации выставочного пространства. Особенно критиковались приверженность музеев традиционной культуре, исключительно сельской, понимание ее как константы, чего-то неизменного, в ущерб презентации современной жизни, а также отсутствие этнографического интереса к городскому быту и повседневной материальной реальности XX века. Этнографические музеи обвиняли в том, что они как бы стремились остановить время. Пожалуй, первой, применительно к ситуации на Балканах, призвала музеи обратить внимание на наши дни этнолог Лиляна Гаврилович в своей работе «Этнографическая музеология: да или нет?». Она заметила, что этнологи, так

же как археологи, историки и историки искусства, своим университетским образованием сориентированы на внимание к прошлому, а не к современности. Но, тем не менее, этнографическая коллекция и этнографическая выставка, как она пишет, должны давать представление о культуре как о чем-то цельном, без разницы, какое время и место она представляет (*Гавриловић* 2004: 321–323). Лиляна Гаврилович не оставила без внимания и концепт «новая музеология», посвятив этому несколько трудов, в том числе две монографии (*Гавриловић* 2007; *Гавриловић* 2009).

Интересна также мысль исследовательницы об особенностях этнографического музееведения по сравнению с другими его сегментами, о том, что в отличие от археологического или исторического этнографический предмет не самодостаточен, ему ценность и значимость дает культура, из которой он проистекает… Поэтому она делает вывод, что этнографическое музееведение не занимается отдельным музейным экспонатом и его ценностью самой по себе, но наиболее широким контекстом культуры/культур и предметами как носителями значимости внутри них (*Гавриловић* 2004: 321–323). Этот фактор также давал основание для критики принципов отбора экспонатов для музейных фондов. Выбирались, как и в музеях иных профилей, наиболее репрезентативные по своим эстетическим качествам экземпляры, способу изготовления и украшения. А этого недостаточно для этнографической репрезентативности наиболее употребляемых вещей.

Итак, в Сербии росло понимание значимости специальной подготовки для сотрудников этнографических музеев. В профессиональных кругах стал ставиться вопрос о необходимости выделения этнографического музееведения в субдисциплину внутри классического музееведения. Эта идея возымела успех. В апреле 2005 г. в рамках Музейного общества Сербии (*серб.* Музејско друштво Србије) была создана Этнологическая секция. Инициативной группой в эту ассоциацию было направлено официальное письмо, при конституировании секции на заседании в г. Ниш присутствовало 34 этнолога из 22 музеев страны. Председателем секции был избран Живка Ромелич, музейный советник в Народном музее г. Крушевац. Сегодня Секция объединяет 63 членов из более 25 музеев, научно-образовательных институтов и других организаций. Возглавляет секцию Ивана Йованович-Гудурич, хранитель высшего разряда в Музее города Нови-Сад. Этнологическая секция осуществляет свою деятельность в соответствии со ст. 49 и 50 Устава Музейного общества Сербии (Музејско друштво Србије 2025).

Объединение музеологов-этнологов под эгидой всесербской организации стало катализатором саморефлексии. Этнологами/антропологами дискутировались возможности преодоления разрыва с «материнской» наукой и международной музейной практикой. Обсуждалась тема переосмысления этнографической музеологии и этнографических музейных объектов, отношения этнографической музеологии к новым идентичностям, защиты культурного наследия, материального и нематериального, и отражение этих вопросов в работе музейщиков. Важный сегмент интереса составляли и чисто практические вопросы: оцифровки документации, использования информационных технологий в презентации этнографических коллекций и деятельности хранителей и др. (Музејско друштво Србије 2025).

На начальном этапе работа по модернизации и реорганизации музейного дела была сосредоточена вокруг проекта «Этнология в музеях Сербии в начале III миллениума — Стратегические цели дальнейшего развития» („Etnologija u muzejima

Srbije na početku III milenijuma — Strateški ciljevi daljeg razvoja“). Проект предусматривал анализ состояния этнологии в музеях Сербии, выявление основных проблем и разработку перспективных путей развития (*Jakovljević-Šević* 2014: 152). В 2008 г. стартовал проект «Стандартизация классификации этнологических коллекций и объектов». В первую очередь было предложено систематизировать коллекции на основе функционала объектов. Следующей ступенью стала работа по согласованию и унификации подходов по отдельным коллекциям и объектам.

Об активности объединения музейных этнологов свидетельствует организация ими за двадцатилетний период существования Этнологической секции, помимо ежегодных съездов, большого количества научных форумов. Среди наиболее значимых: круглые столы и конференции «Этнология в музеях Сербии в начале XXI в.» (Музей Воеводины, г. Нови Сад, 2005 г.); «Музейная документация — состояние и перспективы» (Народный музей г. Чачак, 2006 г.); «Переосмысление понятия *этнографический объект*» (Народный музей г. Крушевац, 2006 г. и Музей Крайны, г. Неготин, 2007 г.); «Народная архитектура в функции музеологии и музеи в рамках экономических организаций» (Народный музей г. Пожаревац, 2007 г.); «Экспериментирование в пространстве», темы «Презентация этнологических предметов» и «Отношение новых медиа с концепцией музея» (Музей под открытым небом «Старое село», с. Сирогойно, 2008 г.); «Музеи: требования в отношении к их собственной среде», темы «Что музеи ожидают от публики и что публика от музея» и «Музейная этика на практике» (конференция проводилась в рамках совместного мероприятия — съезда Музейного общества Сербии и празднования 125-летия городского музея г. Сомбор, 2008 г.); «Формирование этнографических коллекций и экспозиций — новый взгляд» (в связи с празднованием 150-летия со дня рождения Йована Цвиича, Народный музей г. Валево, при поддержке Министерства культуры и информации Республики Сербии, 2015 г.); «Музейная этнография и современная культура» (Музей под открытым небом «Старое село», с. Сирогойно, при поддержке Министерства культуры и информации Республики Сербии, 2016 г.); «Традиция ярмарок и сборищ в Сербии» (Краеведческий музей Рума, Муниципалитет Рум, Воеводина, 2017 г.); «Нематериальное культурное наследие в музейных коллекциях. Феномен детства в музейном контексте» (Музей Крайны, г. Неготин, 2019 г.); «Этнографическая музеология и применение информационных технологий» (с. Мала Ремета, Срем, Воеводина, при поддержке Министерства культуры и информации Республики Сербии, 2019 г.); «Этнологические коллекции и сценические постановки» (Городской музей г. Сомбор, 2024 г.) (*Јовановић-Гудурић* 2025). Доклады, представленные на конференциях, опубликованы в виде специальных изданий Музейного общества Сербии и в журнале «Музеи. Новая серия». Среди востребованных последних изданий, например, монография Александры Савич и Сани Врзич «Музеи и коммуникация с публикой в XXI веке. Современные практики» (*Савић, Врзић* 2024).

О продуктивности научных встреч, организуемых Этнологической секцией, свидетельствуют различные проекты, зародившиеся по итогам корпоративных мероприятий. Координационная роль секции проявилась, в частности, в возникновении идеи организации первой совместной выставки «Традиция ярмарок в Сербии». Выбор именно этой темы устроители объясняли особенностями данного культурного феномена: длительностью бытования традиции — начиная со Средних веков и до сегодняшнего дня, распространением ее по всей территории Республики

Сербии. Со ссылкой на слова великого сербского лингвиста и реформатора Вука Стефановича Караджича (1787–1864) отмечалась возможность рассмотрения и презентации ярмарочного действа в различных аспектах — с точки зрения религиозной (соборность), экономической, социально-региональной, развлекательной значимости (*Карацић* 2007). Важна была и доступность источников — архивных материалов, фотографий, музейных экспонатов, видеозаписей, а также актуальность темы — возрождение традиционных промыслов в современной культуре, покупательский спрос на такие изделия, в т. ч. сувенирной продукции в виде реплик и интерпретаций этнически окрашенных поделок и продуктов питания, задача стимулирования местного производства, туристическая привлекательность базаров и т. д. С 2017 г. на протяжении 5 лет музеологами была проделана большая подготовительная работа, сформирована единая электронная база данных с фотографиями, архивными документами и видеозаписями, разработан интернет-портал, написаны сопроводительные тексты. Выставка была торжественно открыта в Народном музее г. Чачак 14 декабря 2022 г. В формировании экспозиции принимали участие 24 этнолога из разных музеев страны — члены Этнологической секции Музейного общества Сербии. Уникальность мероприятия видится ее организаторам в том, что были собраны визуальные свидетельства о феномене ярмарок, с охватом всех регионов Сербии, представлены ценные экспонаты из 18 музейных учреждений. Далее было запланировано перемещение выставки по всем музеям — участникам проекта. Проект имел грандиозный успех и завершился публикацией сборника научных статей, посвященных теме ярмарок (*Јовановић-Гудурић* 2023).

Таким образом, «новая музеология» стала, хотя и с некоторым опозданием, динамично развиваться. Этнологи решились на новаторские эксперименты.

## Новое содержание музейных экспозиций в свете модернизации предметного поля этнологии/антропологии

Как уже было отмечено выше, долгое время этнографические музейные коллекции пополнялись в большинстве своем исключительно вещами из сельской жизни. С поворотом к «новой музеологии» появился интерес к иным сферам деятельности человека. Приведем несколько примеров.



*Рис. 3.* Зал научных игр в Музее науки и техники. Белград. 2025 г. Фото из архива автора

Так, было обращено внимание на то, что предметы промышленного производства второй половины XX века не представлены в музеях Сербии. Очевидно, что при прежней политике формирования этнографических коллекций был утерян целый пласт культурного наследия, который сейчас довольно сложно восполнить. В аспекте пересечения интересов этнологии/антропологии и индустриальной истории представляет значимость коллекция

Народного музея г. Чачак, посвященная молочному производству в регионе. В социалистический период в Чачаке, расположенном в 140 км к югу от Белграда, действовал целый ряд фабрик-гигантов. Но в период транзита, в ходе политических и экономических реформ, все они были закрыты либо перешли в частные руки. По словам сотрудницы музея Иваны Чирякович, архивам больше повезло, т. к. вся документация предприятий передавалась в фонды региональных архивов. По отношению к артефактам четкой политики действий не было, поэтому чудом уцелели лишь отдельные предметы (*Ћирјаковић* 2024: 134).

Откуда же взялись новые экспонаты в Народном музее г. Чачак? Известно, что в СФРЮ существование музеев при фабриках, заводах и других организациях не было редкостью. Они стали создаваться с 50-х годов XX в., в период индустриализации, но с расформированием производственных мощностей судьбу последних разделили и музеи в структуре предприятий, тем более они не имели отдельного юридического лица.

К счастью традиция не исчезла уж совсем бесследно. Например, в 2003 г. в рамках коммерческого молочного предприятия «Имлек», точнее в его филиале в Чачаке, был создан «Музей молочного хозяйства Сербии». Поводом послужили два юбилея — 50-летие «Имлек» и 80-летие Молочного кооператива Чачака. Во двор комбината из ближайших сел были доставлены две бревенчатые постройки, предназначавшиеся в оригинале для производства молочных продуктов. В расположенной там экспозиции демонстрировались фотографии, предметы утвари местных животноводов и стенды с описанием истории переработки молока и производства молочных продуктов. Музей амбициозно определили как общесербский, поскольку коллекция включала в себя раритеты не только из окрестностей Чачака, но и из других краев республики, для которых характерно молочное хозяйство. В планах было перевезти на территорию музея еще несколько построек, чтобы показать различные локальные варианты скотоводческих хозяйств и производства молочных продуктов. К работе по созданию музея были привлечены профессиональные этнологи из Народного музея, которые готовили экспозицию и осуществляли консервацию экспонатов. Хранителем, зачисленным в штат, стал тоже этнолог. Но музей просуществовал лишь два года. В связи со сменой владельца «Имлек» он был закрыт. Его содержимое в 2005 г. забрал Народный музей г. Чачак и разместил в Этнологическом отделе в виде отдельного фонда (*Ћирјаковић* 2024: 135–137). В течение 19 лет бюрократически решалась судьба вещей, которые все это время находились в хранилище. Сейчас фонд, насчитывающий более 120 единиц, состоит из трех подколлекций: этнологической (предметы традиционного производства — утварь, посуда, инструменты и т. д.), технической (индустриальное производство) и архивной (фотографии, дневники [учетные ведомости], дипломы). Выполнены экспонаты из разного материала: дерева, металла, глины, камня. Самому старому предмету более 120 лет (*Ћирјаковић* 2024: 141). Тернистый путь Музея молока не оборвался благодаря тому, что его значимость для истории и этнографическая уникальность экспонатов были по достоинству оценены. Описанная часть музейных экспозиций находится в развитии. Этнологи музея выступают с инициативами по модернизации презентационных подходов, по пополнению фондов и с другими новаторскими идеями.

В качестве еще одного примера изменения концепции этнографического музея, презентации нового для него материала назовем выставку «Мода в зеркале шестидесятых» также в Народном музее г. Чачак и коллекцию одежды городского насе-

ления второй половины XX в. в Народном музее г. Крушевац («Предметы одежды как символ одного поколения», *Ромелић* 2017). Авторами были собраны наряды и фотографии, демонстрирующие модные тенденции в одежде 60-х годов прошлого века, а также вещи, которые были тогда в повседневном употреблении. В основном это экспонаты, не имеющие художественной ценности, но значимые с точки зрения общественной истории и культурологии. В них опосредованно можно увидеть детали быта рабочего класса на территории бывшей Югославии. Одежда всегда отражает экономический, социальный, религиозный, возрастной статус человека. В ней находит проявление эпоха. В данном случае в контексте одежды, семейных воспоминаний показаны путешествия, летний отдых, появление в домах телевизоров и магнитофонов, личных автомобилей, модернизация городской инфраструктуры, предметы фабричного производства и т. д. Под влиянием технического и технологического прогресса, с изменением модных стилей в одежде и быту многие предметы быстро заменяются новыми. Обыватели такие вещи не сохраняют в качестве семейных реликвий, а выбрасывают. Теперь же, по прошествии времени, они оказываются удостоенными размещения в витринах музеев. Работу по сбору и сохранению материальных свидетельств о (повседневной) жизни и внешнем виде населения во второй половине XX в. можно определять с позиции этнографической музеологии в качестве ответа на идею изменения хронологических и пространственных рамок научного интереса, а также на актуальную сегодня задачу изучения и интерпретации наследия социалистической эпохи (*Jakovljević-Šević* 2014: 159).

Если предметы гардероба могут рассматриваться с эстетической точки зрения как позитивный нарратив и даже вызывать ностальгические воспоминания у исследователя и созерцателя, то экспонаты, которым посвящена выставка «Пластиковые девяностые», казалось бы, не столь гармонично вписываются в музейное пространство и выглядят там диссонансом. Их выбор отличается от того принципа, по которому выбирались экспонаты этнографических музеев раньше. На выставке демонстрировались вещи вовсе не красивые, старинные, показывающие особые технологии изготовления, экспонаты были выбраны для репрезентации того времени, которому посвящалась выставка. Правда, отдельные сегменты, такие как посуда и домашняя утварь, тематически вполне соответствовали классическому, этнографическому их видению. Отличало их и то, что это были вещи из недалекого прошлого, как и то, что сделаны они были из ранее не выставлявшегося в музеях материала — пластика. Этнолог Иван Ковачевич, рассуждая об этой выставке, высказал мысль, что в данном случае акцент был сделан не на вещах, а на образе жизни людей, которые эти вещи использовали, и на времени в целом, когда были в ходу предметы из некачественного пластика, когда они стали суррогатом нормального быта в ненормальных условиях (*Ковачевић* 2011: 376).

В научных кругах была развернута дискуссия, имеют ли вообще право такого рода вещи выставляться в музеях и пополнять их фонды (*Jakovljević-Šević* 2014: 160). Тем более удивительно, что эта выставка была организована в главном и ведущем этнографическом музее Сербии, расположенном в ее столице Белграде, причем по поводу его 100-летнего юбилея. Согласимся, что концепция выставки была придумана неслучайно. По словам специалистов, она имела символический характер и демонстрировала открытость классического музея новым тенденциям в плане выбора тем для презентации и экспонатов для пополнения фондов.

Отметим, что презентация в музейных залах вещей, казалось бы, не предназначенных для этого, стала возможной в результате изменений, происходящих в музеологии, ее антропологизации, поворота музеев к социальной жизни. Более века считалось, что предназначение этих культурных центров заключается в сборе и хранении материальных предметов как таковых. К концу XX столетия пришло понимание того, что музеи могут демонстрировать и то, что нельзя «потрогать руками», нематериализованные явления, которые традиционно рассматривались в поле духовной или социальной культуры. Сегодня в науке всецело утвердилось мнение, что материальная культура неотделима от духовной, это дало основание переместиться фокусу интересов музеев с предметов на человека, на живую культуру, наследие и знания, идеи, на верования, обычаи и практики. Вещи выставляются, но не статичными, их сопровождает контекст, задний план и функционал.

На это обратили внимание и сербские музеологи, работающие не только в центральных музеях, но и в региональных. Елена Танацкович из музея г. Лозницы пишет: «Музейная деятельность все больше сосредотачивается на социальной интеграции, на инклюзии музея в повседневную социальную жизнь, что влияет на укрепление локальной идентичности, но и на развитие и самодостаточность общества» (*Танацковић* 2019: 12). Интерпретацию такого, модернизированного подхода мы можем, в частности, наблюдать в музее Джадара г. Лозницы, небольшого городка, гордящегося своей историей и культурой (прославившегося тем, что здесь найдены следы жизнедеятельности доисторического человека). Этнологическая коллекция музея насчитывает свыше 400 экспонатов, историческая — более 500, археологическая — чуть меньше 200, фотоархив и документация — 1500 (Музеј Јадра 2025). Здесь работают три профессиональных этнолога. Они своей деятельностью вносят вклад в модернизацию музейных экспозиций.

О том, что не всегда публику привлекают самые старые или самые ценные вещи, свидетельствует тот факт, что, например, в Ночь музеев 2006 г. наиболее посещаемыми в Белграде выставками были посвященная нижнему белью «А что под этим» в Этнографическом музее, «Сербские и европейские кровопийцы» о вампирах в музее Казематы (филиал Военного музея) и «Сладкая выставка» о шоколаде в Военном музее (*Гавриловић* 2007: 30).

## Классическая музеология и современные музейные практики. Этнографический музей Белграда

Оценивая деятельность центральных музеев страны в контексте «новой музеологии», обратимся к практике Этнографического музея (*серб.* Етнографски музеј) г. Белграда, который является одним из старейших среди музеев своего профиля на Балканах. Он был учрежден в 1901 г., а систематический сбор этнографических материалов в этом регионе был начат еще с середины XIX в. Росту интереса к своей традиционной культуре во многом способствовало проведение в Москве в 1867 г. Всеславянской выставки, где были представлены и южнославянские экспонаты. Формирование этнографических коллекций сначала осуществлялось в рамках Национального музея Сербии, они и легли в основу вновь созданного Этнографического музея.

С 1951 г. Этнографический музей располагается в своем нынешнем шестиэтажном здании в центре столицы (по своим архитектурным характеристикам оно при-

знано памятником архитектуры), где за прошедшие годы было открыто восемь постоянных экспозиций и около 300 временных выставок. Фонды музея систематически пополняются. К сегодняшнему дню здесь собрано более 200 тыс. экспонатов, представляющих многогранный комплекс традиционных культур народов всего Балканского полуострова. Среди них такие этнографические коллекции, как домашняя утварь, национальные костюмы, мебель, украшения, предметы культа, народного зодчества, народного хозяйства, транспортные средства и т. д. Самые старые вещи датируются XIV–XV веками (Етнографски музеј 2025; *Селенић* 2021: 105) (*Рис. 4*).




*Рис. 4.* Здание Этнографического музея в Белграде. 2025 г. Фото из архива автора

Каждая из восьми сменявших друг друга постоянных экспозиций Этнографического музея имела концептуальное своеобразие и отвечала актуальным текущим задачам своего времени. Так, в период между двумя Мировыми войнами работа музея была прежде всего направлена на сбор этнографических артефактов. Выставка 1904 г., открытая в рамках празднования 100-летия Первого сербского восстания, была сфокусирована на воспоминании об общих устремлениях народа к объединению и обретению свободы. Она имела важное значение для формирования коллективной идентичности. Экспозиция 1919 г., созданная вскоре после Первой мировой войны, когда общество оправлялось от военных травм, делала акцент на сельской культуре и отражала потребность в возвращении к корням. По словам сотрудницы музея Катарины Селенич, первая и вторая экспозиции были ориентированы на утверждение национальной идентичности через традицию и сельскую культуру (*Селенић* 2024: 175–177).

Вторая половина XX в. поставила музеологию перед новыми вызовами, включая необходимость модернизации презентации и содержания экспозиций. Третья постоянная экспозиция 1946 г., открытая в послевоенное время, уже в социалистической Югославии, провозглашала единство и многообразие югославской культуры, пропагандировала идею «братства и единства» нового государства. Экспозиция 1951 г., которой отмечался 50-летний юбилей музея, была организована по этническим группам, что соответствовало подходу того времени к презентации и исследованию культуры с указанием на социальные перемены и профессионализацию музейной практики. К. Селенич считает, что в то время Этнографический музей трансформировался из хранителя традиции в структуру, которая активно исследует и репрезентует культуру (*Селенић* 2024: 177).

Следующие две экспозиции не охватывали всю традиционную культуру, по сути, они были тематически специализированными. Пятая экспозиция 1961 г. фокусировалась на народном искусстве и эстетических ценностях. По мнению разработчиков концепции, такой подход давал возможность глубже понять связь между экономической активностью и культурным творчеством, подчеркивая значимость этнического своеобразия и его влияния на искусство (*Зец* 2001−2002: 320). В 1976 г. к празднованию 75-летнего юбилея музея для экспозиции тоже была выбрана тема, позволившая показать культурное

наследие страны во всей художественной красоте — «Народная одежда Югославии». Музей располагает богатой коллекцией костюма, да и публике интересна эта часть традиционной культуры. Но самое главное, организаторы выставки увидели возможность презентовать идентичность через материальную культуру. Культурно-географический принцип организации экспозиции показал инновационность данного типологического подхода, поскольку он позволил высветить локальную специфику культуры и с ее помощью контекстуализировать идентичность (*Селенић* 2024: 164, 176). Направленность культурной политики тех лет вызвала необходимость демонстрации приверженности идеям мультикультурализма и общности человеческих ценностей. Седьмая экспозиция 1984 г. имела своей целью охватить весь комплекс народной культуры, сделав акцент на важности увязывания традиции с современным контекстом.

Наконец, восьмая постоянная экспозиция «Народная культура сербов в XIX и XX вв.», которой был отмечен 100-летний юбилей музея в 2001 г., стремилась показать сербскую культуру в развитии. Более 2000 экспонатов и 150 фотографий большого формата, карты, макеты и другие иллюстративные материалы знакомят посетителей с материальной и духовной культурой жителей разных регионов Сербии, ее многообразием и вариативностью, обусловленной природными, климатическими, историческими, социальными особенностями.

Анализ тематической направленности экспозиций, их концепций, выбора вещей и содержания каталогов, позволяет сделать вывод, что чаще всего публике демонстрировались одежда, украшения, ковры, домашний текстиль, утварь, посуда, музыкальные инструменты (в фондах хранится около 500 музыкальных инструментов, из которых приблизительно 300 — духовые), а также вещи, предназначенные для хозяйственных и ремесленных занятий, обычаев и реализации народных знаний (*Селенић* 2024: 178). В зависимости от подхода, сотрудники музея определяли и принцип расположения экспонатов: по коллекциям, географическим зонам или этническим группам (*Марковић* 1976: 16). А, например, на временной выставке в 2023 г. «Читая цвет» экспонаты группировались по цвету.

Обзор постоянных экспозиций Этнографического музея показывает, что этот культурный центр реагирует на социальные перемены. Но вместе с тем, как постоянные, так и временные выставки отдают дань традициям, культурному наследию. Например, в 2018 г. темы выставок были следующие: «Издания Этнографического музея в Белграде 2008–2017», «Вышивка Косово и области Шаркоз в Венгрии — культурные параллели» (совместно с Венгрией, где выставка тоже презентовалась), «Украшение пасхальных яиц», «Измельчители — колоды-толкушки и ступки» (совместно с Музеем науки и техники в Белграде и Фармацевтическим факультетом Университета Белграда), «Текстиль и украшения в культуре сербов XIX и первой половины XX в.» (организована Этнографическим музеем г. Белграда в Сараево, Босния и Герцеговина), «Нематериальное культурное наследие Сербии» (состоялась в Словении и в Белграде), «Это мы — народные занятия в Сербии», «Страдание и выживание (1918–2018)» (посвящалась 100-летию окончания 1 Мировой войны).

Выставка Этнографического музея Белграда «Где все молчат, они говорят. Гусли из собрания Этнографического музея» в 2018 г. размещалась в Музее г. Нови-Сад, а выставка «Кубическая вселенная: лего в Сербии» — в Галерее современного искусства г. Панчево в рамках Седьмого международного биеннале детского творчества «Играй красиво!». Гостевыми выставками Белградского музея были «Лен и конопля в

традиционной культуре Шумадии» из Народного музея г. Крагуевац, «Записи во времени — фотографии доктора Радивоя Симоновича» из Музея Воеводины, «О животных и людях» из Этнографического музея г. Загреб, Хорватия, а выставку «Стрельба из лука» музей организовал совместно с фондом «Окулар» из Турции, она была поддержана Министерством культуры и информации РС и Министерством обороны РС в сотрудничестве с Посольством Турции (Извештај 2018:177–184).

Даже из этого короткого перечня становится очевидной интенсивность работы сотрудников (свыше 15 выставок за один год), а также и то, что, наряду с презентацией привычных для этнографии артефактов, содержащихся в музейных фондах, в Этнографическом музее выставляются предметы, которые редко ранее присутствовали в витринах. Заметен интерес к деталям (выставка 2017 г. «Буква и традиция: надписи на этнографических предметах»). Внимание уделяется преемственности традиций. Так, выставка 2025 г. «Передай дальше» показывала глубокую связь между традиционными текстильными техниками и современным дизайном, демонстрируя, как наследие может стать вдохновителем нового художественного эксперимента. Надо сказать, что в 2014 г. резонанс имела выставка «Мода и дизайн», представившая югославскую моду 1970–1990 гг. нарядами известного дизайнера Мирьяны Марич. Были выставки, презентовавшие разнообразие отдельных элементов одежды: фартуков, рукавиц, головных уборов, вышивки и т. д., посвященные сербской кухне, напиткам, производству сливовицы (Етнографски музеј 2025).

С созданием в 2012 г. специального музейного подразделения Этнографический музей стал центральной организацией, ответственной за координацию всех причастных к сохранению нематериального наследия учреждений, выработку стратегии подходов, ведению Национального регистра. Работа по музеефикации нематериального культурного наследия была представлена на одноименной выставке (2018). Сюжеты, связанные с духовной жизнью сербов, раскрывались также на выставках: «Маски и ритуалы в Сербии» (2005 г.), «Вертеп или Вифлеем: христианско-народное представление, посвященное рождению Иисуса Христа» (2008), «В конце и начале — карнавал» (2011), «Православие и народная религия» (2014). Специфика выставки «Жизнь народа и превращение храмов: фотосвидетельства Этнографического музея» (2016) заключалась в том, что на фото запечатлены не только храмы, но и люди возле них, чаще всего празднично одетые, пришедшие сюда для совершения какого-то обрядового действия. Выставка «Лекарственные и чудотворные источники западной Сербии» (2015) проиллюстрировала работу по одноименному проекту, выполненному совместно с Музеем г. Ужице. В 2025 г. взор организаторов был устремлен в сторону женщин, им было посвящено сразу две выставки: «Женщины, которые изменили Сербию» повествовала о женщинах-политических активистках конца XIX–XX в., а «Отважные» — о женщинах, оставивших след в истории Сербии своей профессиональной деятельностью (Етнографски музеј 2025).

Показательно, что музей практикует предоставление своего выставочного помещения для демонстрации не только содержимого своих фондов, выставок других музеев, но и частных коллекций. Например, в 2023 г. выставка «Наследие: коллекция вещей Надежды Петрович» раскрывала один из сегментов личности известной художницы через собранные ею этнографические предметы, а на выставке «Созерцание из-за кружевной занавески» были показаны вещи, находившиеся в употреблении у одной сербской семьи.

Этнографический музей осуществляет яркое международное сотрудничество и поддерживает тесные связи с региональными музеями. Помимо названных выше, упомянем выставку 2015 г. «Славянские карнавалы», поддержанную 12 музеями из разных стран, презентовавшуюся в штаб-квартире ЮНЕСКО в Париже, затем в Этнографическом музее Истры в г. Пазин (Хорватия), Этнографическом музее в Любляне (Словения), Этнографическом музее Белграда. Вспомним и длившуюся 3 месяца в 2005–2006 гг. выставку сербской коллекции из собрания Русского этнографического музея Санкт-Петербурга, вещей, оставшихся после Всеславянской выставки 1867 г. Эти 329 предметов, 129 фотографий и 68 рисунков, представляющих собой старейшую зарубежную коллекцию сербского материала, впервые через 138 лет побывали на своей родине (Етнографски музеј 2025).

Отметим, что помимо презентационной деятельности музей ведет работу по организации концертов, без малого 35 лет он является учредителем ежегодных международных фестивалей этнографического фильма. В музее работают реставрационные мастерские (см. подробнее: *Мартынова* 2023). В 2017 г. к 60-летию создания этого отдела в музее была подготовлена выставка «Консервация: сохраняем для потомков». О том, что музей идет в ногу со временем, свидетельствует его деятельность по созданию электронного каталога в рамках центрального регистра материального наследия, цифровизации фото-, кино- и аудиодокументации. Музей имеет архив и библиотечный фонд, насчитывающий около 60 тыс. изданий.

Таким образом, предметы старины в современном музейном контексте и новые экспонаты дают основание Этнографическому музею г. Белграда считаться равноправным участником культурной жизни страны.

## Этнографические экспонаты, современные возможности их сохранения и реставрации. Музей под открытым небом в Сирогойно

Обзор состояния музейного дела в Сербии был бы неполным без внимания к еще одной важнейшей функции музея — сохранению культурного наследия. Коснемся этого вопроса на примере музея «Старое село». Так называемые этнографические музеи под открытым небом в мемориальной культуре занимают особое место. Казалось бы, они всецело обращены в прошлое, создаются специально для демонстрации особенностей быта предков, специализируются на сборе и воссоздании старинных зданий на больших территориях, обычно в смоделированных ландшафтах. Часто они включают в себя исторические реконструкции, но все-таки преимущественно хранят аутентичные вещи. Большинство музеев под открытым небом посвящены сельской культуре, хотя порой и городские кварталы удостаиваются подобного рода экспозиции.

Этномузеи имеются во многих странах мира, нами же в качестве примера выбран музей «Старое село», расположенный в местечке Сирогойно в юго-западной Сербии. В нем на 5 га земли можно увидеть наглядные примеры традиционной архитектуры, внутреннего убранства домов, жилых и хозяйственных построек, предметов быта, утвари, привезенных из окрестных деревень. Строительные навыки населения, проживавшего в холмисто-гористой местности Динарского нагорья, представляет постоянная экспозиция, включающая свыше 50 строений XIX — начала XX в. Концепция музея с самого начала была весьма амбициозна и предполагала сочетание экспозиционных и производственных задач, создание здесь своеобразного научно-исследо-

вательского центра, объединяющего и консультирующего не только местных мастеров, но и заинтересованных лиц с других территорий Сербии, а возможно и других стран.



*Рис. 5.* Панорама окрестностей Сирогойно. 2020 г. Фото из архива автора

Надо отметить, что всемирную известность Сирогойно получило еще в 1960-е годы, когда в селе была создана артель домашних ремесел, которая прославилась на весь мир уникальными вязаными из толстой шерсти вещами, актуальными в местном климате. Инициатива по переносу и реконструкции срубов из сел Златибора исходила именно от организации местных ремесленников и была поддержана Республиканским институтом охраны культурного наследия в 1980 г. Свой нынешний статус музей под открытым небом получил в 1992 г. Он осуществляет свою деятельность в соответствии с основными принципами скансенологии. При этом ремесленное производство является важным направлением развития музея, здесь работают гончарная мастерская, кузница, мастерская плетения корзин, мастерская по изготовлению бондарной продукции и др. (Музеј на отвореном 2025).



*Рис. 6.* Знаменитые вязаные изделия местных мастериц. 2020 г. Фото из архива автора

Проектом Сирогойно было предусмотрено, что будущие мастерские в этнографическом окружении, помимо производственных задач, в ограниченном объеме будут заниматься возрождением кустарных промыслов: гончарства, столярных работ, кузнечного дела и вязания на спицах в соседних златиборских селах. Но и это еще не все. С технологиями изготовления традиционных поделок должны были познакомиться и овладеть ими также посетители музея, которые обеспечивались возможностью стационарного размещения в гостевых домах на территории музея, а для занятий предусматривались специальные учебные комнаты. Таким образом получил развитие специфичный вид туризма, который по замыслу организаторов сохраняет картину прошлой жизни, оживляет старые промыслы и виды деятельности, позволяет развить гостиничный бизнес и продажу товаров собственного производства. В условиях, когда изделия ручной работы утрачивают свою утилитарную значимость, более перспективной становится их роль как произведений декоративно-прикладного искусства и сувенирной продукции. Роль кустарей и мастеровых несколько меняется, но технологии, наработанные предками, все-таки используются, например, в реставрационных работах.

В условиях музея под открытым небом, когда экспонаты не хранятся за стеклом на витрине, а продолжают свое существование, по-прежнему подвергаясь воздействию

природной среды и находясь в контакте с человеком, вопрос их сохранности имеет важное значение. Музеи под открытым небом сложно создать, но не менее сложно обеспечить в них сохранность предметов с учетом особенностей размещения в природной среде. Данное обстоятельство существенно отличает задачи местных хранителей и реставраторов от работы их коллег в классических, в т. ч. этнографических музеях. Реставрационные работы на профессиональном уровне осуществляются в музее по дереву, камню, керамике, металлу, текстилю.

Окружающая местность богата различными породами деревьев, здесь растут сосны, ели, дубы, буки, клены, вязы, ясени, орешники, березы, шелковица, акация. Поэтому древесина была главным материалом в хозяйстве и находила себе разнообразное применение. Дома и хозяйственные постройки в данной местности возводились из дерева. Значительная часть бытовой утвари и вещей тоже была деревянной, она включала в себя хозяйственный инвентарь, транспортные средства, посуду для хранения и приготовления пищи. Соответственно местные крестьяне были умелыми плотниками, бондарями, резчиками по дереву, плели корзины. Вместе с тем здесь развивались ремесла, связанные с обработкой кожи, глины, шерсти.

Очевидно, что в музее Сирогойно наиболее представленным материалом является дерево, поэтому именно его защите, консервации и реставрации уделяется больше всего внимания. Уже момент разбора старых деревянных построек и перевозки их на новое место, а затем реконструкция, а по сути повторное возведение строения, часто требуют обработки древесины, дезинфекции, замены поврежденных сегментов будущего экспоната. Выполнить же эти работы необходимо так, чтобы аутентичность, архитектурная ценность и внешний вид домов не пострадали. В то же время при выборе объекта для экспозиции важно оценить его состояние и степень повреждения, что не всегда очевидно при внешнем осмотре. После демонтажа постройки все ее конструктивные детали в музейных мастерских моются, очищаются от пыли и других наслоений (*Финдрик* 1983: 64), затем укрепляются и соединяются. Кроме воды используется слабый раствор уксусной кислоты, щетки из растительных волокон и другие инструменты (*Ивковић* 2012).

Дома в районе Златибора строили преимущественно из столетних сосновых бревен, для них использовалась средняя часть стволов. Нижние же балки и фундамент строений тесали из дубового сырья, поскольку оно более влагостойко. Для вспомогательных построек брали бук. Крыши крыли сосновой щепой, насыщенной смолой. Известно, что смола, особенно в большой концентрации, защищает дерево от инсектицидов, она помогает и от неблагоприятных атмосферных воздействий. Очевидно, что деревянным постройкам могут навредить разные «враги», среди которых главные: огонь и жук-древоточец (жук-точильщик, жук-короед, жук-усач). В деревянных предметах с охотой поселяются и другие живые организмы: лишайники, грибы и т. п.

Напомним, что и в обычных бытовых условиях за деревянными изделиями и постройками необходимо постоянно ухаживать. Поэтому не удивительно наличие в народной среде проверенных временем навыков качественной и эффективной защиты дерева. В лесистых местностях Сербии сосновая смола или деготь до сих пор находят широкое применение. Они считаются ценным продуктом природы, действенным для повышения сохранности деревянных построек, церквей, срубных домов и особенно их крыш. Деготь используется для смазывания поверхности дерева и прокапывания в трещины и полости, возникающие под воздействием насекомых. Он

легко устраняется и не меняет внешний вид вещи. А получают деготь в результате сжигания нижних частей стволов и корней столетних сосен в специально сооруженных для этого строениях — катраницах (*серб.* катран — деготь). При необходимости деготь разводят каким-нибудь маслом, тоже натуральным. Смола или деготь, который все еще, хотя и редко, производят в округе, и сегодня в музее Сирогойно является основным средством защиты и пропитки дерева.

Еще одним натуральным сырьем, имеющим давнюю традицию применения для долговременной защиты деревянных предметов, мебели и хозяйственной утвари, является воск. Местные жители им успешно торговали и обменивали на другие необходимые в быту товары. Народные средства отличаются простотой и доступностью, но иногда их бывает недостаточно. Поэтому в настоящее время реставрационные и профилактические работы не обходятся без профессиональных, химических средств, конкретный выбор которых зависит от рынка. Популярными протекторами поверхности древесины являются продукция торговой марки xylamon (ксилолин, ксиламон), а также жижолин, жижацид, жижол и др. Современная технология практикует их использование в сочетании со смолой.

Среди находящих широкое применение природных ресурсов важное место в Сербии на протяжении веков занимал камень, этот доступный в горах материал использовался в строительстве в качестве фундамента, стен подвалов, ступеней, для огораживания участков, обустройства очагов. Он шел на изготовление точильного камня, водяного колеса мельниц и др. Камень, казалось бы, отличается особой прочностью, вместе с тем он, как и дерево, металл или керамика, подвергается воздействию природных стихий, на нем появляются отложения, живут многочисленные микроорганизмы, грибки, лишайники, мхи. Т. е. каменные подвальные помещения и другие объекты должны оберегаться от влаги, их надо чистить, смазывать поверхности гашеной известью, что способствует устранению влаги и оберегает от воздействия солей и других налетов. Каменные изделия могут ломаться и трескаться в результате механического и физического воздействия, что требует специальных мер консервации и реконструкции, направленной на консолидацию их структуры (*Krstić* 2004; *Ивковић* 2012: 106). Подобного рода меры должны применяться постоянно.

Типично для хозяйства златиборских жителей и использование керамики. Различную посуду, горшки, сосуды, крынки здесь изготавливали из смеси глины и измельченных камешков с помощью ножного гончарного круга, затем сушили и прогревали на открытом огне. Типичные цвета — светлая охра, красный и темно-серый, свидетельствуют о высоком качестве изделий, правда, после длительного соприкосновения с огнем они чернели. По словам специалистов, плохо прогретая керамика имеет зернистую структуру и склонна впитывать наслоения грязи, крошиться и пропускать воду. Их ослабленное сложение приводит к тресканью и осыпанию слоев из-за кристаллизации соли, которая выходит на поверхность. Хорошо прогретые изделия значительно более устойчивы к механическому и физическому воздействию (*Ивковић* 2012: 104). Музейная экспозиция содержит довольно много керамической посуды, это прежде всего разнообразные сосуды, кувшины, кружки, плошки и др. (*Росић-Божановић* 1984). Все они высокого качества, тем не менее требуют ухода. Слои кальцинации на керамических изделиях счищаются механически или с использованием химических средств, что иногда является довольно сложным процессом, т. к. необходимо сохранить структуру, не повредить слой с нарисован-

ным или вырезанным орнаментом. Отбитые фрагменты изделия склеиваются, а утерянные восстанавливаются с помощью гипса с добавлением акриловой дисперсии, которая укрепляет их структуру. Более крупные поверхности, особенно края посуды и ручки, могут надстраиваться с использованием арматуры. Прежде чем вещь будет перемещена в экспозицию, ей возвращают первоначальный вид с помощью ретуширования. Завершается процесс восстановления и защиты керамических изделий смазыванием и пропиткой ацетоновым раствором (*Ивковић* 2012: 105).

Ни одно крестьянское хозяйство не только сегодня, но и в прошлом не может обойтись без металлических изделий. Кузнечное ремесло служило для изготовления ремесленных и сельских инструментов, подковывания лошадей и волов. Для повседневного использования делались металлические горшки и цепи для их подвешивания над очагом, жаровня и щипцы для углей и золы, приспособления для поддержки дров в очаге, а позднее — сито, кофейники и жаровни для кофе. Большинство металлических предметов, хранящихся в музее, сделаны из железа, а посуда, в которой готовили пищу — из меди. Из-за вредности для человеческого организма оксида меди внутреннюю поверхность посуды лудили, нанося тонкий слой олова. Наличие влаги в воздухе приводит к коррозии металла. Вещи, покрытые коррозией и минеральными наслоениями, в музее очищаются. Одним из наиболее действенных в этом плане средств считается электролиз, который комбинируется с механической интервенцией и чисткой предметов стальными щетками. Процедуру иногда приходится повторять несколько раз (*Ивковић* 2012: 103). Затем вещь смазывается и пропитывается специальными средствами, защищающими в дальнейшем от коррозии. Металлические изделия необходимо хранить в особых условиях, что в музеях на открытом воздухе сделать довольно сложно. В постоянной и ежедневно открытой экспозиции нет возможности предотвратить их контакт с внешней средой. Инструменты, хранящиеся в ремесленных мастерских, находятся в более благоприятных условиях, но и их состояние нужно постоянно контролировать.

В музейных коллекциях есть много ценных вещей, тканых или вязанных из шерсти, конопли, меха, имеется богатая коллекция одежды, покрывал, сумок, шерстяных ковров, вязаных подушек. Весь текстиль требует специальной защиты, в т. ч. от моли, особенно с учетом постепенного его старения (*Томић-Јоковић* 2002). Плетеные из лозы и прутьев изделия — корзины и короба различных форм, ульи, заборы или крыши из соломы, реконструкции глиняных полов, печей и пекарен — все эти старинные вещи тоже хранятся в музее. Они сохраняют и максимально возможно продлевают жизнь уходящей эпохи. В процессе их восстановления и консервации используются наработки прежних поколений.

Отметим, что полевые исследования, направленные на поиск еще сохранившихся в закромах у местных жителей старинных вещей, на изучение известных древним умельцам технологий сельских занятий и ремесел, дают в музее «Старое село» хорошие результаты. Принцип константной, непрерывной, практически ежедневной превентивной защиты и применение необходимых реставрационных мер, независимо от того, из какого материала вещь изготовлена, способствуют жизнеспособности культурного наследия. Сохранение аутентичности объектов и экспонатов, касательно их происхождения, внешнего вида, функций и значения, представляет собой конечную цель консервативно-реставрационных работ в музее. Как таковые, они неотделимы от остальных видов исследовательской и охранной деятельности музейных сотрудников.

Еще раз подчеркнем, что «хранители традиции», как материальной, так и духовной, в лице энтузиастов музея «Старое село» идут в ногу со временем. Сирогойно, как музейная и специализированная научная институция, направляет свою деятельность не только на консервацию, но и на развитие в современном ключе народных традиций, понимаемых в широком плане, что имеет долговременную перспективу развития (см.: *Мартынова* 2025).

## Заключение

Изменения в предметном поле науки, как уже было сказано выше, вызвали в начале XXI в. интерес к темам, которые ранее были вне предметного поля этнологии. Фокус внимания этнографических музеев также переместился постепенно на явления и вещи актуального времени, находящиеся в непосредственном окружении, на их функции в реальном мире. Этнологи-музейщики перенаправили свою деятельность с этнической/региональной/национальной идентичности на групповую и индивидуальную идентичности, с репрезентативного и специфичного — на «обычное» и повседневное. Антропологизация музеологии, когнитивно-антропологический подход к культуре высветил значимость и перспективность рассмотрения материальной и духовной культуры в симбиозе.

Путь к пониманию возможностей музеологии, с тем, чтобы она стала новой, но в то же время осталась верной себе, сохранила старое рациональное зерно, основывается на мнении, что современные события как сфера исследования, интерпретации и репрезентации в рамках этнографической музеологии должны быть включены в ее предметное поле. Очевидно, что сегодняшняя окружающая среда постоянно создает все более значительный объем информации о различных процессах и вытекающих из них контекстуализациях, которые напрямую или опосредованно овладевают действительностью, и их последствия могут быть рассмотрены в свете возможности для интеграции в домен, связанный с культурным наследием. В поддержку того факта, что существует поле событий, о которых можно рассуждать в контексте «народной» культуры и относящихся к ней процессов, а затем и изменений, произошедших в XX веке и в первой четверти нынешнего (несмотря ни на что, «традиционная», в понимании «классической» этнологии, культура исчезает), — говорит сама концептуализируемая обстановка. В первую очередь это возможность наблюдать в нашем непосредственном окружении и включать в этнографическо-музейные проекты все, что может быть связано с национальной культурой в любой форме и содержании, тогда как явления, оставшиеся в «стандартной» этнологии / музейной этнографии, уходят в тень и оказываются на обочине магистральных направлений исследования и презентации народной культуры современных обществ.

Смещение фокуса интереса с пассивной музейной интерпретации локальной культуры на активное социальное пространство, которое подразумевает коммуникационную среду в повседневной жизни всех ее участников, приводит к тому, что музейные специалисты становятся интегрированной составляющей информационной системы, оказывающей существенное влияние на реальность. Понимаемые так роль и содержание культурного наследия дают возможность концептуализировать разные виды актуальных для современного человека интеракций, которые на основе спровоцированной посещением музея палитры впечатлений формируют адекватный социальный опыт.

В случае с музеологией Сербии описанный выше новаторский подход к профессиональной деятельности уже реализован и продолжает свое развитие в ногу со временем.

### Источники и материалы

*Јовановић-Гудурић* 2025 — *Јовановић-Гудурић И.* Етнолошка секција // Музејско друштво Србије [электронный ресурс]. http://www.mdsrbija.org/etnoloska-sekcija/?lang (дата обращения: 04.05.2025).

Етнографски музеј 2025 — Етнографски музеј у Београду [электронный ресурс]. https://etnografskimuzej.rs/delatnost (дата обращения: 04.05.2025).

Извештај 2018 — *Филиповић Д.* Извештај о раду Етнографског музеја у Београду током 2018. године // Гласник Етнографског музеја. 2018. № 82. С. 175–194. https://etnografskimuzej.rs/wp-content/uploads/Glasnik-Etnografskog-muzeja-82

*Караџић* 2007 — *Караџић Стефановић В.* Речник српскога језика. Нови Сад: Матица српска, 2007. 1564 с.

Музеј Јадра 2025 — Музеј Јадра — град Лозница [электронный ресурс]. https://loznica.rs/muzej-jadra (дата обращения: 04.05.2025).

Музеј на отвореном 2025 — Музеј на отвореном Старо село Сирогојно [электронный ресурс]. https://www.sirogojno.rs/ (дата обращения: 04.05.2025).

Музејско друштво Србије 2025 — Музејско друштво Србије [электронный ресурс]. www.mdsrbija.org (дата обращения: 04.05.2025).

### Научная литература

*Беззубова О. В.* Музей и политика памяти // Международный журнал исследований культуры. 2016. № 13 (26). С. 76–84.

*Куклинова И. А.* Новая музеология: современное осмысление концепта // Вестник СПбГИК. 2020. № 3 (44) сентябрь. С. 68–72. https://doi.org/10.30725/2619-0303-2020-3-68-72

*Мартынова М. Ю.* Реставрация и консервация предметов старины в Этнографическом музее г. Белграда (Республика Сербия) // Современное состояние и перспективные подходы к реставрации и консервации художественных произведений: Сборник научных трудов II Всероссийской научно-практической конференции (с международным участием) (24 мая 2023 г.) / [отв. ред. В. В. Сафонов]. М.: ФГБОУ ВО «РГУ им. А. Н. Косыгина», 2023. С. 123–128.

*Мартынова М. Ю.* Сохранение и консервация традиционных предметов быта в Этнографическом музее под открытым небом (на примере музея «Старое село» в Сербии) // Современное состояние и перспективные подходы к реставрации и консервации художественных произведений: Сборник научных трудов IV Всероссийской научно-практической конференции (с международным участием) (22–23 мая 2025 г.) / [отв. ред. В. В. Сафонов]. М.: ФГБОУ ВО «РГУ им. А. Н. Косыгина», 2025. С. 17–23.

*Гавриловић Љ.* Етнографска музеологија: да или не // Рад Музеја Војводине. 2004. № 46. С. 317–325.

*Гавриловић Љ.* Култура у излогу: ка новој музеологији. Београд: Етнографски институт САНУ, 2007. 220 с. (Посебна издања № 60).

*Гавриловић Љ.* О политикама, идентитетима и друге музејске приче. Београд: Етнографски институт САНУ, 2009. 201 с. (Посебна издања № 65).

*Зец Т.* Изложбена делатност Етнографског музеја у Београду 1976−2001 // Гласник Етнографског музеја 2001−2002. № 65−66. С. 319−332. https://etnografskimuzej.rs/wp-content/uploads/Гласник-Етнографског-музеја-65-66

*Ивковић М.* Конзервација и рестаурација у музеју на отвореном “Старо село” у Сирогојну // Музеји на отвореном. Зборник / Open Air Museums Memoir. Сирогојно: Музеј на отвореном „Старо село“, 2012. С. 93–109.

*Јовановић-Гудурић И.* (уредник). Традиција вашара у Србији. Београд: Музејско друштво Србије, 2023. 164 с. (Информативни билтен. № 15).

*Ковачевић И.* Музеји и модернизација: дрес, трактор и пластична лутка // Етноантрополошки проблеми. 2011. № 6/2. С. 365–379.

*Малешевић М.* Традиција у транзицији: у потрази за ‘још старијим и лепшим“ идентитетом // Етнологија и антропологија: стање и перспективе, ур. Драгана Радојичић. Београд: Етнографски институт САНУ, 2005. 219–234. http://www.etnoinstitut.co.rs/iles/zbornik/21.pdf

*Марковић З.* 1976. Етнографски музеј у Београду // Етнографски музеј у Београду 1901−1976. Београд: Српска академија наука и уметности, 1976. С. 7−24.

*Ромелић Ж. М.* Одевни предмети као симбол једне генерације из етнолошке збирке Народног музеја Крушевац // Музеји. Нова серија. 2017. № 5. С. 83–97.

*Росић-Божановић Б.* Основна концепција привређивања у Музеју народног градитељства у Сирогојну са посебним осврtом на израду злакуске грнчарије // Заштита споменика народног градитељства; Зборник радова са Саветовања о заштити споменика народног градитељства. Београд, 1984. С. 175–179.

*Савић А., Врзић С.* Музеји и комуникација с публиком у 21. веку — савремене праксе. Београд: Музејско друштво Србије, 2024. 211 с. http://www.mdsrbija.org/dokumenta/Muzejiikomunikacijaspublikom.pdf

*Селенић К.* Изложбе аквизиције у Етнографском музеју у Београду, 1981–2020 // Гласник Етнографског музеја. Кн. 85. 2021. С. 103–125. https://etnografskimuzej.rs/wp-content/uploads/Гласник-Етнографског-музеја-85

*Селенић К.* Од 1904. до данас: сталне поставке Етнографског музеја у Београду // Гласник Етнографског музеја. Кн. 88. 2024. С. 149–180. https://etnografskimuzej.rs/wp-content/uploads/Гласник-Етнографског-музеја-88

*Танацковић Ј.* Антрополошка музеализација нематеријалног културног наслеђа у Музеју Јадра // Гласник Етнографског музеја. 2019. № 83. С. 11–32. https://etnografskimuzej.rs/wp-content/uploads/Гласник-Етнографског-музеја-83

*Томић-Јоковић* С. Ткане покривке и прекривке // Каталог изложбе Музеј на отвореном “Старо село”. Сирогојно, 2002.

*Ћирјаковић И.* Збирка Млекарства у Народном музеју Чачак — индустријско наслеђе и музеји у саставу: проблеми и перспективе нових видова предста вљања и излагања // Музеји. Нова серија. 2024. № 11. С. 133–152.

*Финдрик Р.* Три године рада на изградњи музеја народног градитељства у Сирогојну // Гласник Друштва конзерватора Србије. 1983. № 7. С. 61–65.

*Huyssen A.* Escape from Amnesia. The Museum as a Mass Medium // Huyssen A. Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia. New York: Routledge, 1995. P. 13–263.

*Jakovljević-Šević T.* Redeinisanje etnografske muzeologije: odgovor na izazove savremenosti. Primeri muzejske prakse u Srbiji // Etnoloska istrazivanja. 2014. Br. 18/19. S. 147–161.

*Krstić D.* Materijali za učvršćivanje ili konsolidaciju kamena // KONKAM 2004: zbornik radova / Seminar i radionica o konzervaciji kamena, 20–23 listopada 2004. Split: Umjetnička akademija Sveučilišta u Splitu, Odsjek za konzerva ciju i restauraciju, 2004. 70 s.

## References

Bezzubova, O. V. 2016. Muzej i politika pamjati [Museum and the Politics of Memory]. *Mezhdunarodnyj zhurnal issledovanij kul'tury* 13(26): 76–84.

Ćirjaković, I. 2024. Zbirka Mlekarstva u Narodnom vuzeju Čačak — industrijsko nasleđe I muzeji u sastavu: problem i perspective novih vidova predstavljanja i izlaganja [Dairy Collection in the National Museum of Čačak — Industrial Heritage and Museums in its Composition: Problems and Perspectives of New Forms of Presentation and Exhibition]. *Muzeji. Nova serija* 11: 133–152.

Findrik, R. 1983. Tri godine rada na izgradnji muzeja narodnog graditeljstva u Sirogojnu [Three Years of Activity on the Construction of the Folk Architecture Museum in Sirogojno]. *Glasnik Društva konzervatora Srbije* 7: 61–65.

Gavrilović, L. 2004. Etnografska muzeologija: da ili ne [Ethnographic Museology: Yes or No]. *Rad Muzeja Vojvodine* 46: 317–325.

Gavrilović, L. 2007. *Kultura u izlogu: ka novoj muzeologiji* [Culture on Display: Towards a New Museology]. Belgrade: Ethnographic Institute SASA. 220 p. (Special Editions 60).

Gavrilović, L. 2009. *O politikama, idetitetima i druge muzejske priče* [On Politics, Identities and Other Museum Stories]. Belgrade: Ethnographic Institute SASA. 201 p. (Special Editions 65).

Huyssen, A. 1995. Escape from Amnesia. The Museum as a Mass Medium. In *Twilight Memories: Marking Time in a Culture of Amnesia*, by Huyssen A. New York: Routledge. 13–263.

Ivković, M. 2012. Konzervacija i restauracija u muzeju na otvorenom "Staro selo" u Sirogojnu [Conservation and Restoration in the Open Air Museums Memoir]. In *Muzej na otvorenom. Zbornik* [Open Air Museums Memoir. Collection of Articles], ed. by N. Krstović, L. Gavrilović, J. Toskić. Sirogojno: Muzej na otvorenom „Staro selo". 93–109.

Jakovljević-Šević, T. 2014. Redeinisanje etnografske muzeologije: odgovor na izazove savremenosti. Primeri muzejske prakse u Srbiji [Redefining Ethnographic Museology: A Response to Contemporary Challenges. The Case of the Museum Practice in Serbia]. *Etnoloska istrazivanja* 18/19: 147–161.

Jovanović-Gudrić, I. (ed.). 2023. *Traditsija vashara u Srbiji* [The Fair Tradition in Serbia]. Belgrade: Muzejsko društvo Srbije. 164 p. (Fact Sheet 15).

Kovačetić, I. 2011. Muzeji i modernizacija: dres, traktor i plastična lutka [Museums and Modernization: a Dress, a Tractor and a Plastic Doll]. *Etnološki problemi* 6/2: 365–379.

Krstić, D. 2004. Materijali za učvršćivanje ili konsolidaciju kamena [Materials for Strengthening or Consolidating Stone]. In KONKAM 2004: zbornik radova *Seminar i radionica o konzervaciji kamena (20–23 listopada 2004)* [KONKAM 2004: Collection of Articles. Seminar and Workshop on Stone Conservation (October 20–23, 2004)]. Split: Umjetnička akademija Sveučilišta u Splitu, Odsjek za konzervaciju i restauraciju. 70 p.

Kuklinova, I. A. 2020. Novaia muzeologiia: sovremennoe osmyslenie kontsepta [New Museology: Modern Conceptualization of the Concept]. *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo instituta kul'tury* 3(44): 68–72. https://doi.org/10.30725/2619-0303-2020-3-68-72

Malešević, M. 2005. Tradicija u tranziciji: u potrazi za 'još starijim i lepšim' identitetom [Tradition in Transition: In Search of an 'Even Older and More Beautiful' Identity]. In *Etnologija i antropologija: stanje i perspektive* [Ethnology and Anthropology: State and Prospects], ed. by D. Radojičić. Belgrade: Ethnographic Institute SASA. 219–234. http://www.etnoinstitut.co.rs/iles/zbornik/21.pdf

Marković, Z. 1976. Etnografski muzej u Beogradu [Ethnographic Museum in Belgrade]. In *Etnografski muzej u Beogradu 1901−1976* [Ethnographic Museum in Belgrade 1901−1976], ed. by N. Gvozdenović. Belgrade: Serbian Academy of Science and Arts. 7−24.

Martynova, M. Yu. 2023. Restavracija i konservacija predmetov stariny v Etnograficheskom muzee Belgrada (Respublika Serbija) [Restoration and Conservation of Antiquities in the Ethnographic Museum of Belgrade (Republic of Serbia)]. In *Sovremennoe sostojanie i perspektivnye podhody k restavracii i konservacii hudozhestvennyh proizvedenij: Sbornik nauchnyh trudov II Vserossijskoj nauchno prakticheskoj konferencii (s mezhdunarodnym uchastiem) (24 maja 2023 g.)* [Current State and Prospective Approaches to Restoration and Conservation of Artistic Works: Collection of Scientific Proceedings of the II All-Russian Scientific and Practical Conference (with International Participation) (May 24, 2023), [ed. by V. V. Safonov]. Moscow: Rossijskij goudarstvennyj universitet imeni. A. N. Kosygina. P. 123–128.

Martynova, M. Yu. 2025. Sohranenie i konservacija tradicionnyh predmetov byta v Etnograficheskom muzee pod otkrytym nebom (na primere muzeja «Staroe selo» v Serbii) [Preservation and Conservation of Household Traditional Objects in the Ethnographic Open Air Museum (on the

Example of the Museum “Old Village” in Serbia)]. In *Sovremennoe sostojanie i perspektivnye podhody k restavracii i konservacii hudozhestvennyh proizvedenij: Sbornik nauchnyh trudov IV Vserossijskoj nauchno prakticheskoj konferencii (s mezhdunarodnym uchastiem) (*22–23 *maja 2025 g.)* [Current State and Prospective Approaches to Restoration and Conservation of Artistic Works: Collection of Scientific Proceedings of the IV All-Russian Scientific and Practical Conference (with International Participation) (May 22–23, 2025), [ed. by V. V. Safonov]. Moscow: Rossijskij goudarstvennyj universitet imeni. A. N. Kosygina. P. 17–23.

Romelić, Ž. M. 2017. Odevni predmeti kao symbol jedne generacije iz etnološke zbirke narodnog muzeja Kruševac [Clothing Items as a Symbol of a Generation from the Ethnological Collection of the National Museum in Kruševac]. *Muzeji. Nova serija* 5: 83–97.

Rosić-Božanović, B. 1984. Osnovna koncepcija privređivanja u Muzeju narodnog graditeljstva u Sirogojnu sa posebnim osvrtom na izradu zlakuske grnčrije [Basic Concept of Management in the Museum of Folk Architecture in Sirogojno with Special Emphasis on the Production of Zlakus Pottery]. In *Zaštita spomenika narodnog graditeljstva; Zbornik radova sa Savetovanja o zaštiti spomenika narodnog graditeljstva* [Protection of Folk Architecture Monuments; Proceedings of the Conference on the Protection of Folk Architecture Monuments]. Belgrade. P. 175–179.

Savić, A., and S. Vrzić. 2024. *Muzeji i komunikacija s publikom u 21. veku — savremene prakse* [Museums and Public Communication in the 21st Century — Contemporary Practices]. Belgrade: Muzejsko društvo Srbije. 211 p. http://www.mdsrbija.org/dokumenta/Muzejiikomunikacijaspublikom.pdf

Selenić, K. 2021. Izložbe akvizicile u Etnografskom muzeju u Beogradu, 1981–2020 [Acquisition Exhibitions at the Ethnographic Museum in Belgrade, 1981–2020]. *Glasnik Etnografskog muzeja* 85: 103–125. https://etnografskimuzej.rs/wp-content/uploads/Гласник-Етнографског-музеја-85

Selenić, K. 2024. Od 1904. do danas: stalne postavke Etnografskog muzeja u Beogradu [ From 1904. to Today: Permanent Exhibits of the Ethnographic Museum in Belgrade]. *Glasnik Etnografskog muzeja* 88: 149–180. https://etnografskimuzej.rs/wp-content/uploads/Гласник-Етнографског-музеја-88

Tanacković, J. 2019. Antropoloshka muzealizacija nematerijalnog kulturnog nasleđa u Muzeju Jadra [Anthropological Musealization Of Intangible Cultural Heritage At The Jadra Museum]. *Glasnik Etnografskog muzeja* 83: 11–32. https://etnografskimuzej.rs/wp-content/uploads/Гласник-Етнографског-музеја-83

Tomić-Joković, C. 2002. Tkane pokrivke i prekrivke [Woven Covers]. In *Katalog izložbe Muzej na otvorenom* “*Staro selo*” [Exhibition Catalog Open-Air Museum “Old Village”]. Sirogojno.

Zec, T. 2001−2002. Izložbena delatnost Etnografskog muzeja u Beogradu 1976−2001 [Exhibition Activities of the Ethnographic Museum in Belgrade 1976−2001]. *Glasnik Etnografskog muzeja* 65−66: 319−332. https://etnografskimuzej.rs/wp-content/uploads/Гласник-Етнографског-музеја-65-66

УДК 39+06(069)
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/30-48
Научная статья

***© А. А. Новик***

# КОНСТРУИРУЯ ЭПОХУ: МУЗЕЙ ВОЖДЯ, МУЗЕЙ ТИРАНА, МУЗЕЙ НАРОДА В ГИРОКАСТРЕ, АЛБАНИЯ

*В работе в парадигме антропологии анализируется происходящая в наше время трансформация форм и презентации традиционной культуры, традиционного уклада жизни и семейных ценностей на примере Албании, пережившей за последнее столетие радикальную смену нескольких общественно-политических, экономических и идеологических формаций. В качестве кейса выбран Этнографический музей в Гирокастре, родном городе коммунистического лидера страны Энвера Ходжи (1908–1985). Интерес к данной проблематике продиктован возрастающей ролью антропологии музейного дела, фокусирующейся в наши дни на процессах управления восприятием прошлого через артефакты и коллективную память с привлечением методик и подходов, принятых как для изучения традиционных обществ, так и для инновационных стратегий конструирования общественного сознания и навязывания актуальных для местных элит на данный момент идеологем. На протяжении пары последних столетий основными местами соприкосновения с прошлым в большинстве регионов Европы были музейные пространства, не потерявшие своей важности до наших дней. В Албании, значительно отставшей от остальной Европы в экономическом плане, развитие музейного дела стало развиваться позже, лишь в середине XX в. И в музейные пространства здесь были превращены прежде всего локусы, имевшие отношение к «признанным» лидерам страны, будь то замок Скандербега (XV в.) в Круе или дом семьи Ходжи в Гирокастре. Расширяющиеся связи с миром, глобализация информационного пространства, развитие туризма способствовали появлению новых форм «реализации» этнографических знаний и музейных услуг — прежде всего через гибкое конструирование истории, индустрию реплик музейных артефактов и пр. Предлагаемый автором анализ является попыткой расшифровки сложного процесса отношений между этнографом и посетителем музея, чиновником и потребителем товаров и услуг, человеком и обществом.*

**Ключевые слова:** *музей, албанцы, идеология и экспозиция, конструирование истории, Энвер Ходжа, коммерциализация традиционной культуры*
**Ссылка при цитировании:** *Новик А. А.* Конструируя эпоху: музей вождя, музей тирана, музей народа в Гирокастре, Албания // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 30–48.

**Новик Александр Александрович** — к. и. н., заведующий центром европейских исследований, ведущий научный сотрудник, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (МАЭ РАН) (Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3). Эл. почта: njual@mail.ru

U DC 39+06(069)
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/30-48
Original Article

***© Alexander Novik***

# CONSTRUCTING AN ERA: THE LEADER'S MUSEUM, THE TYRANT'S MUSEUM, THE PEOPLE'S MUSEUM IN GJIROKASTRA, ALBANIA

*Through the anthropological paradigm, this work analyzes the current transformation of presentation of traditional cultural forms, way of life and family values, using Albania as an example. This country has experienced a radical change in several socio-political, economic and ideological formations over the past century. The case study chosen is the Ethnographic Museum in Gjirokastra, the hometown of the country's communist leader Enver Hoxha (1908–1985). The anthropology of museum work focuses on managing perceptions of the past through artifacts and collective memory. It uses methods and approaches adopted both for the study of traditional societies and innovative strategies that used to manipulate public opinion and to impose ideologies. Over the last couple of centuries, museum spaces were the main places of contact with the past in most regions of the Old World, and they have not lost their importance to this day. In Albania, which lagged significantly behind the rest of Europe in economic terms, the start of museum work began to develop later, only in the middle of the 20th century. In Albania the first localities to be transformed into museum spaces were those related to the "recognized" leaders of the country, such as the Skanderbeg's castle (15th century) in Kruja or the Hoxha family's house in Gjirokastra. Expanding connections with the world, the globalization of the information space, and the development of tourism have contributed to the emergence of new forms of "implementation" of ethnographic knowledge and museum services — primarily through flexible historical narratives, the production of museum artifacts replicas, etc. The analysis proposed by the author is an attempt to decipher the complex relationship between an ethnographer and a museum visitor, an official and a consumer of goods and services, a person and society.*

**Keywords**: *museum, Albanians, ideology and exhibition, construction of history, Enver Hoxha, commercialization of traditional culture*

**Author Info**: **Novik, Alexander A.** — Ph.D. in History, Head of the Center for European Studies, Leading Researcher, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: njual@mail.ru

**For citation**: Novik, A. A. 2025. Constructing an Era: The Leader's Museum, the Tyrant's Museum, the People's Museum in Gjirokastra, Albania. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 30–48.

## Место памяти, гордости и скорби

На юге Албании, примерно в 10 километрах от границы с Грецией, расположен город Гирокастра, являющийся одним из самых важных урбанистических центров

страны, ставший таковым не столько в силу экономических и социальных достижений, сколько благодаря неоценимому вкладу в историю, культуру, искусство, поддержание традиций албанского народа[1]. Основанный еще древними греками, город стал символом утверждения албанской идентичности в эпоху Средних веков, затем при правлении османов (до 1912 г.), а позже явился знаковым форпостом на рубежах молодого балканского государства (*Pulaha* 1984; *Riza* 2004; *Novik* 2020: 157–182; Gjirokastra 2025). В Гирокастре родилась плеяда известнейших ученых, писателей, общественных деятелей, прославивших город далеко за пределами страны: среди них необходимо назвать крупнейшего этимолога с мировым именем Экрема Чабея (1908–1980); лауреата самых престижных литературных премий писателя Исмаиля Кадаре (1936–2024) (неоднократно также выдвигавшегося на Нобелевскую премию); албанского коммунистического партийного лидера Энвера Ходжу (1908–1985) (*Elsie* 2004). Благодаря последнему город во многом сохранил свой первозданный архитектурный облик (*Рис. 1*), позволивший Гирокастре в 2005 г. войти в список всемирного культурного наследия ЮНЕСКО (UNESCO, d. 569).



*Рис. 1.* Вид на старый город. Гирокастра, Албания. Август 2018 г. Фото А. А. Новика

На протяжении XX века город пережил вместе с остальной страной вызовы времени: сложности национального строительства на руинах Османской империи; греческую и итальянскую фашистскую оккупацию (1939–1943); приход немецких нацистов (1943–1944); власть местных коммунистов, пытавшихся построить социализм с помощью Советского Союза, затем Китая, а позже опираясь полностью на собственные силы; трудную эпоху демократических преобразований в начале 1990-х годов. Каждый период, ломая прежние достижения, выдвигал свои, помимо политических, экономических и общественных, идеологические и культурные установки.

Албанские коммунисты, сумевшие в ноябре 1944 г. полностью освободить страну от фашистско-нацистских войск, пользовались большим уважением у соотечественников — они достигли цели с безусловной поддержкой Советского Союза, но без участия советских войск на территории страны (это единственное государство бывшего Восточного блока, очищенное от захватчиков местными партизанскими отрядами) (*Смирнова* 2003: 253–254). Энвер Ходжа, возглавлявший освободительную борьбу албанского народа, был любим не только своими соотечественниками, но и обласкан И. В. Сталиным и другими лидерами мирового коммунистического движения. Из Советского Союза поступала экономическая помощь, приезжали специалисты, доставлялось оборудование, а вместе с ним прибывали технологии, материалы и пр. С помощью СССР и опираясь на его опыт, в стране возникли первые научные и высшие учебные заведения: Институт исследований (1948), Институт наук

[1] Город, благодаря знаменитому роману своего уроженца И. Кадаре, получил поэтическое название «Хроника в камне» (*Kadare* 2000).

(1952), Тиранский государственный университет (1957) и др. Тогда же были созданы первые этнографические институции: возникшие в стране кадры стали издавать профессиональные журналы и печатать профильные монографии, а в основных городах были открыты этнографические музеи либо этнографические экспозиции при исторических либо краеведческих музеях (о развитии этнографии в этот период смотри несколько идеологически предвзятую, о чем свидетельствует даже название «Этнограф при диктатуре: знание, государство и наш холокост» (*алб.* “Etnografi në diktaturë: dija, shteti dhe holokausti ynë”), но достаточно ценную с точки зрения привлечения архивных материалов монографию: *Bardhoshi, Lelaj* 2018).

В Гирокастре, которая в годы Второй мировой войны оставалась важным центром партизанского сопротивления, о чем никогда не забывало партийное руководство, было принято решение об открытии музея в 1966 г. (Muzeu Etnografik 2025). К этому времени Энвер Ходжа, не принявший критики Н. С. Хрущева в отношении И. В. Сталина и оценки его роли в мировой истории, полностью переориентировался на КНР (инициатором разрыва всех отношений, включая дипломатические, между СССР и Албанией выступила, между прочим, в 1961 году Москва) (*Смирнова* 2003: 310–326). В Китае в 1960-е годы начался период культурной революции, которая боролась со всеми пережитками феодально-буржуазного уклада, куда попадали и многие явления и артефакты традиционной культуры (!). Албания, вынужденно принимая у себя насаждаемую китайскими товарищами идеологию, на декларативном уровне ее поддерживала, а в плане практическом ей всячески противостояла. В действительности громкоговорители в Тиране транслировали спектакли пекинской оперы, однако мало кто к таким концертам — как к чуждым и, главное, насаждаемым властями, — относился с пониманием и уважением (ПМА 2002). Зато изгнать пиетет в обществе к собственным культурным достижениям предшествующих поколений почти не представлялось возможным.

Именно на этом фоне открывался Музей в Гирокастре. По задумке властей он должен был прославлять албанского лидера — Энвера Ходжу. И музей создавали в доме, где в 1908 г. родился будущий руководитель — вернее, на том месте, где он родился, так как подлинный дом сгорел во время пожара 1964 г. Возможно, факт уничтожения сакрального для Албанской партии труда локуса сподвигнул чиновников на создание прижизненного мемориала. За два года дом семьи Ходжи в квартале Палёрто был отстроен заново — даже еще больше, лучше, традиционнее и сакральнее (*Рис. 2*). Вместо просторной городской усадьбы XIX в. вырос огромный комплекс в четыре этажа в традиционном гирокастритском стиле, у дома большое число помещений, 64 окна, просторный каменный подвал для хранения вещей и продуктов, обязательная для местных домов «цистерна» для воды на 130 тысяч литров, бункер на случай войны или землетрясения, 6 туалет-



*Рис. 2.* Этнографический музей. Гирокастра, Албания. Август 2018 г. Фото А. А. Новика

ных комнат, хаммам и система укрытий для защиты (Muzeu Etnografik i Gjirokastrës 2025). Официально музей, открывший свои двери для посетителей в 1966 г., получил статус и название Музея национально-освободительной войны (иначе: Музей антифашизма). Однако всем жителям страны, даже тем, кто никогда не бывал в Гирокастре, комплекс был знаком как музей Энвера Ходжи (АМАЭ 2015А).

В музее была воссоздана атмосфера зажиточного дома начала века: обязательный набор комнат для членов семьи и гостей, бытовых помещений, их обстановка и выверенное убранство (об архитектуре гирокастритских домов и их обустройстве см. содержательные работы: *Riza* 2004; *Kiel* 2010; *Riza* 2011: 30–36). По задумке исполнителей мемориала, его посетителей должна была трогать именно воссозданная «правда» албанской жизни — именно традиционные интерьеры, утварь, семейный дух, седые предания и легенды, в мир которых вторглись незваные враги, дали последним достойный отпор, изменив мир навсегда, сохранившись при этом сами как непреходящие ценности местной культуры и традиций. Одновременно это был завуалированный этнографический ответ на вызовы времени, требовавшие отказа от проклятого прошлого: буржуазного быта, хвастовства богатством, демонстрации достатка, маркеров социального и гендерного неравенства, религиозных пережитков и пр.

Получив возможность влиять на сознание реальных и виртуальных (через СМИ) посетителей, Музей в Гирокастре три десятилетия воспитывал в людях чувство гордости локусом, городом, страной, народом и лидером. Энтузиазм строителей социализма, подкрепляемый в первые десятилетия после освобождения от оккупантов очевидными успехами в сфере образования, культуры, науки, искусства, а также значительным экономическим ростом и улучшением благосостояния, обеспечивал авторитет Энвера Ходжи в широких массах населения (можно обратиться к фольклорным материалам, которые фиксировались — и вряд ли фальсифицировались — исследователями: *Haxhihasani* 1985: 75–88; *Panajoti, Kruta* 1985: 89–108). Об этом может свидетельствовать хотя бы тот факт, что первые демократические выборы, состоявшиеся после крушения «коммунистической диктатуры» в 1991 г., продемонстрировали, что большинство избирателей проголосовали за бывших коммунистов, поставив в тупик многих политтехнологов как внутри страны, так и за рубежом (*Смирнова* 2003: 370).

Музей в Гирокастре был рупором центральной власти — в город приезжали многочисленные делегаты из различных уголков страны, чтобы воочию увидеть родные места товарища Энвера, дом, где он родился, округу, в которой активно велась партизанская война, старинные гирокастритские улицы, традиционные дома, привычное и такое близкое и понятное для многих убранство в них (ПМА 2015). После смерти Энвера Ходжи в 1985 г. число паломников в Гирокастру лишь увеличилось, так как многие стремились прикоснуться к памяти ушедшего лидера. В столице Тиране началось возведение усыпальницы руководителя, где планировали сохранить его забальзамированное тело[1]. Эти два локуса — родительский дом и столичный мавзолей — были основными местами памяти многолетнего правителя страны. К этому времени почти вся Албания была превращена в единый монумент Ходжи — в городах и деревнях возвышались памятники ему, его именем были

[1] Перемещенное в 1992 г., после революционных потрясений начала 1990-х, в условиях строгой секретности с мемориального кладбища на возвышающемся над Тираной холме на обычное кладбище на городской окраине (*Смирнова* 2003: 383).

названы улицы, фабрики, стадионы, школы и пр. Однако музей в Гирокастре оставался самым наглядным, понятным, любимым и «интимным», так как обращался к детству Энвера, затрагивая личные чувства людей, и перебрасывал мост между социалистическим настоящим и не теряющим ценности прошлым, музеефицируя традиционную культуру в ее различных аспектах.

Крушение системы монизма[1] ознаменовалось тотальным изгнанием не только памятников Энверу Ходже из общественного пространства, но и воспоминаний о нем из жизни и памяти народа. Бывшему лидеру были приписаны все реальные и мнимые преступления — создание репрессивной системы госбезопасности, массовые ссылки и расправы с неугодными, изоляция страны от внешнего мира, неумение управлять экономикой, установление культа личности и многое другое. Уже в 1991 г. Музей национально-освободительной борьбы был переименован в Музей этнографии с соответствующим переформатированием экспозиции (Muzeu Etnografik 2025). Местные власти в Гирокастре не стали отстаивать права сохранить память о своем земляке перед лицом давления из Тираны — они действовали в русле национальных тенденций. Можно вспомнить здесь музейный комплекс Сталина в грузинском Гори, где мемориал сохранили до настоящего времени, несмотря на развенчание культа личности бывшего советского вождя после его смерти повсеместно в СССР. (Вспомним и тот факт, что памятники Иосифу Сталину, равно как и название города Сталин, бывшей Кучовы, и других промышленных объектов и учебных учреждений сохранялись в Албании до демократических преобразований и были снесены не властями, а восставшими против диктатуры жителями страны.) Не все, однако, происходило «просто» в Гирокастре. Отказавшись от музея Энвера Ходжи (пусть и называвшегося иначе), местные власти сохранили празднование памяти павших в годы Второй мировой войны героев, а также поддерживали их памятники и места знаковых событий (АМАЭ 2015А). На протяжении нескольких десятилетий после демократизации страны центральные власти пытались редуцировать память о национально-освободительной войне, стараясь внушить гражданам идею о том, что та война была во многом классовой и братоубийственной, а значит не стоит устраивать торжественных церемоний при большом стечении народа. Гирокастриты игнорировали мнение тиранской правящей элиты и продолжали собирать многолюдные памятные мероприятия на местах захоронений воинов — кладбища 29 ноября и в другие даты превращались в места паломничества (ПМА 2004). Лишь недавно албанское общество и власти пришли к консенсусу — день освобождения от фашизма в 1944 г. снова считается важной датой истории (*Смирнова* 2003: 253; ПМА 2023).

Во всем этом стремительном калейдоскопе событий место музея в Гирокастре остается знаковым — идеологический отказ от чествования диктатора и его эпохи не смог превратить дом Ходжи в тотальное отрицание его заслуг, установка на продвижение традиционных ценностей вместо партийных догм имеет обратное действие, так как посетители выставочного пространства волей-неволей примеряют «за» и «против» различных общественных систем — антагонистов, и даже те, кто знает о прошедшей эпохе со слов близких либо вообще не знает ничего, не воспринимают «дом, где родился дядюшка Энвер» местом скорби, а скорее ценят как место, где творилась история их страны, история Балкан и Европы.

[1] Монизм – алб. *moniz/ëm, -mi*, досл. «правление одного» (от греч. *μόνος* ‘один, единственный’), этим термином в Албании называют период диктатуры Э. Ходжи.

«Мои родители жили в деревне, как рабы. У них ничего не было. Только работали. И за это ничего не имели. Страшный был режим. Хорошо, что его нет. И мы можем жить теперь, как хотим».

[Информант албанец из Мальсии-и-Тиранес, 1991 г. р., агент по недвижимости в Тиране, беседа записана в сентябре 2018 г.] (ПМА 2018).

«Слушай, а как у вас отопление зимой работает? Что такое центральное отопление?.. Я, наверное, слышал, что раньше такое было в Тиране и других городах. Но потом, в начале 1990-х, его перестали поддерживать и оно полностью вышло из строя. Энвер — молодец! Он многое, что сделал для народа. Много-много! Но только это не ценили. А теперь вот капитализм, каждый решает свои проблемы сам».

[Информант албанец из Мальсии-и-Тиранес, 1991 г. р., агент по недвижимости в Тиране, беседа записана в сентябре 2023 г.] (АМАЭ 2023).

## Традиция как идеология

За XX век Албания пережила смену нескольких общественно-политических, экономических и идеологических формаций: освободившись в 1912 г. от почти пятивекового османского господства, страна сумела попробовать монархическое правление иностранного ставленника принца Вильгельма Вида (1914), республиканское правительство симпатизировавшего Советской России «красного епископа» Фана Ноли (1924), доморощенную монархию Ахмета Зогу, объявившего себя королем албанцев Зогу I (1928–1939), итальянскую фашистскую оккупацию (1939–1943), сменившуюся немецкой нацистской (1943–1944), почти полвека правления коммунистов (1944–1991), большая часть которого прошла под руководством харизматичного, но исключительно деспотичного лидера Энвера Ходжи, сложность демократических преобразований начала 1990-х годов, строительство рыночной экономики, присоединение к НАТО (2009) и многолетнюю мечту о вступлении в Европейский Союз, пока не реализованную. За частой сменой векторов внешней и внутренней политики, ценностных ориентиров и идеологических установок, как правило кардинально менявших привычные правила и устоявшиеся стереотипы, оставалось нечто, что объединяло албанцев несмотря на все исторические и цивилизационные перипетии — а именно, желание сохранить традиции — а если не сохранить, то хотя бы открыто декларировать такое желание, учитывая исключительно консервативный характер подавляющего большинства албанского общества (см.: *Tirta* 2004; *Иванова* 2006; *Tirta* 2006).

Калейдоскоп событий, стремительно происходивших на западе Балканского полуострова (*Мартынова* 1998; *Glenny* 2001), неумолимо девальвировал многие сущностные ценности предыдущих эпох, однако неизменно сохранял важность патриархального уклада: так, знатность происхождения и богатство переставали быть путевкой вхождения в политическую элиту, как было в поздний период при османах, но необходимость принадлежности к семье и роду с хорошей репутацией оставалась почти обязательным условием; поддержание равновесия морально-нравственных и идеологических установок было решительным для индивидуального и коллективного развития; а личная смелость и следование заповедям предков было незыблемым правилом карьерного роста при монархии, республике или тоталитарной диктатуре.

Отвергая идеологические установки предшественников, все без исключения силы, приходящие в стране к власти, брали — или декларировали — курс на со-

хранение традиций как самых важных достижений албанского народа за все века его проживания (*Doja* 2015: 44–75; *Abazi, Doja* 2016: 163–178; *Novik* 2020: 157–182; ср. теоретические исследования не на албанском материале по данной теме: *Carrithers* 2004: 433–456; *Hasbrouck* 2018). В значительной степени от властей предержащих даже не требовалось усилий по ревитализации тех или иных аспектов традиционной культуры: так, до середины XX в. многие жители сельской глубинки и небольших городов носили традиционную одежду в повседневной жизни, а не только по праздникам, как было в больших городах; убранство жилища демонстрировало удивительную приверженность старинным вкусам; утварь, мебель, бытовые предметы наследовались от поколения к поколению и с трудом уступали место новоделам фабричного производства (в данном случае скорее не из-за преданности старине, а в силу ограниченности финансовых возможностей).

Ярким примером сохранения живой традиции производства и использования народной одежды в стране во второй половине XX в. может послужить факт съемки полнометражного художественного фильма «Великий воин Албании Скандербег», совместного сотрудничества советских и албанских кинематографистов (понятно, что албанская часть, т. е. киностудия, тогда и создавалась — во время съемок данной картины). Фильм был снят в 1951 г. советским режиссером еврейского происхождения Сергеем Юткевичем (1904–1985). Для масштабных съемок эпической исторической картины, действия которой разворачиваются в XV в., были приглашены сотни крестьян из округи Круи, центра антиосманского сопротивления, где располагался родовой замок семейства Кастриоти. В многочисленной кинематографической массовке снимались крестьяне, приходившие на съемки из окружающих деревень. Они надевали «для кино» ту одежду, которая хранилась у них дома в сундуках и которую они надевали по праздникам, либо ту одежду, в которой они ходили в повседневной жизни и которую считали традиционной для своей местности. По замыслу режиссера и консультантов фильма, таким образом передавалась атмосфера эпохи — по наивности, а может быть и осознанно, они шли на этот шаг, считая или, возможно, лукаво декларируя, что народный костюм не подвержен трансформациям на протяжении очень длительного времени — и тот костюм, который бытовал в эпоху Скандербега, сохраняется в качестве традиционного в наши дни. Это, конечно, не так. Костюм, даже крестьянский, подвержен инновациям, веяниям моды и т. п. Однако сохранение традиционного костюма, его широкое бытование в эпоху индустриализации в XX в. служило ярким маркером живучести народной культуры. И эта часть кинематографической задумки стала одной из самых удачных — зритель словно переносился в прошлое. И речь здесь прежде всего об иностранном зрителе (советском и др.). Для албанцев это было совершенно естественной ситуацией. Добавим лишь, что со времени войн Скандербега с османами до съемок советско-албанской картины прошло 500 лет.

Понятно, что когда встал вопрос о создании музея на пепелище дома семьи Ходжи, вопрос о насыщении экспозиции этнографическими предметами не стоял: почти в каждом городском доме, в селах в округе сохранялось значительное количество гладкотканых и ворсовых ковров, разноцветных покрывал, столового и постельного белья, одежды, кухонной утвари, предметов мебели и проч., которые не только достались от предков, но продолжали производиться по старинным образцам и с использованием старых технологий мастерами, сберегающими традиции региона не ради поддержания ремесла или художественного промысла (как это часто име-



*Рис. 3.* Традиционная мебель в Этнографическом музее. Гирокастра, Албания. Август 2018 г. Фото А. А. Новика

ет место сейчас), а для обеспечения насущных потребностей современников (*Рис. 3*). Лишь позже партийные и хозяйственные власти Албании станут предпринимать активные шаги по сохранению традиционных художественных промыслов — с этой целью в крупнейших городах будут открыты крупные специализированные комбинаты. Их изделиям власти придадут статус идеологически приоритетных, так как они имели непосредственную связь с народной культурой, а власть всегда позиционировала себя как «власть народа» (ср.: *Panajoti, Kruta* 1985: 89–108).

## Приумножая и приукрашая: мощь и богатство

Идеологическая машина государства, строившего социализм, требовала крупных масштабов и ярких образов в деле возведения монументов любого уровня (ср.: *Anastasova* 2011: 159–169). Когда встал вопрос о создании музея вождя, ведущего свой народ в светлое будущее, средств и ресурсов партийное руководство, понятно, не пожалело. Энвер Ходжа был из состоятельной гирокастритской семьи, которой принадлежал добротный каменный дом в квартале Палёрто в старой части города (Gjirokastra 2024; 2025). Семья была состоятельной, но отнюдь не самой богатой и не самой влиятельной в округе. Перед создателями мемориального дома-музея стояла задача возвеличить лидера, сделав акцент на то, что юный Энвер увлекся идеями марксизма о социальном равенстве и всеобщем благоденствии, несмотря на свое происхождение и исключительное материальное благополучие в условиях феодально-буржуазного общества. С этой целью дом семьи Ходжи достроили и надстроили — как по периметру, так и по этажности. Представляемая как типичная городская, резиденция превзошла все традиционные дома в Гирокастре по размерам и качеству отделки — «ее сложно даже сфотографировать, так как она заняла часть площади и очень плотно подступила к другим домам» (ПМА 2018).

> «Что они при монизме думали? Хотели показать, как жили все гирокастриты? Так это не так! Или хотели показать, что семья Ходжи была самой богатой? Это тоже не так! Они были середнячками. Деньги у них водились. Но в число самых влиятельных семей Гирокастры они не входили. А здесь им такое отгрохали — будто они первое семейство в стране. Многие их и не знали, пока Энвер не стал лидером. Придумали историю!»
>
> [Информант албанец, родом из Гирокастры, около 50 лет, работает электриком, запись беседы в мае 2015 г.] (АМАЭ 2015А).

Наряду с гигантоманией — возведением грандиозной резиденции — были предприняты активные действия и по «начинке» мемориала. По задумке исполнителей

дом должен был представлять различные сюжеты семейной жизни и проведения досуга: где домочадцы встречали гостей, где готовили пищу, где устраивали трапезы, в каких помещениях спали, где у них рождались дети и т. п.[1] Эта презентация жизни должна была установить мост взаимопонимания (и восхищения!) между посетителями дома-музея и лидером страны: экспозиция знакомила пришедших с бытовой стороной повседневности семьи вождя, который, оказывается (!), не только думает о своем народе, мудро руководит, разоблачает врагов, выступает с пламенными речами и пишет научные труды, но также ест, спит, общается с родными и вообще не обойден человеческими заботами и привычками. А еще — у него было детство, как у многих других, и он не провел все время в партизанской борьбе с оккупантами, отказавшись с юности от благ, дававшихся благодаря происхождению, а был привязан к родителям, трепетно относился к семейным узам, был, по-видимому, не лишен человеческих слабостей и привязанностей. Однако лидер, по задумке создателей музея, не мог быть просто одним из всех, а должен быть особым, выдающимся, ни с кем не сравнимым — его должны были окружать исключительные вещи, совершенные по исполнению, самые лучшие в своем роде, обязательно традиционные — *свои*, албанские, гирокастритские, родные (*Рис. 4*).



*Рис. 4.* Традиционная женская обувь в Этнографическом музее. Гирокастра, Албания. Сентябрь 2023 г. Фото А. А. Новика



*Рис. 5.* Комната для гостей в Этнографическом музее. Гирокастра, Албания. Август 2018 г. Фото А. А. Новика

Исполнить такую задумку не представляло труда — несмотря на то, что подлинных вещей, бытовавших в доме Ходжи, сохранилось совсем не много, наполнить экспозицию «помогли» экспроприации и конфискации имущества у «буржуазного элемента». Безусловно, часть вещей дарилась горожанами, часть собиралась специалистами в экспедициях (АМАЭ 2015А; 2015Б).

Дом-музей оказался заполненным высокого уровня исполнения этнографическими артефактами: это традиционная одежда из бархата с золотным шитьем и аппликацией золотым гайтаном; украшения из серебра, выполненные в технике филиграни; предметы мебели из дерева, украшенные резьбой; безворсовые ковры *килимы*;

[1] По схожей схеме пошли и создатели музея писателя Исмаиля Кадаре в Гирокастре в 2000-е годы (*Velaj* 2000; ПМА 2004; 2018; 2023).

шерстяные покрывала *велендзы*; кухонная и нарядная столовая посуда; различная домашняя утварь и пр. Подбор предметов для экспозиции осуществлялся очень тщательно: все экспонаты соответствовали высокому уровню убранства жилища состоятельного албанского семейства (*Рис. 5*). Нужно отдать должное музейным сотрудникам: они постарались подобрать вещи, относящиеся к одной эпохе — рубежу XIX–XX веков, с редким включением более старых артефактов, которые также часто бережно хранились в гирокастритских семьях, и небольшого числа новоделов. Посетители «дома, в котором родился Энвер», попадали в атмосферу стилизованной роскоши, хорошего вкуса и привязки к этническим корням.

> «Посмотрите, как раньше жили люди, как хорошо они жили. Мы, албанцы, умели устроить свой быт. Вот, как говорят, та комната, в которой родился Энвер [большое внутреннее помещение, устланное коврами, с красивым резным камином. — *А. Н.*]. А это его колыбель. Может, и не его, но очень похожая, и того же времени. Это так важно — понимать связь поколений».
>
> [Информантка албанка, около 60 лет, с экскурсией в музее, запись беседы в музее в сентябре 2008 г.] (ПМА 2008).

Откровенная мистификация и музеефикация (в данном случае это почти симбиоз стратегии презентации) всего, что могло быть связано с вождем хотя бы отдаленно, призваны были заставить поверить в исключительность первого человека в государстве и правоту его убеждений. Среднестатистический албанец, житель села или города, скромно живший в стесненных условиях, в лишенных многих удобств домах или малогабаритных квартирах, стоявший в очередях за продуктами и товарами первой необходимости, призывавшийся на частые военные сборы и трудовые акции по строительству дорог, инфраструктуры и т. п. или сельскохозяйственные работы, понимал, что все трудности, с которыми он сталкивается, лишь временны, и лидер, который с детства имел все то, о чем и не мечтал «простой человек», но отказался от благ ради идей строительства социализма, приведет страну к светлому будущему — т. е. победе коммунизма. А это значит, ему, «простому человеку», будет хорошо и сытно.

Именно поэтому подобранная кухонная утварь в экспозиции музея была начищена до блеска, а не демонстрировала следы бытования, то бишь копоть от плиты или очага; женские и мужские наряды сверкали обилием золотного шитья, не тронутого временем; а мебель была исключительно парадной — все, что не соответствовало статусу лидера, было изначально не допущено в музейное пространство.

### Фольклоризируя и коммерциализируя: туристы и доходы

Относительно долгий «переходный» период «Дома Ходжи» от музея вождя до музея этнографии, занявший почти треть века — с начала 1990-х до начала 2020-х годов, неожиданно для самих организаторов экспозиции, музейных сотрудников, работников департамента культуры и городских, а также центральных властей завершился невообразимым прежде бумом посещаемости. Если в годы строительства социализма в музей на экскурсии со всей страны приезжали организованные группы — прежде всего, чтобы почтить сакральное место становления государственного и партийного деятеля, и число этих посещений было значительным, учитывая небольшие размеры страны, то со смертью Э. Ходжи в 1985 г., последовавшим

периодом неудачных попыток преемственности его курсу, а затем полным отказом от прежней политики, сопровождавшимся социальными потрясениями и коренной перестройкой экономических, идеологических и культурных основ, количество визитов в музей на два десятилетия исключительно редуцировалось. Наспех переделанная экспозиция, призванная отказаться от призраков коммунизма и возвеличить ценности традиционной культуры албанского народа, оказалась на какой-то срок невостребованной — в музей изредка приходили ради любопытства местные жители, а также забредали немногочисленные туристы из других частей страны, если у них оставалось время после посещения древней цитадели — крепости Гирокастры — и прогулок по атмосферным старым улицам города (см.: *Новик* 2024: 198–223). Иностранные туристы в 1990–2010-е годы были большой редкостью, за исключением дней проведения Фольклорного фестиваля (2004, 2015) (*Новик* 2016: 280–283; *Novik* 2020: 157–182). Каждый зарубежный посетитель окружался заботой — помимо бонуса в виде копеечного входного билета, он почти всегда получал бесплатную экскурсию или, по крайней мере, обстоятельное объяснение представленных артефактов со стороны сотрудников музея (АМАЭ 2015А).

Все резко изменилось в 2020-е годы. Ковидные ограничения по всему миру резко сократили возможности зарубежного туризма. В Албании запреты были введены, однако соблюдались с достаточной степенью либеральности. Пока в 2020-м г. европейский туризм терпел убытки, в Албании отчитались о хорошем туристическом сезоне. Албанцы много путешествовали по своей стране, а также принимали гостей из-за рубежа. В последующие годы был зафиксирован чрезвычайный рост въездного туризма в страну. Так, в 2023 г. Албанию посетило более 11 миллионов иностранных туристов (INSTAT 2023). (К слову, в Хорватии, более 60 лет привлекающей к себе на летний отдых иностранцев и имеющей, отметим, чем их заинтересовать, помимо 900-километрового Далматинского побережья Адриатики, побывало около 14 миллионов гостей.) В 2024 г. Албанию посетило рекордное число туристов из-за рубежа — более 13 миллионов (INSTAT 2024). При этом власти страны, согласно официальным отчетам (будем считать, что им можно доверять), стали скрупулезно фиксировать только обладателей иностранных паспортов, не включая граждан Косово, Северной Македонии, а также представителей многочисленной албанской диаспоры в Европе и мире (многие из них владеют двумя паспортами). Даже если пограничные службы лукавят, это все равно весьма впечатляющие цифры для страны, которая еще несколько десятилетий назад была наглухо закрыта от остального мира железным занавесом.

Приток иностранных туристов очевиден не только на побережье Адриатического и Ионического морей, в столице и городах-музеях, но и в самых удаленных уголках страны. Улицы Гирокастры в туристический сезон запружены любопытными со всего мира: из Италии, Германии, Польши, Чехии, США и других стран (АМАЭ 2023). Многие из них не ограничивают свое знакомство с городом лишь крепостью и посещением ресторанов, предлагающих блюда местной кухни, а отправляются изучать местные музеи (Visit Gjirokastra 2025). Этнографический музей стал местом притяжения для них. И музей очень быстро откликнулся: чтобы привлечь как можно больше посетителей и не разочаровать их ожиданий, музейное пространство расширили — были открыты новые помещения по периметру и под крышей. Музейную экспозицию разнообразили, а тематику изменили — теперь Этнографический му-

зей представляет не только гирокастритскую городскую культуру быта, но и традиции всей округи, а также других регионов Албании. Если раньше, к примеру, в мемориальном доме была представлена одежда жителей референтных групп Гирокастры — она висела большей частью на вешалках на стенах (!), то теперь экспозиции костюма отведена специально подготовленная просторная комната второго этажа — в ней выставлены на манекенах костюмные комплексы города Гирокастры, краин Люнджерия (албанцы православные), Дропул (греки православные) и др. (о традиционном костюме албанцев в разных регионах страны см. обстоятельную монографию: *Gjergji* 1988).

Музейное пространство оказалось начиненным разнообразными артефактами, среди которых с большим трудом по узким лестницам пробираются посетители, знакомящиеся с традиционной культурой албанцев — уже не только Гирокастры, но всего государства на западе Балкан.

> «Соб.: Здравствуйте! А вы из России?
> А. Н.: Да, а вы?
> Соб.: Мы из Швеции. Из Стокгольма.
> А. Н.: Но вы очень хорошо говорите по-русски!
> Соб.: У меня мама — русская. Я родился в Швеции. А язык знаю от нее. Она из Санкт-Петербурга. Я там тоже бываю. В Ковид только не ездил.
> А. Н.: В Албанию вы приехали как туристы?
> Соб.: Да! Я приехал со своим другом, а это наши подруги [по внешности — азиатки]. Нам нравится в Албании. Гирокастра — прекрасный город! И здесь такой хороший музей — столько всего представлено. Можно познакомиться со всей страной, даже если больше нигде здесь не был. Очень интересная культура!»
>
> [Собеседник швед с русскими корнями, около 20 лет, из Стокгольма, запись беседы в Этнографическом музее, Гирокастра, в сентябре 2023 г.] (АМАЭ 2023).

Чтобы насытить экспозицию «злободневными» артефактами, в музейное пространство впустили «джинна» — новоделы XX и даже XXI в., которые призваны заменить отсутствующие в музейном фонде этнографические предметы. С одной стороны, такое легкое обращение оправдано — к примеру, когда речь заходит о белоснежных занавесках с шитьем, украшающих комнату для гостей или мужскую комнату дома: найти комплект вековой давности для украшения окон по большому периметру помещений является задачей почти не реальной. С другой стороны, случайные предметы быта — как то кухонная утварь, декоративные ткани и проч., бытовавшие в сельской среде до недавнего времени, добавленные в экспозицию лишь с целью ее обогатить, выглядят весьма неубедительно, разрушая прежнюю цельную структуру организации экспозиции. Такая погоня за количеством создает атмосферу перегруженности, подменяя музей лавкой сувениров — пусть и высокого уровня исполнения и со своей историей (ПМА 2023).

Большой поток посетителей кардинально изменил парадигму презентации выставочного пространства. Если раньше, до туристического бума, музейные сотрудники, отлично знавшие экспонаты и особенности местной гирокастритской культуры, с удовольствием рассказывали о нюансах бытования того или иного предмета, то теперь большой штат скороспешно нанятых экскурсоводов пытается рассказывать «сказки об албанском прошлом», рассчитанные на малоосведомленных визитеров. Стоимость

входных билетов при этом существенно выросла, особенно для иностранцев, с ограничениями работают дискаунты для профессионалов (музейных сотрудников, преподавателей и проч.), оставляя лазейку лишь для журналистов, которые по задумке дирекции могут принести пользу музею, публикуя свои материалы о нем.

Этнографический музей стал коммерческим предприятием, которое должно приносить прибыль. А ресурсами извлечения прибыли стали этнографические экспонаты. Ревитализация традиционного быта, реплики старых вещей, попытки их копирования и введения в музейный контекст, наряду, конечно же, с эксплуатацией наследия прошлого в виде экспонатов подлинников и самого мемориального дома, стали основой новой музейной политики и идеологии. Стараясь фольклоризировать доставшееся наследство, новые акторы пытаются не только заработать, но и вдохнуть в старые или выдаваемые за таковые вещи новую жизнь — сделать их символами прошлого, имеющими непреходящую ценность для настоящего и служащими связующими звеньями между поколениями всех албанцев, где бы они ни жили.

## Этнография и идеология, музей и люди, город и экономика: выводы и перспективы

Эволюция презентации исторических событий, исторических личностей, традиционной культуры и народного быта в Албании произошла столь стремительно на рубеже XX–XXI вв., что ее основные акторы — организаторы музейных пространств и их посетители — возможно, даже не заметили кардинальных изменений, коснувшихся этой одной из главных сфер идеологизации жизни людей, а если и заметили, то не смогли в полном объеме оценить все ее достоинства и недостатки (АМАЭ 2021).

Существовавшая на протяжении многих десятилетий система мемориализации и музеефикации прошлого через экспозиции музеев исключительно «съежилась» под брутальным натиском новых форм идеологических установок, распространяемых прежде всего через влияние СМИ и глобальной паутины, однако она не только не исчезла полностью, но в определенной степени укрепила свои позиции и застолбила за собой некоторые сферы деятельности — прежде всего, такие, как продажа и производство этнографических артефактов (аутентичных и реплик), сувениров и проч., имеющих прямое отношение к экономическому развитию, торговле, внутреннему и зарубежному туризму и др. (ср.: *Кучерова* 2024: 114–136).

Музеи всегда были и остаются рупором определенной государственной либо групповой (реже — индивидуальной) идеологии. Их создание всегда мотивировано стремлением сохранить, увековечить, а значит вывести из сферы бытовой в область сакрального определенные места, предметы, а также личности и коллективы, их деятельность и свершения, которые могут иметь разную оценку в различные исторические периоды.

Одним из самых показательных музейных пространств Албании является так называемый дом Энвера Ходжи в Гирокастре, который был создан в турбулентную эпоху партийной переориентации Албании с СССР на КНР и должен был увековечить место рождения национального лидера. Несмотря на то, что мемориал носил название Музея национально-освободительной войны, он создавался по примеру и подобию музеев Владимира Ильича Ленина в Советском Союзе, подобных мест памяти Мустафы Ке-

маля Ататюрка в Турции и др. Чтобы «связать» лидера с народом, организаторы музеев устраивали пышные этнографические экспозиции, в которых можно было проследить этапы становления будущего «отца нации» с момента рождения до возмужания и борьбы за светлое будущее своей страны. Привычные вещи домашнего обихода — колыбели, кухонная утварь, домашняя мебель, одежда и аксессуары и проч. — становились культовыми предметами, посмотреть на которые приезжали издалека компатриоты и иностранцы. Видев в музейной экспозиции вещи, подобные которым можно было встретить в своем доме или у родных — бабушек, дедушек и др., у посетителей создавалась иллюзия приобщения к вождю, его делу, его борьбе и его устремлениям.

Стремительное крушение режима монизма, произошедшее в начале 1990-х, вынудило местные власти и музейных сотрудников отказаться от идола, которому поклонялись на протяжении почти полувека. Однако, убрав центральную фигуру экспозиции, музей сохранил основное содержание — этнографическую начинку мемориального пространства. И эта этнографическая составляющая как часть идеологии эпохи оказалась более живучей, чем остальные идеологические установки и партийная преданность.

В условиях развития внутреннего и зарубежного туризма этнографические предметы оказались устойчивыми константами сохранения культурного кода города и региона. Быстротечный период спроса на туристический сувенирный «шум» в виде макетов военных бункеров и проч. атрибутов периода строительства социализма, прошел уже в начале 2000-х, а спрос сохранился и даже существенно вырос на изделия традиционных ремесел: узорчатого тканья, вязания, резьбы по камню и дереву и др. Популярность музея способствует ковроткачеству, работе медников и ювелиров, других мастеров, которые изготовляют килимы, кувшины, украшения и проч., «которые есть в экспозиции дома Энвера, точно такие же и даже лучше» (*Рис. 6*). Современные туристы стремятся к аутентичности сувениров — многие из них предпочитают купить гладкотканый местный ковер или вязаные разноцветные носки, а не набившие оскомину магниты на холодильник. И это позволяет городу и округе развивать терявшие уже было значение и экономическую роль художественные промыслы и народные ремесла, являвшиеся еще в начале XX в. индустрией эпохи (на данную тему развития торговли и экономики в прошлом и настоящем см.: *Shkodra* 1973; *Brøgger* 2009: 318–333; *Hysa* 2012: 305–310; *Antrosio, Han* 2019; *Новик* 2023: 121–143; *Фаис-Леутская, Новик* 2024: 5–12).



*Рис. 6.* Уличная торговля. Гирокастра, Албания. Август 2018 г. Фото А. А. Новика

Этнографический музей, по своему предназначению музеефицируя эпоху, конструирует идеологию прошлого, настоящего и будущего. И в зависимости от потребностей общества в конкретный период он возводит мосты между поколениями предшественников и потомков, сакрализируя традиционную культуру как константу преемственности навыков, достижений и непреходящих ценностей.

«В Тиране построили много башен [небоскребов]. Многим это не нравится. Тебе тоже? Моя подруга тоже их не любит. Нашего мэра сейчас посадили за коррупцию, в сфере строительства. Так вот, они строят сейчас башню в форме Скандербега. Будет его фигура. Я против! Ты как к Скандербегу относишься? Я не хочу такого дома! Это возвеличивание человека, культ личности. А вот у нас есть дом в центре с национальным символом — флагом. Я поддерживаю! Ты говоришь, что это не флаг, а карта Албании? Так все равно! Главное — наш традиционный символ! А традиция — это святое».

[Информант албанец из Мальсии-и-Тиранес, 1991 г. р., агент по недвижимости в Тиране, беседа записана в апреле 2025 г.] (ПМА 2025).

**Источники и материалы**

АМАЭ 2015А — *Новик А. А.* Традиционная одежда албанцев Албании, Косово, Македонии, Черногории и диаспоры. Полевые исследования в г. Гьирокастра, Албания (Festivali Folklorik i Gjirokastrës (Фольклорный фестиваль в Гьирокастре)). 07–19.05.2015. Полевая тетрадь. Автограф // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 2254. 20 л.

АМАЭ 2015Б — *Новик А. А.* Отчет об экспедиционной работе в г. Гьирокастра, Албания (Festivali Folklorik i Gjirokastrës (Фольклорный фестиваль в Гьирокастре)). Май 2015 г. 07–19.05.2015. Принтерный вывод // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 2254. 12 л.

АМАЭ 2021 — *Новик А. А.* Балканская экспедиция — 2021. Этнолингвистические исследования на Балканах. Часть I: Экспедиционная работа в Албании (г. Тирана; г. Дуррес; Голем, область Кавая; г. Влера; Тропоя). 29.07–22.08.2021; 05.09–03.10.2021. Полевой дневник. Автограф // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № 2279. 36 л.

АМАЭ 2023 — *Новик А. А.* Балканская экспедиция — 2023. Этнолингвистические исследования на Балканах. Экспедиционная работа в Албании (Голем, округ Кавая; г. Дуррес; г. Саранда; г. Гирокастра; Ujë i Ftohtë, Tepelena краина; г. Конисполь; округ Конисполь; краина Химара; Тирана). 01.09–17.09.2023. Полевые записи // Архив МАЭ РАН. К-1, оп. 2. № вр. б/н. 98 л.

ПМА 1990–2025 — *Новик А. А.* Косово, Албания, Северная Македония, Болгария, Черногория, Турция, Босния и Герцеговина. Полевые материалы автора. 1990–2025.

Gjirokastra 2024 — Gjirokastra, Albania 2024. [Электронный ресурс]. http://www.gjirokastra.org/albanian/al_sublinks/per_gjirokastren/mbi_gjirokastren_historia.html (дата обращения: 25.04.2024).

Gjirokastra 2025 — Gjirokastra, Albania 2025. [Электронный ресурс]. https://www.gjirokastra.org/sub_links/visiting_sub/visiting_ethnographic_museum.html (дата обращения: 10.04.2025).

INSTAT 2023 — INSTAT. Institute of Statistics. 2023. [Электронный ресурс]. http://www.instat.gov.al/en/figures/ (дата обращения: 30.12.2023).

INSTAT 2024 — INSTAT. Institute of Statistics. 2024. [Электронный ресурс]. http://www.instat.gov.al/en/figures/ (дата обращения: 30.12.2024).

*Kadare* 2000 — *Kadare I*. Kronikë në gur / roman. Tiranë: Onufri, 2000. 306 f.

Muzeu Etnografik 2025 — Muzeu Etnografik. [Электронный ресурс]. https://www.gjirokastra.org/albanian/al_sublinks/vizitoni_gjirokastren/vizitoni_muzeu_etnografik.html (дата обращения: 10.04.2025).

Muzeu Etnografik i Gjirokastrës 2025 — Muzeu Etnografik i Gjirokastrës. [Электронный ресурс]. https://www.iett.al/muzeu-etnografik-i-gjirokastres/ (дата обращения: 10.04.2025).

UNESCO — UNESCO: World Heritage List: Historic Centres of Berat and Gjirokastra. [Электронный ресурс]. https://whc.unesco.org/en/list/569/ (дата обращения: 15.08.2020).

*Velaj* 2000 — *Velaj O.* Shtëpia e Kadaresë, muze etnografik: [Gjirokastër] // Shekulli. 2000. No. 203. 26 korrik. F. 19.

Visit Gjirokastra 2025 — Visit Gjirokastra 2025. [Электронный ресурс]. https://visit-gjirokastra.com/article/the_ethnographic_museum (дата обращения: 10.04.2025).

**Научная литература**

*Иванова Ю. В.* Албанцы и их соседи. М.: Наука, 2006. 368 с.

*Кучерова И. А*. Исландские сувениры: “взгляд туриста” vs “местный взгляд” // Этнографическое обозрение. 2024. № 3. С. 114–136.

*Мартынова М. Ю*. Балканский кризис: народы и политика. М.: Старый сад, 1998. 466 с.

*Новик А. А*. Традиционное vs фольклорное: «народная» одежда на фольклорном фестивале в Гирокастре // Мода и дизайн: исторический опыт — новые технологии. Материалы XIX Международной научной конференции. Санкт-Петербург, 24–27 мая 2016 г. / Под ред. Н. М. Калашниковой. СПб.: ФГБОУВПО «СПбГУПТД», 2016. С. 280–283.

*Новик А. А.* Базар и дюкян, ярмарка и маркет: эволюция торговли в Албании в начале XXI в. // Вестник антропологии. 2023. № 3. С. 121–143. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-3/121-143

*Новик А. А*. Крепость Гирокастры в Албании: музей и место памяти // Вестник культурологии. 2024. № 3 (110). С. 198–223. https://doi.org/10.31249/hoc/2024.03.12

*Смирнова Н. Д*. История Албании в XX веке. М.: Наука, 2003. 432 с.

*Фаис-Леутская О. Д., Новик А. А*. О торговле в Европе: слово антропологам // Этнографическое обозрение. 2024. № 3. С. 5–12. https://doi.org/10.31857/S0869541524030013

*Abazi E., Doja A*. From the Communist Point of view: Cultural Hegemony and Folkloric Manipulation in Albanian Studies Under Socialism // Communist and Post-Communist Studies. 2016. Vol. 49. No. 2. P. 163–178.

*Anastasova E*. The National Festive Systems in the Post-Socialist Space — between Past and Present // The Ritual Year. The Yearbook of the SIEF Working Group on the Ritual Year 6: The Inner and the Outer / ed. by M. Kõiva. Tartu: SIEF Working Group on the Ritual Year, 2011. P. 159–169.

*Antrosio J., Han S*. The Editors’ Note: Trade, Trading, and Inequality // Open Anthropology. A Journal of American Anthropological Association. 2019. Vol. 7. No 3. [Электронный ресурс]. https://www.americananthro.org/StayInformed/OAArticleDetail.aspx?ItemNumber=25346 (дата обращения: 10.05.2023).

*Bardhoshi N., Lelaj O*. Etnografi në diktaturë: dija, shteti dhe holokausti ynë. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, 2018. 368 p.

*Brøgger B*. Economic Anthropology, Trade and Innovation // Social Anthropology. 2009. Vol. 17. No 3. P. 318–333. https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2009.00072.x

*Carrithers M*. Anthropology as a Moral Science of Possibilities // Current Anthropology. 2004. Vol. 46. P. 433–456. https://doi.org/10.-1086/44606

*Doja A*. From the Native Point of View: An Insider/Outsider Perspective on Folkloric Archaism and Modern Anthropology in Albania // History of the Human Sciences. 2015. Vol. 28. No. 4. P. 44–75.

*Elsie R*. Historical Dictionary of Albania. Lanham: Scarecrow Press. (European historical dictionaries), 2004. 662 p.

*Gjergji A*. Veshjet shqiptare në shekuj. Origjina. Tipologjia. Zhvillimi. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë; Instituti i Kulturës Popullore, 1988. 288 p.

*Glenny M*. The Balkans: Nationalism, War & the Great Powers, 1804–1999. New York: Penguin Books, 2001. 726 p.

*Hasbrouck J.* Ethnographic Thinking. From Method to Mindset. London: Routledge, 2018. 140 p.

*Haxhihasani Q*. Figura e shokut Enver Hoxha në këngët e popullit // Kultura Popullore.1985. No. 1. P. 75–88.

*Hysa A*. Pazari i vjetër i Gjirokastrës // Kultura Popullore. 2012. No. 1–2. P. 305–310.

*Kiel M*. Ottoman Architecture in Albania, 1385–1912. Beşiktaş, Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture, 2010. 342 p.

*Novik A*. Gjirokastra Folklore Festival as the Main Ritual Event in Albanian Cultural Life at the Beginning of the 21st Century // Yearbook of Balkan and Baltic Studies. 2020. Vol. 3. No 1. P. 157–182. https://doi.org/10.7592/YBBS3.08

*Panajoti J., Kruta B*. Folklori ynë në epokën e Partisë // Kultura Popullore. 1985. No. 1. P. 89–108.

*Pulaha S*. Popullsia shqiptare gjatë shekujve XV–XVI: studime dhe dokumente. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë; Instituti i Historisë, 1984. 721 p.

*Riza E*. Qyteti muze i Gjirokastrës. Tiranë: Toena, 2004.

*Riza E*. Banesat historike të Gjirokastrës // Art & trashëgimi. 2011. No. 2. P. 30–36.

*Shkodra Z.* Esnafet shqiptare. (Shek. XV–XX). Tiranë: Akademia e Shkencave e R. P. të Shqipërisë; Instituti i Historisë, 1973. 390 p.

*Tirta M.* Mitologjia ndër shqiptarë. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë; Instituti i Kulturës Popullore, 2004. 452 p.

*Tirta M.* Etnologjia e shqiptarëve. Tiranë: GEER, 2006. 540 p.

## References

Abazi, E., and A. Doja. 2016. From the Communist Point of view: Cultural Hegemony and Folkloric Manipulation in Albanian Studies Under Socialism. *Communist and Post-Communist Studies* 49(2): 163–178.

Anastasova, E. 2011. The National Festive Systems in the Post-Socialist Space — between Past and Present. In *The Ritual Year. The Yearbook of the SIEF Working Group on the Ritual Year 6: The Inner and the Outer*, ed. by M. Kõiva. Tartu: SIEF Working Group on the Ritual Year. 159–169.

Antrosio, J., and S. Han. 2019. The Editors' Note: Trade, Trading, and Inequality. *Open Anthropology. A Journal of American Anthropological Association* 7(3). https://www.americananthro.org/StayInformed/OAArticleDetail.aspx?ItemNumber=25346

Bardhoshi, N., and O. Lelaj. 2018. *Etnografi në diktaturë: dija, shteti dhe holokausti ynë* [Ethnographer in Dictatorship: Knowledge, the State, and Our Holocaust]. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë. 368 p.

Brøgger, B. 2009. Economic Anthropology, Trade and Innovation. *Social Anthropology* 17(3): 318–333. https://doi.org/10.1111/j.1469-8676.2009.00072.x

Carrithers, M. 2004. Anthropology as a Moral Science of Possibilities. *Current Athropology* 46: 433–456. https://doi.org/10.-1086/44606

Doja, A. 2015. From the Native Point of View: An Insider/Outsider Perspective on Folkloric Archaism and Modern Anthropology in Albania. *History of the Human Sciences* 28(4): 44–75.

Elsie, R. 2004. *Historical Dictionary of Albania*. Lanham: Scarecrow Press. (European historical dictionaries). 662 p.

Fais-Leutskaia, O. D., and A. A. Novik. 2024. O torgovle v Yevrope: slovo antropologam [On Trade in Europe: a Word from Anthropologists]. *Etnograficheskoe obozrenie (Ethnographic Review)* 3: 5–12. https://doi.org/10.31857/S0869541524030013

Gjergji, A. 1988. *Veshjet shqiptare në shekuj. Origjina. Tipologjia. Zhvillimi* [Albanian Clothes for Centuries. Origin. Typology. Development]. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë; Instituti i Kulturës Popullore. 288 p.

Glenny, M. 2001. *The Balkans: Nationalism, War & the Great Powers, 1804–1999.* New York: Penguin Books. 726 p.

Hasbrouck, J. 2018. *Ethnographic Thinking. From Method to Mindset*. London: Routledge. 140 p.

Haxhihasani, Q. 1985. Figura e shokut Enver Hoxha në këngët e popullit [The Figure of Comrade Enver Hoxha in the Songs of the People]. *Kultura Popullore (Folk Culture)* 1: 75–88.

Hysa, A. 2012. Pazari i vjetër i Gjirokastrës [Old Bazaar of Gjirokastra]. *Kultura Popullore (Folk Culture)* 1–2: 305–310.

Ivanova, Yu. V. 2006. *Albantsy i ikh sosedi* [Albanians and their Neighbors]. Moscow: Nauka. 368 p.

Kiel, M. 2010. *Ottoman Architecture in Albania, 1385–1912*. Beşiktaş, Istanbul: Research Centre for Islamic History, Art and Culture. 342 p.

Kucherova, I. A. 2024. Islandskie suveniry: “vzgliad turista” vs “mestnyy vzglyad” [Icelandic Souvenirs: “Tourist View” vs. “Local View”]. *Etnograficheskoe obozrenie (Ethnographic Review)* 3: 114–136.

Martynova, M. Yu. 1998. *Balkanskiy krizis: narody i politika* [The Balkan Crisis: Peoples and Politics]. Moscow: Staryy sad. 466 p.

Novik, A. 2016. Traditsionnoe vs fol’klornoe: «narodnaia» odezhda na fol’klornom festivale v Girokastre [Traditional vs. Folklore: “Folk” Clothes at the Folklore Festival in Gjirokaster]. In *Moda i dizain: istoricheskii opyt — novye tekhnologii. Materialy XIKh Mezhdunarodnoi nauchnoi konferentsii (24–27 maya 2016 g.)* [Fashion and Design: Historical Experience — New Technologies: Materials of the XIX International Scientific Conference (May 24–27, 2016)], ed. by N. Kalashnikova. Saint Petersburg: Saint Petersburg State University of Industrial Technologies and Design. 280–283.

Novik, A. 2020. Gjirokastra Folklore Festival as the Main Ritual Event in Albanian Cultural Life at the Beginning of the 21st Century. *Yearbook of Balkan and Baltic Studies* 3(1): 157–182. https://doi.org/10.7592/YBBS3.08

Novik, A. 2024. Krepost’ Girokastry v Albanii: muzey i mesto pamyati [Gjirokastra Fortress in Albania: Museum and Place of Memory]. *Vestnik kul’turologii (Bulletin of Cultural Studies)* 3(110): 198–223. https://doi.org/10.31249/hoc/2024.03.12

Novik, A. A. 2023. Bazar i diukian, yarmarka i market: evoliutsiia torgovli v Albanii v nachale XXI v. [Bazar and Dyqan, Fair and Shop: Evolution of Trade in Albania at the Beginning of the XXI Century]. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii*) 3: 121–143. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-3/121-143

Panajoti, J., and B. Kruta. 1985. Folklori ynë në epokën e Partisë [Our Folklore in the Party Era]. *Kultura Popullore (Folk Culture)* 1: 89–108.

Pulaha, S. 1984. *Popullsia shqiptare gjatë shekujve XV–XVI: studime dhe dokumente* [The Albanian Population during the XV-XVI Centuries: Studies and Documents]. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë; Instituti i Historisë. 721 p.

Riza, E. 2004. *Qyteti muze i Gjirokastrës* [Gjirokastra — Museum City]. Tiranë: Toena.

Riza, E. 2011. Banesat historike të Gjirokastrës [Historic Dwellings of Gjirokastra]. *Art & trashëgimi (Art & Heritage)* 2: 30–36.

Shkodra, Z. 1973. *Esnafet shqiptare. (Shek. XV–XX)* [Albanian Guilds. (XV–XX centuries)]. Tiranë: Akademia e Shkencave e R. P. të Shqipërisë; Instituti i Historisë. 390 p.

Smirnova, N. D. 2003. *Istoriia Albanii v XX veke* [History of Albania in the 20th Century]. Moscow: Nauka. 432 p.

Tirta, M. 2004. *Mitologjia ndër shqiptarë* [Albanian Mythology]. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë; Instituti i Kulturës Popullore. 452 p.

Tirta, M. 2006. *Etnologjia e shqiptarëve* [Ethnology of Albanians]. Tiranë: GEER. 540 p.

УДК: 39+06(069)
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/49-64
Научная статья

***О. Д. Фаис-Леутская***

# СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ МУЗЕИ СИЦИЛИИ

*Статья посвящена современному состоянию этно-антропологических музеев в Сицилии — не получившему достаточного освещения в научном дискурсе недавнему и обнаруживающему стремительный рост феномену, делающему, по своим численным и качественным показателям, Сицилию одним из итальянских регионов, занимающему верхние строчки в национальной таблице этномузеев и уникальным примером этномузеефикации. Обладающая давним опытом этнографического музейного дела (начало XX в.), Сицилия упрочила этот опыт в 70-е годы, в первую очередь благодаря научной среде, которая, сплотившись с региональными властями, перешла к политике планомерной этномузеефикации в целях спасения народной культуры, а также экономическому развитию региона (за счет «культурного туризма»). На рубеже XX и XXI вв. эти традиции продолжает так называемая спонтанная музеефикация — появление, преимущественно в сельской среде, большого числа небольших этнографических музеев различного тематического профиля. Сицилия обнаруживает самый высокий в стране индекс посещаемости этномузеев, за счет не столько туристов, сколько «внутренней» фреквенции представителей всех слоев населения, что обусловлено политикой властей Сицилии, пропагандирующих ценность локальной культуры, и идентитарными настроениями населения.*

**Ключевые слова**: *Сицилия, этнографические музеи, традиции музеефикации, культурная политика региона, спонтанная музеефикация, индекс посещаемости*
**Ссылка при цитировании:** *Фаис-Леутская О. Д.* Современные этно-антропологические музеи Сицилии // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 49–64.

UDC: 39+06(069)
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/49-64
Original article

***© Oxana Fais-Leutskaia***

# MODERN ETHNO-ANTHROPOLOGICAL MUSEUMS IN SICILY

*The article is devoted to the current state of ethno-anthropological museums in Sicily, a recent phenomenon that has not received sufficient coverage in scientific discourse. The number of these museums is showing rapid growth, making Sicily a*

**Фаис-Леутская Оксана Давидовна** — к. и. н., старший научный сотрудник Центра европейских исследований, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: oxana-fais@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-2757-2434

*Публикация подготовлена в рамках Плана научно-исследовательских работ ИЭА РАН.

*leader among other Italian regions and providing a unique example of ethnomuseification. With a long history of ethnographic museum work dating back to the beginning of the 20th century, Sicily built on this experience in the 70s. This was mainly possible thanks to the scientific community, who joined forced with the regional authorities in order to save folk culture and promote the economic development of the region through cultural tourism. At the turn of the 21st century, these traditions continued with the so-called spontaneous museification, when a lot of small ethnographic museums with various thematic profiles appeared, mainly in rural areas. Sicily has the highest attendance index of ethnographic museums in the country, not so much due to tourists, but rather to local visitors representing all segments of the population. This is a consequence of the policy of the Sicilian authorities promoting the value of local culture and the identitarian sentiments of the population.*

**Keywords**: *Sicily, ethnographic museums, traditions of museification, cultural policy of the region, spontaneous museification, attendance index*

**Author Info: Fais-Leutskaia, Oxana D**. — Ph.D. in History, Senior Researcher at the Department for European Studies, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: oxana-fais@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-2757-2434

**For citation:** Fais-Leutskaia, O. D. 2025. Modern Ethno-anthropological Museums in Sicily. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 49–64.

**Funding:** The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.

Италия не случайно именуется «страной-музеем» — пятая в мире и вторая в Европе по числу музеев (Ecco i Paesi 2024), она на настоящий момент располагает 4 908 такого рода учреждениями (Arte 2024) и обладает одним из самых высоких в мире показателей (7%) ежегодного прироста их числа (Ecco i Paesi 2024). Если брать страну в целом, то в ней превалируют художественные (79,1%) и археологические (6,7%) музеи (Arte 2024), тогда как новым, зародившимся в 80-е–90-е годы XX в., перспективным и быстрорастущим сегментом являются этнографические (или, точнее демо-этно-антропологические, если следовать принятой в Италии официальной терминологии) музеи, в первую очередь в областях Фриули, Сардиния и Сицилия (*Bettati* 2017), в каждой из которых развитие этого музейного вектора отличает особый характер.

В частности, Сицилия обнаруживает самые высокие в Италии показатели посещаемости этномузеев (*Ferracuti*, et al 2023: 10), причем не только и не столько туристами, как в других областях, сколько местными жителями, представителями народных, в том числе и беднейших слоев населения (*Ferracuti, et al* 2023: 10). Эти черты «музейной эмпирики» делают область интересным объектом исследования.

Тема этнографических музеев, точнее, их сегодняшнего состояния (не только сицилийских, но и итальянских) слабо раскрыта в зарубежном научном дискурсе (что во многом объясняется «молодостью» этномузеев как категории) и совсем не освещена в отечественном. Это предопределяет новизну данной работы, рассматривающей специфику этномузеефикации в Сицилии в свете происходящих в регионе социокультурных процессов, а также культурной политики властей области.

Прежде чем мы перейдем к исследованию этой проблемы, скажем несколько слов о самом регионе и остановимся на истории локального музейного дела.

Аграрная, по преимуществу сельская, одна из наименее экономически развитых областей Италии, в которой народные слои представляют доминирующую в численном и социокультурном отношении группу населения, но при этом обладающая древними корнями городской культуры и государственности, и сыгравшая яркую роль в контексте античного мира и средневековой Европы, Сицилия радикально отличается от всех прочих областей итальянского Юга. Эти отличия обусловлены не только спецификой истории, но и высокой степенью сохранности обширного культурного наследия, а также глубиной традиций научного поиска, в том числе и в сфере народоведения.

Не случайно Сицилия в Италии признана «колыбелью национальной этнографии»: по словам антрополога Л. М. Ломбарди Сатриани, только в XIX — первой половине XX в. область «дала миру столько исследователей народных традиций, сколько ни один другой регион страны» (*Lombardi Satriani* 2015: 99). Речь идет о Л. Виго, С. Саломоне Марино, Дж. Скирò, Дж. Ганчи Батталья, Дж.Бономо и многих других, но в первую очередь о Дж. Коккьяра и Дж.Питре.

## Этнографический музей им. Дж. Питре

Именно Дж. Питре, «отец фольклористики и ученый, создавший в Италии этнологию» (*Grasso* 2020), в течение более 30 лет проводил народоведческие исследования, добиваясь, по его собственным словам, «справедливой оценки и реабилитации несправедливо забытого богатства сицилийской культуры» (*Cannatella* 2021: 111).

Начатые в конце 60-х годов XIX в., эти изыскания не обошли вниманием ни один аспект народной культуры Сицилии. Их результаты позволили Дж. Питре в 1882 г. основать Архив для изучения народных традиций, в период с 1871 по 1913 гг. создать свой главный труд — 25-томную «Библиотеку сицилийских народных традиций», вошедшую в сокровищницу европейских этнологических трудов, а в 1909 г. — открыть в Палермо Этнографический музей (носящий сегодня его имя), один из первых в объединенной Италии[1] и не имеющий аналогов ни в Европе, ни в мире.

Открытие Музея, где экспонировались народные костюмы, предметы утвари, орудия труда, музыкальные инструменты, мебель, амулеты, *ex-voto*, детские игрушки, марионетки из знаменитого сицилийского театра кукол, колесница для статуи Св. Розалии, характерные сицилийские расписные повозки и многое другое, — стало ярким событием в жизни не только Палермо, но и всего острова.

По воспоминаниям сицилийского князя А. Таска ди Кутò, Музей на несколько лет стал модным местом встреч светского общества Сицилии: аристократов, промышленников, интеллигенции (*Tasca di Cutò* 2004: 23–24). При этом для многих именитых посетителей, по словам князя, «пикантными и экзотическими» представали не только созерцаемые «народные экспозиции», но и неожиданные встречи с «плебсом», что создавало эффект «полного погружения в народную среду» (*Tasca di Cutò* 2004: 23–24). Такой демократизм обстановки объяснялся тем, что, как оговаривал в музейном статуте сам Питре, в Музей должен был допускаться и *народ*, для чего

[1] Ему предшествовало создание в Удине (Фриули) в 1865 г. имевшего ярко-выраженную этнографическую окрашенность Городского исторического музея и в 1906 г. Национального музея искусств и народных традиций в Риме (Лацио).

ученый предлагал бесплатный его доступ к музейным коллекциям (Regolamento Museo 2024) — революционный для того времени и беспрецедентный в социальном отношении шаг; отмечалось, чтобы таких посетителей «пропускали даже босыми» (Regolamento Museo 2024). Социальный вес ученого был столь велик, что его требования были удовлетворены властями города. Исходя из этого, можно было бы предположить, что основы сегодняшней широкой всенародной посещаемости этнографических музеев в Сицилии были заложены уже в начале XX в., однако утверждать это сложно, не располагая статистикой этого явления.

Свет на проблему народных посещений Музея проливает переписка Дж. Питре с друзьями. Письма Питре от 1910–1911-х годов позволяют, с одной стороны, констатировать, что немало представителей «городских и сельских низов» — по крайней мере те, с кем ученый лично общался во время опросов, уроженцы Палермо и провинции («остальным далеко добираться»), — посещали Музей, и это представляло собой «небывалое и беспримерное явление, которое, пожалуй, где-либо еще в Италии сегодня трудно встретить» (*Cannatella* 2021: 290). С другой, ученый признает, что такие визиты — скорее «исключение, чем правило», поскольку «крестьянам и городским низам странно и неинтересно видеть то, что они и так видят каждый день» (*Cannatella* 2021: 310), и делает вывод: «порадуемся и таким приходам — они насаждают привычку, которая может привести к укоренению культуры в будущем» (*Cannatella* 2021: 310). Но, как бы то ни было, Этнографический музей в начале XX в. стал центром популяризации в социуме Сицилии знаний о народной культуре и местом «становления идентичности и воспитания гордости за свою культуру среди людей из народа» (*Giacomarra* 2016: 79).

К сожалению, полноценно Музей функционировал лишь до 1916 г. — даты смерти Дж. Питре, с уходом которого была утрачена часть финансирования, а коллекции постепенно пришли в упадок. Но, кроме того, углубление начавшейся «музейной летаргии» обусловило изменение ситуации в стране.

Так, в 1921 г. в Италии пришли к власти фашисты. С одной стороны, они приветствовали подъем «народности», но презентовали ее в ура-патриотическом духе (о чем свидетельствуют, например, выставки народного искусства и ремесел в Сиракузах и Катании в 1936 г.) (*Lombardo* 2017). С другой — режим Муссолини фактически провозгласил кампанию борьбы по искоренению в стране иноязычия и инокультурности: во всех «неитальянских» регионах Италии, включая Сицилию, эта политика обернулась мерами по искоренению «миноритарных» языков и диалектов и преследованиями любых проявлений культурной самобытности. Неудивительно, что война, объявленная локальной культуре, напрямую коснулась и Этнографического музея: хотя формально он и не закрывался, но и полноценно не функционировал — урезалось его финансирование, музей постоянно подвергали проверкам.

Детище Питре спас его последователь — этнолог Дж. Коккьяра; поддерживавший режим Муссолини в том, что касалось расовых законов, он был лоялен в глазах фашистов, это обеспечило успех начинания. В 1935 г. Коккьяра начал реорганизацию и расширение Музея, со временем превратив его в один из самых важных этно-музейных центров Европы. При преобразовании Музей разделился на две части: на старом месте остались библиотека, части меблировки, маленький театр марионеток, на новое, в так называемый Китайский дворец, бывшую резиденцию дома Бурбонов, на периферию Палермо в парк Ла Фаворита переехала основная часть экспозиции.

## События середины XX в. и вызревание предпосылок этномузеефикации Сицилии

Прежде, чем мы продолжим тему этномузеефикации Сицилии, сделаем небольшое отступление, на первый взгляд не связанное с ней и с ответом на вопрос о причинах широкой популярности музеев в народной среде, но на деле имеющее прямое к ним отношение. Исторически Сицилия представляет собой очаг сепаратизма, оформившегося к середине XIX в., усилившегося после объединения Италии, но особенно — после прихода к власти фашистов. Отказ сицилийцев воспринимать себя как составную часть итальянского государства и нежелание принять власть Италии на тот момент питали экономические (усугубляющаяся нищета большинства населения), военные (участие в Первой мировой войне и военных кампаниях Муссолини), социальные (стагнация общественной жизни), культурные (лингвоцид и притеснение локальной культуры) факторы. В 40-е годы XX в. сепаратистские настроения охватывали практически все слои населения, и связанное с этим движение отличал достаточно высокий уровень организации.

Толчком к переходу сепаратизма на новый уровень стала высадка союзников в Сицилии в 1943 г., после чего сепаратисты развернули военные действия (вначале против фашистов, а затем против сил итальянского правопорядка). По словам историка О. Феррара, «в течение несколько лет остров был для Италии тем, чем была Ирландия для Англии — очагом всеобщего сопротивления “метрополии“ и оплотом непримиримости» (*Ferrara* 2013: 130). К 1947 г. совместными усилиями итальянских армии и сил правопорядка борьба за независимость была подавлена. Эти события оставили глубочайший след в сознании всего населения острова, от рядовых граждан до администрации областей, что не могло не сказаться на характере последовательно проводимой в Сицилии и сегодня, в том числе и в культурной сфере, политики властей. В свою очередь властные стратегии, помноженные на бытующие и сегодня «независимые» настроения в локальном социуме, привели к формированию ряда характерных векторов и моделей поведения населения в музейном пространстве, которые мы вкратце затронем ниже.

Пока же вернемся к послевоенной Италии, в которой, по Конституции 1947 г., Сицилия и еще четыре области, обладающие этнокультурной спецификой и «неитальянским» составом населения, получили специальный расширенный статут автономии. (Отметим, что много позже, в 2004 г., исходя из этого статута, Сицилии, вместе с еще двумя областями «специальной автономии», Трентино-Альто-Адидже и Валле-д-Аоста, будет предоставлено право полного самоопределения в музейной сфере и подчинения локальных музеев не национальным, а областным управлению и юрисдикции) (Decreto Legislativo 2004). Эти юридические инновации происходили на фоне свержения монархии, победы над фашизмом, окончания войны, утверждения республиканского строя, обусловивших смену курса в сфере народоведения.

Так, на организованных Итальянским этнографическим обществом (ассоциацией этнологов и фольклористов страны) Конгрессах народных традиций (1948 и 1956 гг.) было озвучено, а затем детально разработано предложение оценить активы народного творчества и фольклора в свете социально-экономического развития страны, а в качестве стоящих перед этнографами первоочередных задач рассматривалась музеефикация народной традиционной культуры, отвечающая, в частности, потребностям развития туризма.

Однако непосредственному созданию музеев предшествовал долгий период теоретико-методологической подготовки. Так, на общенациональном Семинаре по музеографии и фольклору (1967, Палермо) дебатировались вопросы основ этномузеографии. Впервые озвученные антропологом А. М. Чирезе принципы (*Cirese* 1968: 19), ставшие на сегодняшний день основополагающими для всех этномузеев, предлагали отказ от устаревшей концепции «музея как коллекции» и превращение его в место диалога (с вещью и с посетителем), позволяющего воссоздать воспроизводимые «через» экспонаты культурные контексты (*Cirese* 1977: 35–56).

Однако потребовались значительное время, развитие науки и изменение законодательства, чтобы прозвучавшие предложения стали претворяться в жизнь во всех регионах Италии.

Не ставя своей задачей отслеживать связанные с этномузеями нормативные акты, отметим все же, что первый национальный закон, рассматривающий «демо-этноантропологическое наследие» как органичную часть наследия культурного и подлежащую охране и консервации (музеефикации) «совокупности народных культурных артефактов», был принят в Италии лишь в 1998 г. При этом вплоть до 2004 г. народная культура получала законодательное признание только в своей «материальной части», тогда как «нематериальная» никак не учитывалась и была «внесена» в закон только в 2008 г., после ратификации Италией Конвенции ЮНЕСКО о спасении нематериального культурного наследия как выражения коллективной идентичности.

В Сицилии же закон об «этно-антропологическом наследии» как совокупности «материальных и нематериальных составляющих» был принят уже в 1977 г. Это оказалось реализуемым благодаря предоставляемым особой автономией возможностям, а также позиции властей в лице А. Бомбаче, главы Аксессората (министерства) культурного наследия в правительстве Сицилии. Этот человек сыграл решающую роль в концептуализации народного культурного наследия и законодательном признании его этнокультурной самобытности в Сицилии, а также во многом способствовал его сохранению; с 1978 по 1992 гг., в период своего пребывания на посту министра, он также оказывал моральную и финансовую поддержку научно-исследовательским народоведческим проектам, культурным и музееграфическим инициативам.

### Кто стоял за «запуском» этнографических музеев в Сицилии

Началу ранней и активной этномузеефикации в Сицилии способствовали также компетентность и зрелость стимулировавшего и курировавшего этот процесс локального академического гуманитарного сообщества, а также примкнувших к нему различных акторов культурного подъема.

В этой связи вспомним, например, хирурга Антонио Паскуалино, антрополога-энтузиаста, который вместе с супругой Янне Вибек в течение многих лет занимался проблемой сохранения, продвижения и возрождения традиционного сицилийского театра марионеток (Опера деи Пупи) и шире — сицилийской народной культуры. Именно Паскуалино наряду с группой интеллектуалов в 1965 г. был основателем Ассоциации по сохранению народных традиций, ставшей впоследствии оплотом ученых в деле сбора полевого культурного материала и реализации музейной политики.

Также в 1970 г. силами фольклористов, музыкантов и меломанов в Палермо была основана Фолькстудио, который, как и Ассоциация, стал важным центром сбора ма-

териала, исследований и будущих музейных инициатив; в 1978 г. при университете Палермо был основан и Фотоархив, материалы которого впоследствии использовались многочисленными этномузеями.

В этот же период были открыты и два этнографических музея. Так, в 1971 г. в Палаццоло Акреиде (Сиракуза) распахнул свои двери Дом-музей крестьянского труда, позже названный именем его основателя Антонино Уччелло, поэта и автора ценнейших этнографических трудов, в течение многих лет собиравшего предметы народных быта и искусства. В залах музея воспроизводятся интерьеры маслодавилен, мельниц, пекарен, и т. д., а также экспонируются различные предметы — от вертепов, вертепных фигурок и росписей по жести и по стеклу до элементов приданого, орудий труда, ткацких станков, керамики, *ex-voto*, изображений святых, деревянной утвари и т. д. После смерти ученого в 1979 г. музей был закрыт, однако в 1983 г. Министерство культурного наследства Сицилии реанимировало его и взяло на региональный баланс.

В 1975 г. силами супругов Паскуалино был открыт Международный музей марионеток (сегодня носящий имя А. Паскуалино). В нем хранится собранная семьей коллекция из более чем 5 тысяч экспонатов: различные виды марионеток, кукол (включая и самое большое в мире собрание сицилийских марионеток, представляющих различные школы островного кукловодства (Палермо, Катания, Сиракузы), и кукол из Неаполя), фигур «театра теней», автоматоны, шарманки, декорации и сценическая техника кукольных театров. Музей — это и самостоятельный научно-исследовательский центр, тесно сотрудничающий с Университетом Палермо; он располагает издательской базой, публикующей антропологические труды, обширной библиотекой, проводит различные научные, а также театральные форумы.

Сегодня оба музея, получив заслуженное признание ученых, наряду с Музеем Питре, считаются наиболее удачными и знаменитыми сицилийскими этнографическими экспозициями. В 70-е–80-е же годы XX века все три были недооценены и даже раскритикованы в академических кругах как «чрезмерно классические и консервативные, построенные по устаревшим концепциям и образцам». Критика исходила от «многочисленных чрезмерно рьяных представителей науки, не сумевших увидеть очевидную ценность представленных в этих центрах коллекций и слишком категорично требовавших пересмотра их “ретроградных” концепций» (*Giacomarra* 2016: 85). Подобная недооценка прекрасных этнографических музеев иллюстрирует непростую атмосферу, царившую в итальянских обществе и науке в последней трети XX в. («в очень политизированном социуме, и в очень левой научной среде» (*Dei* 2022: 102)), отражая яростные полемики при выработке новых музейных методологий, стратегий и тактик, которые, при всей их научности, несли на себе печать идеологии и политики.

Помимо членов Ассоциации, активную роль в подготовке к этнографической музеефикации принимали представители университетской среды, в первую очередь кафедр народных традиций Университетов Катании и Мессины, и кафедры культурной антропологии Университета Палермо. Последнюю представляли ученики Дж. Коккьяры (Дж. Бономо, А. Риголи, А. Буттитта), которые в 1965 г. инициировали процесс консолидации так называемой Палермской антропологической школы — неформальной ассоциации этнологов и антропологов региона.

Показательно, что это произошло параллельно с оформлением в Сардинии пресловутой Антропологической школы Кальяри, возникшей по инициативе и под руководством мэтров итальянской антропологии Э. Де Мартино и А. М. Чирезе. Обе

школы поднимали вопросы этнографических исследований, консервации начавшей размываться народной культуры и проведения этномузеефикации, причем на последнем настаивали в основном представители школы Палермо. Однако при кажущемся сходстве школы обнаружили существенные различия характера и тактики.

Так, если сардинская, невзирая на ее вклад в итальянскую (европейскую) науку, отличаясь «цеховым солитаризмом», замыкаясь на проблемах «чистой науки», «зауживая» научную проблематику, не предполагала «ни выхода в поле, ни признания полноценности народной культуры как объекта изучения» и оказалась «башней из слоновой кости», то сицилийская, наоборот, концентрировала внимание на народных традициях во всем их многообразии, проповедовала междисциплинарность исследований, широкую контактность с народной средой (и в процессе исследования, и «на выходе» готовой научной продукции) и со всем социумом, яростно отстаивала необходимость полевой работы и т. д. (*Giacomarra* 2020).

Кроме того, Палермская школа, в отличие от школы Кальяри, «выстроила» тесное сотрудничество не только с университетами, но и с властями области (администрациями городов и министерствами правительства Сицилии, в первую очередь Аксессоратом культурного наследия и Аксессоратом по делам туризма).

Таким образом, задолго до принятия в Италии закона о музейных сетях[1], в Сицилии фактически были созданы если не сами сети, то их удачный прообраз, позволивший Школе и региону достичь успеха на поприще создания и курирования музеев, проведения исследований, публикации трудов, популяризации в социуме достижений этнографии и т. д.

## Непосредственные предпосылки этномузеефикации

Одной из важных, непосредственно предваряющих создание этномузеев акций стало проведение в 1978–1979 гг., силами профессуры и студентов, переписи и каталогизации наследия народной культуры по всему острову, т. е. «то, что требовалось сделать, но так и не было сделано ни в одной другой области Италии» (*Giacomarra* 2020).

Пересматривалась мотивация этномузеефикации: на первый план все чаще стала выходить идея спасения «этно-антропологического наследия», так как процессы модернизации, урбанизации и усиление эмиграции из Сицилии (но одновременно — и повышение уровня жизни населения вследствие эффектов «итальянского чуда») обусловили стремительное размывание народной традиционной культуры; прежнее же экономическое обоснование ее исследований и консервации, рассматриваемых в контексте «культурного туризма», не утратив важности, перестало быть единственным и приоритетным (*Cusumano* 2020).

Была окончательно утверждена идея А. М. Чирезе о смене концепции музея, который должен был стать не просто местом механической аккумуляции экспонатов, но «музеем-дискурсом», «локусом воссоздания невидимого и воспроизведения кон-

[1] Согласно закону, «Музей участвует в проектах в сети с другими (культурными) учреждениями, как на территории, так и на национальном и международном уровнях. Сотрудничество с другими организациями способствует реализации проектов, которые помогают улучшить культурное предложение для всех аудиторий. Скоординированное управление проектной политикой позволяет обмениваться миссиями, целями и стратегиями для достижения эффекта масштаба. Целью этих проектов является предоставление новых услуг и мероприятий, увеличение и повышение привлекательности культурных предложений музея» (Norme regionali 2014).

текста», что требовало отказа от «языка буквальности» и перехода на «метаязык», выявляющий латентные связи предметов и явлений (*Miceli* 1973: 248).

Рано начал решаться вопрос подготовки музейных кадров. Первых неофициально «выковывала» Школа Палермо; позже, по следам проведенной в Италии в 1990-е годы реформы высшей школы, в Университете Палермо были учреждены трехлетние курсы по подготовке этномузейных специалистов, а в 2004 г. специальная кафедра на Факультете филологии и философии, по традиции «ведающему» этнографией, этнологией и антропологией. Помимо этого, по соглашению Университета Палермо с региональной администрацией, с 80-х годов XX в. «музейщиков» начали готовить и центры, находящиеся в ведении независимых Социальных служб Сицилии, отвечающих за трудоустройство безработных. В 1980 г. был создан и Музееграфический Центр, координирующий деятельность всех этномузеев. Начиная с 2016 г., после введения в Италии в действие закона о Музейных полюсах, предполагающего взаимодействие музеев и их объединение в ассоциации, сотрудничающие с местными университетами и локальной туристической отраслью (это обеспечивает научный контроль деятельности музеев и одновременно их промоушн для туристов), к решению вопроса подготовки этномузейных кадров в Сицилии подключились и структуры, ведающие развитием туризма (*Giacomarra* 2020).

Численность подготовленных музейных специалистов оказалась так велика, что это позволило решить проблему кадров не только в непосредственно курируемых Школой этномузеях, но и в возникших позже детищах спонтанной этномузеефикации. Их оснащенность даже сегодня специально подготовленным персоналом обеспечивает высокий уровень их работы, сугубую научность принципов организации и «подачи» экспозиций. В целом же подчеркнем, что достигнутый в Сицилии уровень подготовки специалистов по этномузейному делу и научного «отслеживания» ситуации в этой сфере не обретен нигде более в Италии (*Li Vigni, Sciortino* 2014: 111).

### Первые «спланированные» этномузеи

Наконец, в 1978 г. был открыт первый «спланированный» этномузей в Сицилии. Им стал Музей крестьянской культуры, созданный в разрушенной землетрясением Джибеллине (Трапани) по инициативе его многолетнего куратора антрополога А. Кузумано. Находящийся в превращенной в мемориал деревне, музей воспроизводит народную культуру не только Сицилии, но и всего Средиземноморья, включая Магриб, Испанию, Францию и т. д.; материальные артефакты сочетаются с более поздними аудиовизуальными «включениями», позволяющими реконструировать и сравнивать культурно-хозяйственные контексты этих регионов. Он входит в список предлагаемых туристам культурных достопримечательностей и в перечень обязательных для школьного посещения объектов.

Сицилия — древний центр керамических производств: неудивительно, что сразу несколько этномузейных структур имеют «гончарный» профиль. Так, в 1978 г. был открыт музей в Калтаджироне (Катания), являющийся, наряду с музеем в Фаэнце (городе, давшем название фаянсу), ведущим в Италии центром документации по искусству фаянса. Его коллекции содержат экспонаты от IV тыс. до н. э. до нашего времени; музей включает «дидактический» (демонстрирующий эволюцию местного керамического дела), «исторические» (экспонирующие доисторическую, средневе-

ковую, возрожденческую, барочную керамики), «этнографический» (где представлены образцы сицилийских майолик — от раннесредневековых мавританских до произведенных в XVII–XVIII вв., включая сосуды, утварь, плитки для стен и пола, грелки для рук и ног и т. д.) залы; отдельный «авторский» зал представляет работы известных мастеров прошлого. Кураторы Музея — кафедра археологии Университета Палермо и Сицилийская академия изящных искусств.

Те же кураторы опекают и второй музей фаянса, в 1994 г. открытый в Санто-Стефано-ди-Камастра (Мессина), еще одном центре традиционного сицилийского керамического производства. В нем представлен широкий спектр характерно декорированной посуды и утвари: бутылей, чаш, бокалов, светильников, высоких кувшинов, закрытых сосудов для хранения оливок и сыпучих продуктов, копилок, цистерн для воды, изразцов, напольных плиток, знаменитых сицилийских апотропеев — «кедровых шишек», вазонов и горшков для растений в виде «головы мавра» и т. д.

К числу ранних этномузеев относится и открытый в 1979 г. Музей соли в Нубии (Трапани). Что необычно, это частный музей: его создание инициировал владелец местных соляных приисков, чью инициативу поддержал Университет Палермо, куратор музея. Сама деревня Нубия — один из форпостов так называемой «соляной дороги», которая исторически связывала прииски и солеварни прибрежных территорий Западной Сицилии. Музей занимает старинное здание, в котором воссозданы интерьеры солемольни и солеварни, а также экспонируются предметы и инструменты, используемые работниками соляного дела. В последние годы музей снастили информационными табло и мультимедийными системами, позволяющими реконструировать все циклы выработки морской и каменной соли.

В 1983 г. был открыт интереснейший этноцентр — Музей *ex-voto* в деревне Альтавилла-Милича (Палермо), самое крупное в Италии и в мире[1] музейное учреждение такого рода, насчитывающее свыше четырех тысяч экспонатов. Центральное место в нем занимают вотивные изображения, в основном на жестяных пластинах (вырезанных из консервных банок); посвященные Мадонне, младенцу Иисусу, Св. Франциску Ассизскому, они очень напоминают ретабло и вновь поднимают вопрос о возможных влияниях мексиканской культуры на Сицилию в период испанского господства над островом. Широко представлены в коллекции и вотивы из воска или серебра в виде объемных артефактов. Музей «наблюдается» представителями не только Школы, но и Академии изящных искусств, а также специалистами по искусству *ex-voto*.

## Спонтанная музеефикация Сицилии

Список курируемых Школой и сотрудничающими с ней лицами или организациями музеев можно было бы продолжать и далее, однако следует уделить внимание и этномузеям, возникшим в Сицилии в течение последних десятилетий на волне спонтанной музеефикации благодаря инициативе деревень. Их существование «благословила» Национальная Ассамблея по Музеям (2017 г.), а еще более — Научно-общественная конференция «Под открытым небом. Музейный пейзаж Сицилии»

[1] Коллекции *ex-voto* представлены в нескольких музеях и в Национальной медицинской библиотеке Италии, в музеях Эль-Пасо и Нью-Мексико в США, в музее г. Соальейра, Гуарда (Португалия) и ряде музеев Мексики.

(2024). С их трибун с удовлетворением отмечалось, что инициированные Школой и ее соратниками процессы этномузеефикации дали «положительные результаты», а заложенные ими научные основы воплотились в деятельности этномузеев последнего поколения, способствующих сохранению и повышению статуса локальной культуры, развитию «грамотного» культурного туризма, а также обучению и воспитанию молодежи, конструированию коллективной идентичности (сицилийской) общности.

В настоящее время этнографическими являются более 90 из 177 музеев, примкнувших в Сицилии к постоянно расширяющейся Сети сельских музеев (проекту, запущенному в 2024 г. ANCI, Ассоциацией деревень Сицилии) (Nasce la Rete 2024). За невозможностью описать их все — ограничимся единичными примерами.

Одним из первых спонтанных этномузеев стал Музей игрушек и восковых фигур, основанный в 1995 г. этнологом П. Пирайно Папофф в Багерии (Палермо). Фонд Музея, добившегося патронажа ЮНИСЕФ и Министерства образования Италии, составляет 3 тыс. экспонатов: разнообразных игрушек и кукол (включая автоматоны) — от древнейших (II в. до н. э.) до современных; вертепных фигурок из воска; игр и игровых артефактов (кукольных домиков, вертепов, железных дорог, лото и т. д.) из различных материалов. Наряду с демонстрацией экспонатов в музее проводятся также работы по исследованию, реставрации, каталогизации и консервации старых игрушек и игр.

Интересен и Музей музыкальных инструментов в Алкамо (Трапани), основанный в 2014 г. по инициативе уроженца деревни Ф. Канноне, музыканта, композитора, преподавателя Консерватории Палермо, курирующей музей. Основу экспозиции составляет личная коллекция Канноне — сицилийские народные, а также этнические музыкальные инструменты из разных стран мира.

Вспомним и Музей народной музыки и культуры Пелоританских гор[1] открытый в 1996 г. в окрестностях Мессины. Помимо народных музыкальных инструментов (*чиарамэда*, разновидности итальянской волынки, особой флейты, губной гармоники *марранцану*, диатонического народного аккордеона *органетто* и т. д.), в нем также представлены традиционные костюмы, карнавальные маски, орудия крестьянского труда, характерные для Восточной Сицилии. В музее используются современные мультимедийные системы, воссоздающие фоновые звуки (шум, голоса, народную музыку), дополняющие ряд визуальных сцен сельской жизни, что позволяет реконструировать нематериальные аспекты культуры и в целом атмосферу деревни в прошлом.

Необычен профиль этномузея в Джибилманне (Палермо). Названный в честь монаха XVI в. Фра Джаммарии из Тузы, музей посвящен этнографии монашества, монастырской жизни в ее повседневных и праздничных реалиях, с используемой братией утварью, меблировкой, особенностями облачения и т. д.

При наличии в Сицилии множества возникших в последние десятилетия музеев крестьянского труда и быта (вспомним Музей крестьянского дома в Болоньетте (Палермо), Музеи крестьянской культуры в Николози (Катания) и в Мистербьянко (Катания), Музей крестьянской гиблейской[2] культуры во Флоридии (Сиракуза), Музей виноделия и крестьянской культуры в Палермо, Этно-антропологический музей

[1] Горы Пелоритани — горный хребет на северо-востоке Сицилии, располагаются на территории провинции Мессина; вместе с горными массивами Неброди и Мадоние образуют Сицилийские Апеннины.

[2] Гиблея — историко-географическая область в Восточной Сицилии (от Мегара Гиблея, древнего города в окрестностях Сиракуз).

в Петралия-Соттана (Палермо) и еще десяток музеев такого же профиля по всей Сицилии), открытый в 1995 г. Этноисторический музей в Барчеллона-Поццо-ди-Готто (Мессина) занимает особое положение: большой по площади, он обладает коллекцией, богатство которой (более 3 тыс. экспонатов) ставит его в один ряд с Музеем А. Уччелло. Ни в одном из музеев последнего поколения так широко и скрупулезно не воссоздаются процессы производства масла и вина, пастушеский и крестьянский труд, обстановка крестьянских домов и т. д. Находящийся в ведении управления по культурному наследию Мессины, музей является центром проведения культурных мероприятий, обладает одной из наиболее значительных в Сицилии этно-антропологических библиотек, обширной видео- и гемеротекой, осуществляет консультации студентов, специализирующихся на изучении народных традиций, и сотрудничает с общественно-научными организациями Восточной Сицилии.

В 2000 г. в Каникаттини-Баньи (Сиракузы) открылся уникальный Музей времени. Он посвящен эмиграции — острейшей проблеме острова; в нем освещены материальные и нематериальные аспекты жизни эмигрантов, преимущественно в Америке. Также он раскрывает темы сицилийского ткачества и рукодельных искусств (в частности, кружевоплетения и золотного шитья, по которым Музей неоднократно консультировал знаменитых стилистов Д. Долче и С. Габбану); народной медицины (особое внимание уделяется магическим практикам, сохранившим в Сицилии свою популярность, а также фигурам ворожей (*majara*), и сегодня играющим роль главных целительниц в народной среде).

Заслуживает внимания и Музей Тоннары на острове Фавиньяна[1], основанный в 2009 г. и разместившийся в стенах знаменитой тоннары[2] Флорио[3], где вплоть до 2004 г. добывался тунец. В музее представлена наиболее полная коллекция всех орудий его ловли и разделки: от лодок до сетей, гарпунов, ножей и т. д. Невзирая на удаленность от Сицилии, является объектом постоянного посещения туристами и школьниками.

## Что стоит за высокой посещаемостью этномузеев

В заключение уместно вернуться к вопросу о высокой посещаемости сицилийских этномузеев.

Проще всего дать объяснение их популярности среди туристов. Крупные этномузеи (такие, как Музей Питре, Паскуалино, Уччелло), но и менее известные, основанные Школой, а также многие «спонтанные» музеи в обязательном порядке включены в туристические маршруты и программы посещения, предлагаемые гостям острова гидами, турагентствами, владельцами гостиниц и ресторанов, они рекламируются на туристических сайтах и в путеводителях по Сицилии в масштабах, как отмечают исследователи, не имеющих аналогов где-либо еще в Италии, что связано с характером сицилийской индустрии туризма. Меньше в сферу внимания рядовых туристов попадают маленькие

[1] Остров входит в Эгадский архипелаг у западного побережья Сицилии.

[3] Тоннара — термин, обозначающий одновременно древнюю, привнесенную финикийцами традиционную средиземноморскую технику добычи тунца, а также комплекс зданий на побережье Сицилии, в которых хранились баркасы и загонные сети, жили рыбаки и разделывалась рыба.

[4] Флорио — известная семья сицилийских предпринимателей, которая в XIX в. начала заниматься многими прибыльными видами деятельности, связанными с экспортом сицилийских продуктов, судоходством, кораблестроением, рыболовством, добычей полезных ископаемых, металлургией; в конце XIX в. стали одной из самых богатых семей Италии.

сельские музеи (хотя этот вопрос начиная с 2024 г. активно прорабатывается ANCI), но их массово посещают периодически возвращающиеся на родину сицилийские эмигранты — столь многочисленные, что визиты этой категории приезжих вполне восполняют музейные «потребительские потребности» (*Li Vigni, Sciortino* 2014: 97).

Не следует забывать, что в силу координации усилий министерств культурного наследия, образования и туризма сицилийского правительства в 2019 г. на региональном уровне был принят закон (Legge 2019), предписывающий обязательное посещение школьниками и студентами ряда островных музеев (в первую очередь этнографических); он распространяется не только на школы, но и на гуманитарные факультеты университетов, академии художеств, а также на специализированные вузы, связанные с туристическим, гостиничным, культурно-развлекательным бизнесом.

Остается интригующий факт высоких индексов посещения этномузеев широкими массами населения, в том числе и его «народными слоями». Мы уже уделяли этому вопросу внимание ранее, в контексте анализа современной социолингвистической ситуации Сицилии, и совершенно не случайно апеллировали к историческим событиям конца 1940-х годов (*Фаис-Леутская* 2022: 229), ставших, по признанию многих исследователей (напр., *Ferrara* 2013: 132), триггером усиления впоследствии «независимых» настроений во всех слоях общества Сицилии, но одновременно — и стимулом перевода этих настроений как властями, так и населением из режима радикализма в режим «латентного сепаратизма» (*Di Paola* 2019).

В этой связи вспомним высказанное социолингвистом Ф. Арросси замечание, согласно которому культурное поведение любой общности детерминируется как спонтанным (неосознанным) использованием культурных ценностей «внизу», в среде носителей и пользователей, так и политикой, осуществляемой государством/локальной администрацией в сферах культуры (*Arrossi* 2017: 3).

Развивая эту мысль, подчеркнем, что, на наш взгляд, высокие уровни посещения широкими народными слоями населения этнографических музеев в Сицилии суть результат и отражение синтеза идущих «сверху» и «снизу» тенденций. Поясним: начиная с послевоенного периода в регионе параллельно протекают два процесса.

С одной стороны, речь идет о стихийном укоренении и усилении среди населения идентитарных настроений, с другой — о планомерно и целенаправленно проводимой властями политике внедрения и популяризации среди населения знаний о себе и о «своем» наследии с целью воспитания чувства региональной идентичности, усиления гордости за себя и за свою культуру, а также о четко выраженной линии властей на этномузеефикацию региона. Вследствие этой властной стратегии в Сицилии оформился феномен «недавней и повышенной информированности населения, даже представителей народа, в отношении событий собственных истории и культуры», присущий региону, в отличие от других областей Италии (*Santaromita Villa* 2010:11) Как точно указывает А. Кузумано, в области сегодня наблюдается «переформатирование исторической памяти» у широких, включая народные, слоев населения, ее «формирование наново за счет просвещения, насыщения информацией, культурой, историческими фактами и знаниями», позволяющее переосмыслить «как “свое”, органичное и пережитое» то, «что еще недавно было неизвестным» (*Cusumano* 2020: 10). Все эти изменения в сознании рождают, в частности, интерес в массах к этнографическим музеям — интерес, который ложится на уже «готовую почву» (на заложенные ранее традиции посещения музеев), к тому же хорошо подготовленную

властями Сицилии, а также научной общественностью (в частности, Школой Палермо), начиная со второй половины XX в. взявшей курс на популяризацию результатов народоведческих исследований «в массах». Таким образом, слова Дж. Питре, сказанные в начале XX в., оказались пророческими: сегодня можно смело утверждать, что привитая народным массам привычка посещать этнографический музей в наши дни обернулась общерегиональным вниманием и интересом к собственному культурному наследию, а также общенародной культурой музейных посещений.

### Источники и материалы

Arte 2024 — Arte, scienza, storia: i musei italiani offrono un'esperienza unica per tutti i gusti // Osservatorio Beni Culturali. 13.03.2024. https://osservatorio.bbcc.it/ma-lo-sai-quanti-musei-ci-sono-in-italia.htm

*Bettati* 2017 — *Bettati D*. I musei etnografici: fra tradizione, cultura e territorio // Anthro di Chirone. 24.03.2017. https://www.antrodichirone.com/index.php/it/2017/03/24/i-musei-etnografici-fra-tradizione-cultura-e-territorio/

Decreto Legislativo 2004 — Decreto Legislativo N. 42. 22.01.2004 // Codice dei Beni Culturali e del Paesaggio // Gazzetta Ufficiale. N.45. (Suppl. Ordinario n. 28). 24.2.2004. https://www.gazzettaufficiale.it/anteprima/codici/beniCulturali

*Dei* 2022 — *Dei F*. L'antropologia italiana e il destino della lettera D // L'Uomo, Società, Tradizione, Sviluppo. 2022. 2(1/2). P. 97–114.

*Di Paola* 2019 — *Di Paola* G. Ideologia sicilianista, siclianismo. Sicilitudine di Salvatore Vaiana // Siciliafan. 07.09.2019. https://www.siciliafan.it/ideologia-sicilianista-sicilianismo-sicilitudine-salvatore-vaiana/

Ecco i Paesi 2024 — Ecco i Paesi con più musei al mondo, da visitare ora // Esquire. 23.01.2024. https://www.esquire.com/it/lifestyle/viaggi/a46284404/paesi-piu-musei-mondo/

*Grasso* 2020 — *Grasso M*. Giuseppe Pitrè, lo studioso che inventò l'etnologia // Esperonews. 31.05.2020. https://www.esperonews.it/2020053191130/rubriche/medaglioni/giuseppe-pitre-lo-studioso-che-invento-letnologia/

Legge 2019 — Legge 20.06.2019. N. 10 // Gazzetta Ufficiale della Regione Siciliana. N. 30. 28.06.2019. https://www.astrid-online.it/static/upload/regs/regsicilia_legge-20-giugno-2019--n.-10.pdf/

Nasce la Rete 2024 — Nasce la Rete dei Musei Comunali della Sicilia "Porta di accesso a cultura, informazione e territorio" // BlogSicilia.it. 13.11.2024. https://www.blogsicilia.it/palermo/nasce-rete-musei-comunali-sicilia-porta-accesso-cultura-informazione-territorio/1075809/

Norme regionali 2014 — Norme regionali in materia di attivita' culturali. N. 16 // Gazzetta ufficiale. 11.08.2014. https://www.gazzettaufficiale.it/atto/regioni/caricaArticolo?art.versione=1&art.idGruppo=2&art.codiceRedazionale=16R00011&art.idArticolo=8&art.idSottoArticolo=1&art.dataPubblicazioneGazzetta=2016-03-26&art.progressivo=0

Regolamento Museo 2024 — Regolamento Museo Pitrè // Comune di Palermo. 12.12.2024. https://www.comune.palermo.it/js/server/uploads/regolamenti/_05032019093537.pdf

*Tasca di Cutò* 2004 — *Tasca di Cutò A*. Un principe in America. Palermo: Sellerio. 2004. 325 p.

### Научная литература

*Фаис-Леутская О.* Сицилия: социолингвистические аспекты идентичности // Язык как ресурс идентичности. Антропологические исследования / под ред. М. Ю. Мартыновой. М.: ИЭА РАН, 2022. С. 218–256.

*Arrossi F.* Introducción // Legislacion sobre lenguas en la Argentina. Manual para docents. (Proyecto UBACyT 2011–2017 «El derecho y la palabra: perspectiva glotopolitica de las desigualdades/diferencias») / ed. by R. Bein. 2017. P. 3–9. https://linguasur.com.ar/panel/archivos/8e7b4dd361b63f707ab820a8c595f447manual-para-docentes.pdf

*Cannatella F.* Di lettere e d'amicizia. Giuseppe Pitrè — Gaetano Di Giovanni. Lettere 1869–1911. Palermo: Museo Pasqualino, 2021. 376 p.

*Cirese A. M.* I Musei del mondo popolare: collezioni o centri di propulsione della ricerca? // In: Museografia e Folklore. Atti del seminario di studi // Architetti di Sicilia (Numero speciale dedicato agli atti del Seminario di studi su "museografia e folklore", Palermo 21–23 novembre 1967) / ed. by G. Pirrone. 1968. No. 17/18. P. 13–21.

*Cirese A. M.* Oggetti, segni, musei. Torino: Einaudi, 1977. 130 p.

*Cusumano A.* Per fili e per segni. Un percorso di ricerca. Palermo: Museo Pasqualino, 2020. 487 p.

*Ferracuti S., Frasca E., Lattanzi V.* Introduzione // Modernità e (post)colonialismo. I Musei etnografici hanno bisogno di etnografia? / ed. by S. Ferracuti, E. Frasca, V. Lattanzi. Palermo: Museo Pasqualino, 2023. P. 6–14.

*Ferrara J*. Memorie di guerra. Roma: IBN, 2013. 176 p.

*Giacomarra M. G.* I Beni demoetnoantropologici in Sicilia. Itinerari di documentazione e fruizione delle testimonianze di cultura popolare. Palermo: Fondazione Ignazio Buttitta, 2016. 108 p.

*Giacomarra M. G.* La Scuola antropologica palermitana. Un'esperienza di studio e di vita // Dialoghi Mediterranei. 2020. No. 46. https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/la-scuola-antropologica-palermitana-unesperienza-di-studio-e-di-vita/

*Li Vigni V. P., Sciortino C.* Viaggio nei piccoli musei della Sicilia. Palermo: Kalós, 2014. 128 p.

*Lombardo L.* L'etnografia in età fascista. Le Mostre d'arte popolare del 1936 a Siracusa e Catania // Dialoghi Mediterranei. No 25. 2017. https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/letnografia-in-eta-fascista-le-mostre-darte-popolare-del-1936-a-siracusa-e-catania/

*Lombardi Satriani L. M.* Le parole della morte // La morte e i morti nelle società mediterranee / ed. by I. E. Buttitta, S. Mannia. Palermo: Fondazione I. Buttitta, 2015. P. 99–102.

*Miceli S.* Ricerca deduttiva per un museo critico del mondo popolare // Uomo&Cultura. Vol. VI. No. 11–12. 1973. P. 245–251.

*Santaromita Villa A*. Frammenti di cultura popolare. Brolo (Me): Armenio, 2010. 165 p.

## References

Arrossi, F. 2017. Introducción [Introduction]. In *Legislacion sobre lenguas en la Argentina. Manual para docents* [Legislation on languages in Argentina. Manual for teachers], ed. by R. Bein. Proyecto UBACyT 2011–2017 «El derecho y la palabra: perspectiva glotopolitica de las desigualdades/diferencias». 3–9. https://linguasur.com.ar/panel/archivos/8e7b4dd361b63f707ab820a8c595f447manual-para-docentes.pdf

Cannatella, F. 2021. *Di lettere e d'amicizia. Giuseppe Pitrè — Gaetano Di Giovanni. Lettere 1869–1911* [Letters and Friendship. Giuseppe Pitre-Gaetano Di Giovanni. Letters 1869–1911]. Palermo: Museo Pasqualino. 376 p.

Cirese, A. M. 1968. I Musei del mondo popolare: collezioni o centri di propulsione della ricerca? [The Museums of the Popular World: Collections or Research Propulsion Centers?]. In *Museografia e Folklore*. *Atti del seminario di studi* [Museography and Folklore. Proceedings of a Research Seminar], ed. by Pirrone G. Architetti di Sicilia (Special issue dedicated to the proceedings of the Seminar on "Museography and Folklore", Palermo 21–23 November 1967). 17/18: 13–21.

Cirese, A. M. 1977. *Oggetti, segni, musei* [Objects, Signs, Museums]. Torino: Einaudi. 130 p.

Cusumano, A. 2020. *Per fili e per segni. Un percorso di ricerca* [For Wires and for Signs. A Research Path]. Palermo: Museo Pasqualino. 487 p.

Fais-Leutskaia, O. D. 2022. Siciliia: sociolingvisticheskie aspekty identichnosti [Sicily: Sociolinguistic Aspects of Identity]. In *Yazyk kak resurs identichnosti. Antropologicheskie issledovaniia* [Language as a Resource of Identity. Anthropological Research], ed. by M. Yu. Martynova. Moscow: IEA RAN. 218–256.

Ferracuti, S., E. Frasca, and V. Lattanzi. 2023. Introduzione [Introduction]. In *Modernità e (post)colonialismo. I Musei etnografici hanno bisogno di etnografia?* [Modernity and (Post)colonialism.

Do Ethnographic Museums Need Ethnography?], ed. by S. Ferracuti, E. Frasca, and V. Lattanzi. Palermo: Museo Pasqualino. 6–14.

Ferrara, J. 2013. *Memorie di guerra*. Roma: IBN. 176 p.

Giacomarra, M. G. 2016. *I Beni demoetnoantropologici in Sicilia. Itinerari di documentazione e fruizione delle testimonianze di cultura popolare* [The Demoethnoanthropological Heritage in Sicily. Itineraries of Documentation and Use of Testimonies of Popular Culture]. Palermo: Fondazione Ignazio Buttitta. 108 p.

Giacomarra, M. G. 2020. La Scuola antropologica palermitana. Un'esperienza di studio e di vita [The Anthropological School of Palermo. A Study and Life Experience]. *Dialoghi Mediterranei* 46. https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/la-scuola-antropologica-palermitana-unesperienza-di-studio-e-di-vita/

Li Vigni, V. P., and C. Sciortino. 2014. *Viaggio nei piccoli musei della Sicilia* [Trip to the Small Museums of Sicily]. Palermo: Kalós. 128 p.

Lombardo, L. 2017. L'etnografia in età fascista. Le Mostre d'arte popolare del 1936 a Siracusa e Catania [Ethnography in the Fascist Era. The 1936 Popular Art Exhibitions in Syracuse and Catania]. *Dialoghi Mediterranei* 25. https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/letnografia-in-eta-fascista-le-mostre-darte-popolare-del-1936-a-siracusa-e-catania/

Lombardi Satriani, L. M. 2015. Le parole della morte [The Words of Death]. In *La morte e i morti nelle società mediterranee* [Death and the Dead in Mediterranean Societies], ed. by I. E. Buttitta, and S. Mannia. Palermo: Fondazione I. Buttitta. 99–102.

Miceli, S. 1973. Ricerca deduttiva per un museo critico del mondo popolare [Deductive Research for a Critical Museum of the Popular World]. *Uomo&Cultura* VI(11–12): 245–251.

Santaromita Villa, A. 2010. *Frammenti di cultura popolare* [Fragments of popular culture]. Brolo (Me): Armenio. 165 p.

УДК: 39+06(069)
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/65-81
Научная статья

***© А. Мажиа, А. В. Журавлева***

# СОВРЕМЕННЫЕ ЭТНО-АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЕ МУЗЕИ САРДИНИИ

*Статья посвящена современному состоянию этно-антропологических музеев в Сардинии, не получившему освещения в научном дискурсе. Парадокс состоит в том, что этот регион занимает одно из лидирующих мест в Италии и Европе как по числу музеев (в том числе и этно-антропологических), так и по темпам продолжающейся и сегодня музеефикации, но при этом относится к числу областей с наиболее низким индексом посещения музеев как «внутренними», так и «внешними» туристами. В стремлении дать объяснение этому феномену авторы, опираясь на различные источники, включая собственный полевой опыт, обращаются к историческим, социокультурным, психологическим, экономическим, политическим реалиям Сардинии. В регионе наблюдается рост интереса населения к собственным истории и культуре, но одновременно — и радикализация поисков идентичности, эмфатизация деклараций собственной этноэксклюзивности, переписывание истории, изобретение традиций, культурное мифотворчество, а также коммерциализация культурного наследия, связанная с развитием туризма как фактора повышения уровня жизни. Обращаясь к отдельным примерам этно-антропологических музеев, авторы рассматривают различные подходы к музейному делу Сардинии (научные и коммерчески-обусловленные спекулятивные) как отражение происходящих в обществе процессов.*

**Ключевые слова***: Сардиния, этно-антропологические музеи, внутренняя мотивация музеефикации, развитие туризма, новые музейные стратегии*
**Ссылка при цитировании:** *Мажиа А., Журавлева А. В.* Современные этно-антропологические музеи Сардинии // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 65–81.

**Мажиа Армандо** — Ph.D. по демоантропологии, директор, Этнографический музей сардинской горской культуры (Италия, 08031 Аритцо (Нуоро) Парко Коммунале Пастиссу). Эл. почта: maxiaarmando@tiscali.it ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-2920-6921

**Журавлева Александра Владимировна** — аспирант Центра европейских исследований, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: zhuravleva.alex@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0009-0008-4451-2426

UDC: 39+06(069)
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/65-81
Original article

***© Armando Maxia, Aleksandra Zhuravleva***

# MODERN ETHNO-ANTHROPOLOGICAL MUSEUMS IN SARDINIA

*The article addresses the current state of ethno-anthropological museums in Sardinia, which has not received coverage in scientific discourse. Paradoxically, this region is one of the leaders in Italy and Europe both in terms of the number of museums (including ethno-anthropological ones) and the pace of ongoing museification, but at the same time it has the lowest index of museum visits, both by "internal" and "external" tourists. In an effort to explain this phenomenon, the authors, relying on various sources, including their own field experience, turn to the historical, socio-cultural, psychological, economic, and political realities of Sardinia. Interest in the region's history and culture is growing, but at the same time, identity politics are becoming more radicalized, declarations of ethnic exclusivity are becoming more emphatic, history is being rewritten, traditions are being invented, cultural myths are being created, and cultural heritage is being commercialized with the development of tourism as a factor in improving living standards. Referring to individual examples of ethno-anthropological museums, the authors consider various approaches to Sardinian museum business (scientific and commercial) as reflections of social processes.*

**Keywords***: Sardinia, ethno-anthropological museums, intrinsic motivation of museification, tourism development, new museum strategies*

**Authors Info: Maxia, Armando A.** — Ph.D. in Demoanthropology, Director, Ethnographic Museum of Sardinian Mountain Culture (Parco Comunale Pastissu, 08031 Aritzo (Nuoro), Italy). E-mail: maxiaarmando@tiscali.it ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-2920-6921

**Zhuravleva, Aleksandra V**. — Ph.D. Student, Center for European Studies, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: zhuravleva.alex@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0009-0008-4451-2426

**For citation:** Maxia, A., and A. Zhuravleva. 2025. Modern Ethno-Anthropological Museums in Sardinia. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 65–81.

Тема музеев, издавна популярная в контексте Италии, в последние десятилетия приобретает особую актуальность, особенно в отдельных областях страны, например, в Сардинии. Именно в этом сельском, слабо урбанизированном регионе начиная с конца XX в. наблюдается очень необычный феномен, требующий научного осмысления и не бывший объектом глубокого исследования, — на сегодняшний день в Сардинии зафиксировано рекордно высокое число музеев, продолжающее стремительно и непрерывно увеличиваться и делающее область своего рода «лидером музеефикации» в масштабах Италии (*Borgioli* 2013: 9).

Это подтверждают и данные официальной статистики: Сардиния располагает одной из самых обширных в Европе музейных сетей, с вдвое большим, чем в среднем

по Италии, числом точек консервации историко-культурного наследия[1]. Так, на конец 2022 г. в области было зарегистрировано 254 музея, 100 из которых — этнографические (наиболее интенсивно растет численность как раз этой категории музеев, разбросанных по всему острову, в том числе и в труднодоступных высокогорных ареалах), 30 — археологические, а остальные подразделяются на исторические, художественные, узкопрофильные музеи (как, например, Музей угля в Карбонии, Музей серы в Флуминимаджоре и т. д.), на так называемые *археологические ареалы* — выделяемые в особую категорию обширные памятники археологии под открытым небом, в том числе охраняемые монументальные комплексы (такие, как мегалитический памятник Могила гигантов в Монте-Ниедду, доисторическое святилище Монте-д'Аккодди между Сассари и Порто-Торрес и т. д.), а также на природные заповедники (например, рощи древнейших реликтовых деревьев) (Musei 2022).

Однако на практике музейных центров в Сардинии значительно больше, поскольку официальная статистика не учитывает многочисленные мелкие «нестационарные» деревенские музеи, открывающиеся только в ознаменование определенных торжественных дат или по особым случаям, а также имеющие статус музеев «светские вертепы», однодневные «живые» инициативы на площадях, которые в целях привлечения туристов воспроизводят сцены народной жизни (*Borgioli* 2013: 11).

Высокая концентрация музеев и стремительные темпы роста их числа тем более необычны и впечатляющи, поскольку, во-первых, речь идет о «свежем» феномене (Сардиния не имеет давних музейных традиций), а, во-вторых, регион отличает самый низкий в Италии индекс музейной посещаемости, причем как местным населением, так и «внешними» гостями — итальянцами и туристами-иностранцами (Musei 2022).

Этот дисбаланс между количеством музеев, продолжающимся ростом их числа и их низкой посещаемостью, хотя и не был до сих пор объектом серьезного исследования, столь очевиден и откровенен, что не может не привлекать внимание людей науки и прессы. Так, ученые оценивают музейное присутствие в Сардинии и его стремительное разрастание как «гипертрофированное и не оправданное с научной точки зрения и с позиций объективных потребностей региона» (*Figari* 2003: 18), как «откровенно-странное», поскольку оно «не сопряжено ни с усилением, ни даже с существованием общественного интереса к музейному наследию» (*Iorio* 2004: 3). Исследователям вторят СМИ, все чаще именующие сардинские музейные структуры «кафедральными соборами в пустыне» (ит. *cattedrali nel deserto*), апеллируя к устойчивому термину, возникшему в конце 70-х годов XX в. и касающемуся покинутых промышленных предприятий после провала попыток индустриализации острова (*Catanese* 2021).

Цель настоящей работы — остановиться, пусть и вкратце, на деятельности современных этнографических музеев в Сардинии, исследуя причины их возникновения и гипертрофированного «тиражирования», степень их научной ценности, функциональности и индекс их низкой популярности (посещаемости). Такого рода анализ сопряжен с необходимостью ухода в историю островной музеефикации, а также отслеживания историко-культурных предпосылок «музейного парадокса» региона и причин стремительного роста численности именно этнографических музеев.

[1] Большинство сардинских музеев находится в ведении государства, что также отличает Сардинию от других регионов Италии: 83% общественных островных музейных объектов подчиняются местным органам власти (в среднем по стране этот показатель равен 68%, а в областях Юга Италии — 58%); очень невелико число музеев, принадлежащих частным лицам или находящихся в их управлении (*Borgioli* 2013: 11).

## Историко-культурные предпосылки и начало музеефикации Сардинии

Сардиния, автономная область Италии, относится к числу беднейших регионов страны. В этом сельском, слабо урбанизированном земледельческо-пастушеском мире и сегодня сохраняются многие аспекты традиционных культуры. Описывая Сардинию, антрополог К. Мажиа охарактеризовал ее как сосредоточие «жесткой культурной консервативности, сильной интровертности, активной ригидности и устойчивой культурной преемственности» (*Maxia* 2013: 46–47), а историк Л. Февр отнес ее к числу *îles conservatoire-prison* (фр. *островов-тюрем*), «обреченных» на состояние физической и психологической изоляции (*Febvre* 1949: 222). Подобные реалии заданы многими факторами: и спецификой истории (Сардиния значительно меньше, чем другие средиземноморские сообщества, подвергалась инокультурным влияниям), и особой предрасположенностью к сохранению патриархальности, закрытости и архаичности устоев, и низкой плотностью населения, и его невысоким в целом культурно-образовательным уровнем, и «ограниченностью мировидения населения только ареалом *своего* деревенского хабитата» (*Rudas* 1999: 257). Не следует сбрасывать со счетов и такой фактор, как стихийный «латентный сепаратизм» населения — уходящую в глубину веков «повышенную резистентность» сардинцев любым воздействиям на локальные культуру и уклад, которую археолог Дж. Лиллиу именовал «сардинской сопротивленческой константой» (*Lilliu* 2002: 5).

Стартовавшая в 60-е–80-е годы XX в. социо-экономическая и культурная модернизация Сардинии, связанная с неудачными попытками индустриализации, кризисом традиционного сельского хозяйства, массовой эмиграцией, превращением острова в объект туризма, усилением итальянизации и вовлечением в общеевропейские и общемировые интеграционные процессы, «предопределила начало размывания традиционности и появление перед населением новых экономических и культурных приоритетов и искушений» (*Mongili* 2015: 13).

Но уже в конце XX в. наметилась и обратная тенденция: разочарование в инновациях и в самой идее автономии, «инерционная тяга ко всему *своему*» (*Mannia* 2017: 119) вызвали усиление оппозиционных настроений населения, поиск идентичности, а также подъем массового интереса к собственным истории и культуре. В силу специфики традиций локальной науки, до недавнего времени игнорировавшей проблемы народной культуры, этот интерес, не разделенный в академических кругах, сегодня часто оборачивается мифологизацией и архаизацией историко-культурного наследия, агрессивным и демонстративным утверждением своих древности, этноэксклюзивности, культурной уникальности, искаженной интерпретацией фактов прошлого, «изобретением традиций» и попытками коррекции исторической памяти населения. Стоит упомянуть и появление псевдонаучных культурологических теорий, авторы которых, преследуя личные амбициозные цели, сумели повлиять на искривление ракурса эмического видения населением собственного культурного наследия.

Два фактора — рост «внимания к себе» и развитие туризма — дали толчок активной реконструктивной практике по восстановлению лакун, образовавшихся вследствие размывания пласта традиционности, но одновременно стимулировали и массовую тенденциозную фальсификацию возрождаемых утрат и их произвольную замену на «более эффектные»; эти процессы сопровождались и коммерциализацией культуры, в том числе «продвижением “на продажу” как традиционных, но “скорректированных” культурных феноменов, так и выдаваемых за традицию инноваций»

(*Mongili* 2015: 9–10). Именно в этом ключе приходится, увы, рассматривать массовое появление сегодня если не большинства, то многих музеев народной культуры.

Как правило, проводниками политики «изобретения традиций» и их коммерциализации являются *Pro Loco* (лат. *в пользу места*) — существующие в каждой деревне краеведческие организации. Формально выступающие за сохранение и возрождение местного культурного наследия, они, часто игнорируя проблему аутентичности и яростно отстаивая собственное видение локальной культуры (нередко абсолютно антинаучное), фактически придают ей максимально эффектный облик и, при поддержке деревенской администрации, превращают локальную специфику в привлекательный для туристов «товар». Подобная стратегия, сегодня жестко критикуемая представителями научного сообщества, а нередко — и населением (особенно людьми среднего и старшего возраста, но также и молодежью), тем не менее часто в наши дни задает тон проводимой в Сардинии культурной и музейной политике (*Mannia* 2017: 119).

## История музеефикации Сардинии

Чтобы диверсифицировать сардинские этнографические музеи и отделить крупные, преимущественно городские серьезные музейные структуры от массовых небольших сельских порождений сегодняшнего дня, уместно обратиться к истории музеефикации области. Как уже говорилось выше, рождение этнографических музеев (как, впрочем, и большинства музеев вообще в Сардинии) — явление достаточно недавнее: первые из них появились лишь в 50-е годы XX в., т. е. много позже, чем в других областях Италии.

Так, только в 1950 г. в Национальном археологическом музее Сассари (позже переименованном в Национальный музей археологии и этнографии им. Дж. А. Санна) была открыта первая комплексная постоянная этнографическая экспозиция: она включала коллекцию объектов народной культуры, в начале XX в. собранную фольклористом Г. Клементе для Этнографической секции Всемирной выставки в Риме (1911 г.) (*Atzori* 2002: 299).

В 1954 г. народоведческий музей был основан и в Кальяри (позже он получил статус Регионального этнографического музея). Его фонды были созданы на базе обширной частной коллекции сардинских произведений искусства и ремесел (тканей, украшений, ковров, сельскохозяйственного инструментария, мебели, резных деревянных предметов быта и т. д.), которую, начиная с 20-х годов XX в. собирал судья Л. Кокко, в конце 50-х годов передавший ее государству.

Наконец, в 1956 г., после дебатирования на проходившем в Сардинии VI-м Национальном научном конгрессе народных традиций вопросов создания этнографических музеев, оценки активов традиционной культуры, фольклорной реальности и необходимости музеефикации «во имя развития туризма и социально-экономической оптимизации жизни острова» (Atti 1957: 190), в Нуоро была открыта самая крупная этнографически-профилированная музейная структура — Национальный музей народной жизни и традиций Сардинии, главное место в котором занимала обширная коллекция традиционных женских костюмов и украшений. Решающую роль в его открытии сыграла оформившаяся в этот период Антропологическая школа Кальяри, неформальное объединение ученых, возникшее по инициативе и под руководством корифеев итальянской антропологии Э. Де Мартино и А. М. Чирезе, и

разрабатывавшее вопросы теории и практики этнографических и этно-антропологических музеев (*Clemente* 2002: 53).

Если сравнивать эти три музея — «самые крупные этно-демо-антропологические музеи Сардинии, обладающие фундаментальным в строгом смысле слова характером и неоспоримо-серьезной научной репутацией», к тому же и «единственные полноценно посещаемые музеи на острове» (*Lilliu* 1997: 44) — то, несомненно, именно музей в Нуоро можно считать наиболее успешным примером грамотной антропологической реконструкции сардинской народной жизни и традиций. Опережая свое время и предвосхищая сделавшееся систематическим в наши дни тесное сотрудничество итальянских музеев с научными кругами, Музей в Нуоро первым в Италии стал центром не только сбора и охраны этнографических материалов, но и исследований и консервации документации в сфере этно-антропологии; например, он часто инициирует полевые кампании по сбору материалов и анализу фольклора (*Atzori* 2002: 305). И хотя долгое время Музей руководствовался устаревшими выставочными критериями и принципами (артефакты группировались и экспонировались согласно их функциональности либо по материалу, из которого они были изготовлены, что осложняло их широкое антропологическое прочтение, тем более для рядовых посетителей, лишенных специальной подготовки), сегодня он вполне отвечает требованиям, предъявляемым современным музейным структурам. Так, были пересмотрены принципы экспонирования, расширены рамки повествования, многие объекты получили мультимедийную «подачу», а традиционный быт и культура острова, материальные (инструментарий, жилище, одежда, пища) и нематериальные ценности (народные верования, традиционные праздники, обряды и ритуалы, музыка, пение, танцы и т. д.) — объемное многогранное видение. Богатейшие фонды Музея также каталогизированы в новом формате.

Хотя музей в Сассари, основанный в 1878 г., обладает неоспоримо бо̀льшим экспозиционным опытом и располагает обширной этнографической коллекцией артефактов — традиционных тканей, мебели, корзин, керамики, ювелирных изделий, он уступает музею Нуоро в том, что касается научности экспозиционных критериев и новизны подходов к музейному делу. Так, его отличает «традиционный архаизм подачи материалов», а выставочные принципы грешат неоправданным лаконизмом (*Lilliu* 1997: 45): до сих пор отсутствуют мультимедийные системы презентации, а объекты экспонируются без текстового сопровождения, которое могло бы существенно расширить рамки культурного контекста, что ставит интерпретацию объектов в полную зависимость от культурно-образовательного уровня, интуиции и подготовленности посетителей.

Еще более ретроградными, анахронистическими и нерепрезентативными, по мнению исследователей сардинского музейного дела, предстают экспозиционные принципы Этнографического музея в Кальяри. Музей вполне успешен как серьезный, отвечающий последнему слову науки исследовательский центр, но его выставочная система парадоксальным образом продолжает устойчиво держаться устаревших концепций, в силу чего, например, при экспозиции акцент делается преимущественно на эстетической ценности находок, их внешней привлекательности, почти в ущерб другим их характеристикам. Экспонаты снабжены лишь краткими подписями, которые обозначают только и без того порой очевидное их предназначение, но лишены датировки и не содержат данных о географическом происхождении

экспонатов. Крайне невелико число пояснительных панелей, что ограничивает для гостей возможность контекстуализации объектов. При этом в музее отсутствует институт экскурсоводов или специальных сотрудников, могущих помочь посетителям.

### ***Стремительная*** **музеефикация Сардинии**

С 70-х годов XX в. Сардиния начинает переживать так называемую «стремительную музеефикацию» — массовое появление этнографических музеев (*Mameli* 2024: 134). Этот бум затронул и города (вспомним, например, «рождение» в этот период народоведческого Музея Грации Деледды в Нуоро, открытие Этнографического музея им. Ф. Банде в Сассари и т. д.), но преимущественно получил развитие в сельской среде, породив великое множество небольших деревенских музеев народной культуры.

Характер стремительной музеефикации, как и предпосылки этого процесса, оказались достаточно неоднозначными и даже парадоксальными. С одной стороны, сохраняющееся преобладание сельского населения, или, по крайней мере, консервация «основ крестьянского мышления», а также «витальность традиций вчерашнего прошлого» изначально предопределили отсутствие чрезмерного интереса в Сардинии к наукам о народных традициях и к самой идее консервации того, что еще недавно составляло, а в ряде ареалов острова и сегодня составляет привычный повседневный уклад (*Mongili* 2015: 118). Вкупе с уже упомянутыми ранее низким образовательным уровнем большинства сардинцев, их культурной статичностью и тягой к сохранению «того, что было», они обусловили слабую популярность (а вследствие этого и посещаемость) музеев.

С другой стороны, начиная с 1970-х годов и далее, по мере все большего «удаления» социума от крестьянского, «подлинного и потерянного» мира, усиливалась ностальгия по культуре предков, что отразилось, например, в широком показном использовании символики сельской жизни, которая посредством предметов (колес телег, плугов, бочек, каменных жерновов и т. д.) вторгалась в жилища, сады вилл, даже рестораны и магазины одежды: артефакты становились подсознательными знаками подлинности, переносимой на товары. Тоска по прошлому объясняет, почему «в рост» пошли именно этнографические музеи (*Forin* 2002: 182).

Помимо этого, катализатором стремительного расширения сети этномузеев стали и особенности психологии и поведенческих традиций населения. Так, в Сардинии, где деревня остается господствующим видом поселения, «изолятом», микро- и макрокосмом для ее обитателей, детерминантой их ментальности и поведения, нет селения, которое не стремилось бы создать свой собственный музей, «подающий как эксклюзивное то, что было проще всего подать и что было всегда под рукой» — «свою выставленную на продажу самость», местную историко-этнографическую (реальную или предполагаемую) специфику, что позволило бы ей «выделиться» по сравнению с окружающими деревнями (*Mameli* 2024: 132).

Подобные амбиции — следствие «кантональной» (парохиальной) природы сардинских деревень, контакты между которыми сравнимы с натянутыми взаимоотношениями между различными «нациями»[1] (*Angius* 1833: 94) («каждая сардинская деревня — вечный антагонист и соперник соседских селений» (*Rudas* 1999: 257). Эта напряженность жива и сегодня, проявляясь в форме конкуренции деревень, микроэтничных идентитар-

[1] В Сардинии совокупность жителей любой деревни именуется *nassone*, т. е. *нация*.

ных притязаний и выпячивании каждой из них собственной культурной «самости», усиливающихся на фоне сегодняшнего развития туризма (*Mameli* 2024: 137).

Важнейшую роль в подпитке и «раздувании» этой напряженности играет чувство зависти, которое с полным основанием можно назвать лейтмотивом мировосприятия населения в деревнях, особенно в горных (*Gallini* 1973: 18); психиатр Н. Рудас, исследовавшая в конце XX в. поведенческие стереотипы сардинцев, назвала это чувство «одной из доминант и детерминант деревенской ментальности» (*Rudas* 1999: 258). Именно завистью можно объяснить, например, тот факт, что в небольшой деревне Дезуло (Барбаджа) в 2010 г. открылось одновременно два яростно конкурирующих друг с другом этнографических музея, каждый из которых доказывал свою эксклюзивность. Немало деревенских музеев создано исключительно «из зависти к соседям», «в пику им и из желания вызвать зависть к себе» (*Mameli* 2024: 137). Подчеркнем, что «стремление “прославить себя” и вековой дух конкуренции с окрестными деревнями» настолько порой приоритетны, что отодвигают на второй план даже жажду доходов. На практике это приводит к абсурду — музеи нередко создаются в местах, фактически абсолютно непосещаемых, неизвестных либо недосягаемых для туристов: в Сардинии слабо развиты туристическая реклама и общественный транспорт, а дороги, особенно горные, отличает плохое качество.

У родившихся в последние десятилетия народоведческих музеев есть немало общих черт. Большинство их порождено инициативой на местах, поддерживаемой и финансируемой местной администрацией — она реализуется силами учителей начальной школы, представителей *Pro Loco* и сельских ассоциаций по продвижению туризма.

К сожалению, у этих музеев немало и общих минусов. Они часто отличаются хотя и обширными, но лишенными оригинальности, бездумно и хаотично составленными коллекциями, нередко копирующими экспозиции соседних деревень, в силу чего не отражают местную культурную специфику; большинству присуще отсутствие грамотных концепций, критериев, а порой и персонала.

Даже если некоторые из музеев апеллируют к научным источникам, это происходит бессистемно и окказионально, поскольку сбором артефактов и организацией музеев обычно занимаются энтузиасты-дилетанты. Последним, нередко с предубеждением относящимся к научным теориям — «продукту далекой от них, чужеродной касты ученых», при избытке амбиций почти всегда не хватает специальной подготовки и знаний, а часто и общей культуры (*Clemente* 2002: 54). Лишь изредка «музейщики» призывают на помощь ученых, однако ждут от них, как правило, грамотных технических приемов оснащения экспозиционной практики, отторгая советы концептуального плана.

Общим «слабым местом» этномузеев Сардинии, помимо непрофессионализма кураторов, продолжает оставаться нехватка дополняющей экспонаты информации и отсутствие научных принципов организации выставочных образцов. Так, хотя большинство музеев «ориентировано на историю», экспонаты часто подаются «вне конкретного времени», в своего рода онтологическом измерении: «некоему прошлому противопоставляется некое настоящее, причем как первое, так и второе лишены точных черт и привязок» (*Mameli* 2024: 196).

В зависимости от типа, специфики и культурно-географического происхождения фондов, а также тематики этнографических сельских музеев, их можно, пусть и очень условно, подразделить на две группы (*Lilliu* 1997: 193).

Первая включает музеи, именуемые «универсальными» и обладающие широким диапазоном тематико-хронологического охвата: они специализируются на комплексной консервации, реконструкции и демонстрации крестьянско-пастушеской культуры в целом, и нередко обладают богатыми и интересными коллекциями артефактов. К сожалению, отсутствие четких концепций и политика организаторов, стремящихся скрупулезно воссоздать реальность «как она была», но при этом в силу некомпетентности одержимых желанием показать «как можно больше», неизбежно сказывается на характере экспозиций, «не только слишком общих и хаотичных», но и нередко включающих и «то, чего не было», а в силу этого «искажающих картину прошлого» (*Borgioli* 2013: 192). Хотя есть удачные исключения (например, Этнографический музей крестьянского труда в Галтелли, область Барония), подавляющее большинство «универсальных» музеев — например, Са Дому-и-Фарра в Куарту-Сант-Елена, музей С'Абба Фриска в Доргали, музей в Домусновас, Са Дому Антига в Сантади и др. — невзирая на вполне удовлетворительную техническую оснащенность, по мнению компетентных представителей научного мира, «часто стремятся охватить так много, что в итоге не преуспевают ни в чем», а также «грешат поверхностностью и одновременно чрезмерностью» (*Mameli* 2024: 195).

К числу «универсальных» формально можно отнести, например, и мега-музей в Аджусе (провинция Сассари) в области Галлура, позиционирующий себя как «музей всех галлурских искусств и ремесел». Прекрасно оснащенный в техническом плане, обладающий богатой, хотя и бессистемной коллекцией объектов материальной культуры, этот «музейный городок» — занимающий целый квартал комплекс отдельно отстоящих микро-музеев — невзирая на декларацию многотемья, фактически концентрирует внимание лишь на двух феноменах — на ткачестве и на феномене «бандитизма»[1] в Галлуре. Этот пример дает возможность убедиться в том, как непросто порой классифицировать тот или иной возникший в последнее время музей.

К числу «общеэтнографических» часто относят и Музей крестьянской и пастушеской культуры в Битти, поскольку, согласно уставу, он «представляет искусство и ремесла всего сельского мира Сардинии». Однако фактически единственным полноценно развитым его отделом является мультимедийная секция канто-а-теноре, знаменитого горлового тенорового хорового пения — уникальной формы островного вокала, объявленной объектом наследия ЮНЕСКО.

Вторую, значительно более обширную группу составляют монотематические этнографические музеи, которые освещают либо специфику определенного историко-географического ареала (например, горной области Барбаджа, областей Джара или Галлура и т. д.), либо материальную атрибутику конкретной характерной сферы культуры (пастушеского дела, резьбы по дереву, ковроткачества, добычи снега и т. д.) (*Lilliu* 1997: 137).

В числе наиболее качественных примеров такого рода музеев можно указать Музей текстильного искусства в деревне Самугео (Ористано) и Музей медного дела в Изили (Сарчидано). В первом экспонируются уникальные, собранные по всей Сарди-

[1] Под сардинским бандитизмом понимаются массовые, начиная с раннего Средневековья, проявления преступности на острове, обусловленной экономическими, а позже и политическими причинами, за которыми также стоит противостояние норм обычного и государственного права; выливавшиеся в конфликты местного населения и сил государственного («чужого») правопорядка, они провоцировали «уход в горы» и превращение в изгоев нарушителей, пользовавшихся поддержкой местного населения.

нии, образцы ткацкого искусства, в частности, ковры и шерстяные одеяла. Экспонаты сопровождает текст, раскрывающий не только ареал происхождения артефактов, но и их символизм, назначение и функциональное «переформатирование». Так, например, характерные ковры, которыми в прошлом покрывали деревянные сундуки с нарядом невесты, или *tappinzu ‘e mortu* — тканые «одеяла» особых формы и орнамента для закрывания тел усопших перед их погребением, сегодня ткут уже как гобелены или накидки на кровать или кресла. Как подписи, так и мультимедийная подача информации позволяют воспроизвести весь цикл обработки шерсти, от окрашивания растительными красителями до прядения и ткачества, а также различные типы и методы ковроткачества. В видеороликах слово предоставляется ткачам, детально описывающим технику работы. Наконец, табло иллюстрируют «живую» геометрию процессов ткачества, алгоритмы комбинаций основы и утка в зависимости от создаваемого орнамента.

Высокое качество обнаруживает и Музей меди, не имеющий аналогов в Сардинии — он воссоздает историю островной металлургии и процессы обработки меди и экспонирует богатейшие коллекции как медных изделий (сгруппированных по контексту использования: предметы мира пастушества, предметы домашнего обихода и т. д.), так и инструментария медников, каждая единица которого сопровождается описанием фазы рабочего процесса. Особый интерес представляет раздел, посвященный *ramai* — бродячим мастерам, торгующим своей продукцией, и их особым языку, происхождению, культуре.

Музей оснащен информационными табло, мультимедийными инструментами, а также богатым акустическим сопровождением: фоновыми звуками и голосами, которые реконструируют атмосферу деревни в прошлом, вызывая глубинные ассоциации и погружая посетителей в миры медников и ткачей. Эти практики вполне успешно дают ответ на часто поднимаемый в антропологических исследованиях вопрос: как воссоздать и передать в стенах музеев чувства, эмоции, переживания — невидимые, но основополагающие составляющие человеческого бытия (*Buttitta* 2002: 40).

К числу качественных монотематических музеев относятся также Музей пастушества в Фонни и Музей средиземноморских масок в Мамойаде, оба в Барбадже.

Первый, родившийся по инициативе деревенской администрации и курируемый антропологами из Университета Нуоро, всесторонне и достоверно описывает жизнь и труд пастухов, их орудия труда и праздники, феномен отгона отар на равнины, роль женщины в пастушеской семье и среде. Отдельный раздел музея посвящен маскам и традиционному облачению фигур местного «карнавала» — демонов, героев древних зоолатрических обрядов, предстающих в зооморфном облике медведей *urtzos* и антропоморфном — медвежьих «хозяев» *buttudos*. Размещенный в старинном доме, музей оснащен пояснительными панелями, мультимедийными табло, фотографическими изображениями, аудиовизуальными системами, позволяющими услышать традиционные песни и специфические, воссоздающие звуки сельской местности фоновые шумы, а также увидеть характерные сцены жизни деревни. В последние годы Музей организует полевые исследовательские кампании по изучению традиций пастушества (сказывается присутствие ученых), в которые вовлекается местная молодежь.

Двоякое впечатление оставляет Музей средиземноморских масок в Мамойаде, основанный совместно силами *Pro Loco*, местной ассоциации по развитию туризма и кооператива, отвечающего за культурно-экономическое развитие деревни. Музей обладает неплохой коллекцией как сардинских, так и несардинских карна-

вальных масок и костюмов. Речь идет о личинах и облачениях как героев древних зоолатрических обрядов в Барбадже, так и обрядовых зоо- и антропоморфных персонажей, представляющих Средиземноморье (Португалию, Испанию), альпийский (Южный Тироль, Фриули, Словению) и балканский (Болгарию, Грецию, Албанию, Хорватию) регионы.

Однако экспозиция Музея масок хаотична и лишена какого-либо информационного сопровождения, которое позволило бы понять историю и символизм личин и персонажей, а также провести сравнительно-сопоставительный анализ этих фигур и стоящих за ними культурных реалий. Критику ученых вызывает и «гипертрофированное внимание», уделяемое местным обрядовым персонажам (Мамуттонес и Иссокадорес), а также постоянная демонстрация в музее фильмов, посвященных как современному состоянию локального карнавала (при том, что игнорируются хранящиеся в музее документальные архивные киноматериалы, могущие с большой достоверностью показать, что представляли собой еще недавно праздничные обряды), так и сегодняшнему вовлечению в действо детей (*Paffi* 2020).

Дело в том, что дети никогда не допускались к участию в карнавальных обрядах, поэтому шоу с их участием справедливо оценивается антропологами как «спекулятивное изобретение традиций», продиктованное корыстными интересами кураторов музея. Не меньшую критику вызывают и планы музея по превращению его в звено сложной цепи различных коммерческих инициатив, и многочисленные декларации руководства о миссии музея (в их числе звучат и «укрепление идентичности», и «привлечение туристов», и «построение успешной предпринимательской модели»), а также музейные программы, где культурные мероприятия все больше уступают место рыночным акциям (сбыт местного сыра, вина и т. д.); все это позволяет сделать вывод о том, что «маркетинг пожирает этнографию» (*Paffi* 2020).

Монотематичен и Экомузей сардинской горской культуры в Аритцо (Барбаджа) — по мнению ученых, «на сегодняшний день один из наиболее грамотных этнографических музеев в Сардинии и один из немногих, по праву могущих считаться антропологическими» (*Mameli* 2024: 195). Он располагает самой богатой на острове коллекцией материальных артефактов народной культуры, а также обширным корпусом документов и научной литературы, помогающими детально осветить образ жизни населения горного сообщества, исторически связанного с пастушеством, крестьянским трудом и «лесными» промыслами. У музея дробная структура: роль ядра играет собственно музей — сосредоточие основной коллекции экспонатов, а в разбросанных по деревне зданиях размещены отделы, посвященные традиционным хозяйственным промыслам ареала (отгонному пастушеству и сыроделию; обработке земли; добыче и хранению льда и снега; производству *sorbettu* — кустарного мороженого; сбору «плодов леса» (каштанов, орехов, грибов, валежника); лесорубному и ткацкому делу; ковроткачеству; производству мебели и т. д.), а также характерным фигурам деревенского социума — пастухам, бродячим торговцам, угольщикам, медникам, маргинальным и девиантным персонажам (бандитам, колдуньям-ворожеям и т. д.).

Особое внимание в Экомузее уделено уникальным и эксклюзивным в масштабе острова занятиям, «сосредоточенным» как раз в Аритцо: заготовке снега; производству мороженого и изготовлению резных «свадебных» сундуков (*cascia*), пользовавшихся спросом по всей Сардинии. Специальные пространства отведены для местных празднично-обрядовых масок — Улцу (медведя), Мамутцоне (зооморфного

демонического существа), Оэ (быка) и т. д., и для коллекции по теме магии и колдовства. На первый взгляд, музей грешит многотемьем, однако, согласно концепции его руководства, различные аспекты экспозиции — взаимосвязанные элементы единого антропологического целого в контексте локального историко-географического и хозяйственного ареала. Музей не оснащен мультимедийными системами, однако владеет пояснительными панелями, иллюстративными табло и богатейшей фототекой с подробными комментариями по каждой теме. Единственный из всех массово возникших сельских сардинских этномузеев, Экомузей в течение многих лет проводит научные мероприятия международного масштаба — так называемую «Ночь ведьм», конференцию, посвященную фигурам ведуний, ворожей, колдуний и их месту в народной культуре различных регионов.

Уместно упомянуть и Музей ритуального хлеба в деревне Бороре (Барбаджа), специализирующийся на праздничных (вотивных) хлебах и выпечке, обилием которых славится Сардиния. Наряду с экспонатами, сопровождаемыми подробными подписями, указывающими состав теста, происхождение выпечки и ее назначение, также визуализированы операционные цепочки от посева зерна до приготовления и потребления хлеба, каждый «этап» которых снабжен пояснительными карточками. Музей невелик, и, хотя его коллекции значительно уступают коллекциям хлебов и сластей, представленных в Этнографическом музея Нуоро, он обладает интересными пасхальными экспонатами выпечки; кроме того, в последние годы он начал разворачивать и активную научно-исследовательскую и культуртрегерскую деятельность, организуя тематические выставки, конкурсы, презентации и т. д.

Большой интерес представляет Музей агропродовольственных традиций в деревне Сидди (Мармилла) — он представляет собой частную структуру, курируемую учеными из Университета Кальяри. Расположенный в старинном поместье, Музей во всей полноте освещает алиментарную культуру сельской Сардинии: пищевое сырье, кулинарные приемы и способы потребления пищи, рецепты, вкусовые предпочтения, связанные с потреблением пищи обычаи, повседневное и праздничное меню и т. д.; в его залах воссозданы кухни, мельницы, хлебные печи, масличные прессы и т. д. В хорошо оснащенном технически Музее визуально воспроизводятся процессы производства и сохранения пищевых ресурсов, их преобразования и потребления, изображения дополняются идентификационными картами объектов, пояснительными панелями, гигантографиями и текстами историков, антропологов и диетологов, а в учебных лабораториях проводится практическая, в том числе и интерактивная обработка пищевого сырья и приготовление определенных блюд. В последнее время музей, не изменяя научной деятельности, все чаще становится участником гастрофестивалей, сагр, промоушна вина, сыра, сластей, масла и т. д.

Среди монотематических музеев особое место занимает не имеющий аналогов в Италии уникальный Музей средиземноморского плетения в Кастельсардо (пров. Сассари), который освещает производство как в Сардинии, так и во всем Средиземноморье изделий из растительных волокон (циновок, хлебных корзин, сумок, решет, сит, лодок и т. д.), находящих применение в быту, сельском хозяйстве, животноводстве, рыболовстве, торговле и т. д. Артефакты разделены по материалам, по технике плетения, форме, объему, назначению, использованию, происхождению, по гендерной принадлежности мастеров. Так, мужчины плели грубые сосуды и емкости из лозняка, тростника, ветвей оливы, камыша, а женщины выполняли более тон-

кие работы из стеблей асфоделей, листьев карликовой пальмы, тростника и соломы. Экспозиции представлены пояснительными карточками и подписями. Гордость коллекции — *is fassonis*, сплетенные из озерного камыша, болотной травы и тростника лодки, на которых передвигались рыбаки по прудам Кабраса и Санта-Джусты; по мнению ученых, они обнаруживают большое сходство с древними плетеными лодками Магриба и Албании, но еще большее — с древнеегипетскими папирусными лодками и тростниковыми судами озера Титикака (*Mondardini Morelli* 1998: 129).

**Принципы организации музейного дела**

Ввиду того, что рамки статьи ограничивают объем изложения, мы сосредоточились лишь на единичных примерах наиболее интересных, грамотно организованных и посещаемых этнографических музеев. Продолжить же дальнейший обзор совокупности музеев Сардинии сложно еще и потому, что подавляющее их большинство сливается в некую единую массу, слишком однообразную, чтобы ее можно было детально рассмотреть: «трудно оценивать этот бесконечный ряд мелких, так похожих один на другой музеев пшеницы, масла, хлеба, игрушек, декоративно-прикладного искусства и т. д., из которых единицы обретают свое лицо и достигают документально-выставочного совершенства» (*Mameli* 2024: 145).

Кроме этого, подавляющее большинство музейных структур все чаще добровольно подчиняется задачам продвижения туризма, но еще больше — «своеобразно понимаемым, неграмотным (порой в буквальном смысле), примитивным и слепым попыткам утвердить и отстоять свою культурную *самость*, порой реальную, но чаще надуманную и иллюзорную» (*Mameli* 2024: 145). Об этом говорят наивные программные заявления музейного руководства, странные предлагаемые ими пути развития музеев, произвол отторгающих научные аргументы и результаты проверенных полевых исследований реконструкторов (например, их необоснованные дизайнерские фантазии при восстановлении традиционной одежды, внедрение элементов недавно изобретенной хореографии в исполнение народных и ритуальных танцев, осовременивание традиционных форм полифонического пения и т. д.) (*Mongili* 2015: 125).

Красноречивой иллюстрацией порочного произвольно-инновативного подхода к делу музейного воспроизводства культурных реалий служит пример еще одного музея, представляющего собой кульминацию мифотворчества и изобретения традиций. Речь идет об Этнографическом музее Аккабадоры в Лурасе (Галлура), посвященном женщинам, которые традиционно практиковали эвтаназию в сардинских деревнях. Институт аккабадор, согласно устной традиции, был с древности распространен на всем острове и функционировал до середины XX в., о чем свидетельствуют результаты полевых исследований антропологов, опрашивавших детей и внуков этих женщин (*Alziator* 1978: 50–53; *Фаис* 2004). Однако создатели музея, не удовлетворившись «скучными» находками ученых, в желании продемонстрировать нечто сенсационное и эффектное ничтоже сумняшеся изложили свою версию событий, «наново выдумав аккабадор» и «навязав» им не подтверждаемые фактами черты и атрибуты (*Murgia* 2018: 78). В частности, в музее, привлекая множество туристов и любопытных, выставлен деревянный молот, которым аккабадора якобы наносила удар в затылок «пациента». Показательно, что экспозиция не содержит ничего из действительно принадлежавшего «женщинам смерти» (в этом вопросе семьи ак-

кабадор заняли принципиальную позицию, отказавшись предоставлять артефакты фальсификаторам), а их отсутствие компенсируется демонстрацией не имеющих к аккабадорам отношения предметов народной культуры; на поток поставлена и торговля оберегами — копиями тех амулетов, которые якобы носили аккабадоры.

Выше мы уже касались причин «непосещения» музеев в Сардинии. Резюмируя, вслед за одним из исследователей современных сардинских реалий добавим, что их игнорирование во многом обусловлено низким культурно-образовательным уровнем не только потенциальных посетителей, но и организаторов музеев, «неспособных создать что-либо действительно яркое и качественное» (*Mongili* 2015: 195). Порочна и мотивация создания музеев, по факту сводимая исключительно «к желанию заявить о себе»: «это также не может не сказаться на уровне создаваемых музейных институций, а как следствие — на уровне их посещаемости, или, точнее, *непосещаемости*» (*Mongili* 2015: 195). Не менее «преступно и аморально» удивляющее отсутствие «систематической, последовательной и громогласной критики таких музейных и “культурных” начинаний со стороны научной среды» — оно обусловлено «своеобразной солидарностью ученых с музеями, так как последние все как один позиционируют себя проводниками идеи сардинской идентичности»; со временем «это молчание оборачивается еще большим снижением культурного уровня всего островного общества, сокращением его интеллектуальных запросов и сужением культурных горизонтов» (*Mannia* 2017: 140).

Но, заглядывая глубже, добавим, что, на наш взгляд, рост числа этнографических музеев, превращение их абсолютного большинства в *соборы в пустыне* и в целом стазис этнографического музейного дела в Сардинии обусловлен и более серьезными причинами. Так, в островной музейной среде в наши дни продолжает господствовать концепция музея как сосредоточия неизбирательной коллекции предметов народной культуры, как места, в котором надо сохранять «все подряд» (*Mameli* 2024: 133). И сегодня, по прошествии более полувека с момента проведения знаменитого Семинара по музеографии и фольклору, на котором были выработаны конструктивные (*Cirese* 1968: 19), принимаемые во внимание руководством всех серьезных итальянских народоведческих музеев научные принципы музейного дела, Сардиния отторгает точку зрения, согласно которой музей должен говорить не на «языке буквальности», а на «метаязыке» (*Cirese* 1977: 35–56) — языке анализа и толкования, позволяющем выявить глубинные, не видные и не предстающиеся очевидными на первый взгляд связи предметов и явлений (*Miceli* 1973: 245–251). Упрощая, можно сказать, что создатели музеев в Сардинии, неспособные мыслить «по-научному» и усматривать эволюцию предмета, ограничиваются вульгарной и примитивной констатацией того, «что было» и «что есть», исключающей подачу артефакта во всей его этнографической глубине и полноте. По-прежнему отсутствует момент глубокого видения объекта, его синхронного измерения в системе социальных и символических отношений, которые он устанавливает с другими объектами, учета его локальной историко-географической специфики и других факторов, с помощью которых предметы и процессы «релятивизируются» и становятся прозрачными с антропологической точки зрения. И хотя в последние годы эта массовая музейная практика встала на путь изменений (доказательство чему — приведенные нами примеры «состоявшихся» этнографических музеев), поиск эпистемического пути этно-антропологической музеографии все еще представляет собой сложную задачу.

### Источники и материалы

*Angius* 1833 — *Angius V*. Voce Barbagia // Casalis G. ( a cura di). Dizionario geografico-storico-statistico-commerciale degli Stati di su maestà il re di Sardegna. Torino: Maspero, 1833. Vol. 2. P. 94.

Atti 1957 — Atti del VI Congresso nazionale delle tradizioni popolari (Cagliari-Nuoro-Sassari, 25 aprile — 1° maggio 1956). Firenze:Olschki, 1957. 224 p.

*Catanese* 2021 — *Catanese A*. Mezzogiorno: il regno delle Cattedrali nel deserto // Sud-e-Futuri. 06.07.2021. https://www.sudefuturi.it/2021/07/06/mezzogiorno-il-regno-delle-cattedrali-nel-deserto/

*Iorio* 2004 — *Iorio M*. Musei, siti archeologici e turismo in Sardegna: alla ricerca di un'integrazione // CRENOS (Centro ricerche economiche Nord Sud. Università di Cagliari. Università di Sassari). Quaderni di lavoro. 2004. N. 4. P. 1–43. https://crenos.unica.it/crenosterritorio/sites/default/files/allegati-pubblicazioni-tes/04-04_Musei_siti_archeologici_e_turismo_in_Sardegna_alla_ricerca_di_un_integrazione.pdf.

Musei 2022 — Musei: in Sardegna numero visitatori più basso d'Italia // ANSASardegna. 03.11.2022. https://www.ansa.it/sardegna/notizie/2022/03/11/musei-in-sardegna-numero-visitatori-piu-basso-ditalia_385e2744-ce4c-4e6f-91f1-9c3b842bb3f1.html#:~:text=In%20Sardegna%20ci%20sono%20155,a%20specifici%20tematismi%20e%20specializzazioni.

### Научная литература

*Фаис О. Д.* Эвтаназия в традиционной культуре (институт са аккабадора в Сардинии) // Этнографическое обозрение. 2004. №. 1. С. 89–101.

*Alziator F.* Il folclore sardo. Sassari: Dessi, 1978. 270 p.

*Atzori M.* I beni culturali etnografici. Alcune esperienze museali in Sardegna // Museo e Cultura / ed. by J. Cuisenier, J. Vibaek. Palermo: Sellerio, 2002. P. 299–311.

*Borgioli C.* Musei e sistemi nelle politiche regionali della Sardegna (1950–2008) // Sistemi museali e musei in Sicilia e in Sardegna. Politiche ed esperienze / ed. by C. Borgioli, D. La Monica, E. Stinco. Pisa: Felici, 2013. P. 9–109.

*Buttitta A*. Preliminari alla museologia etnoantropologica // Museo e Cultura / ed. by J. Cuisenier, J. Vibaek. Palermo: Sellerio, 2002. P. 35–41.

*Cirese A. M.* I Musei del mondo popolare: collezioni o centri di propulsione della ricerca? // Museografia e Folklore. Atti del seminario di studi // Architetti di Sicilia (Numero speciale dedicato agli atti del Seminario di studi su "museografia e folklore", Palermo 21–23 novembre 1967) / ed. by G. Pirrone. No 17/18. 1968. P. 13–21.

*Cirese A. M.* Oggetti, segni, musei. Torino: Einaudi, 1977. 130 p.

*Clemente P.* Estetica e comunicazione di massa nella museologia antropologica // Museo e Cultura / ed. by J. Cuisenier, J. Vibaek. Palermo: Sellerio, 2002. P. 53–68.

*Febvre L.* La terre et l'évolution humaine introduction géographique à l'histoire. Paris: Michel, 1949. 475 p.

*Figari C*. Ma dove sono finiti i visitatori dei musei // La Nuova Sardegna. 27.11.2003. P. 18.

*Forin G.* Origine e tipologia dei musei entnoantropologici e analisi dell'evoluzione degli interessi del pubblico come utente // Museo e Cultura / ed. by J. Cuisenier, J. Vibaek. Palermo: Sellerio, 2002. P. 167–199.

*Gallini C.* Dono e malocchio. Palermo: Flaccovio, 1973. 185 p.

*Lilliu C.* Guida alla visita dei musei e delle collezioni della Sardegna. Cagliari: Assessorato della pubblica istruzione, beni culturali Regione autonoma della Sardegna, 1997. 297 p.

*Lilliu G.* La costante resistenziale sarda. Nuoro: Illiso, 2002. 456 p.

*Mameli F.* I differenti valori del "patrimonio culturale" sardo. Definizioni, significato e impatto sociale ed economico // Logu e Logos. Questione sarda e discorso decoloniale / ed. by G. Cherci, F. Pau. Milano: Meltemi, 2024. P. 131–202.

*Mannia S.* Al gran galà delle maschere. Considerazione sulle pratiche carnevaleche nella Sardegna contemporanea // Oltre Carnevale: maschere, travestimenti, inversioni / ed. by S. Mannia. Palermo: Fondazione I. Buttitta, 2017. P. 119–151.

*Maxia C.* Note sul pastoralismo in Sardegna // Pastori e comunità a Fonni. Un museo per la storia della cultura pastorale/ ed. by G. Murru Corriga. Fonni: Scuola Sarda, 2013. P. 46–55.

*Miceli S.* Ricerca deduttiva per un museo critico del mondo popolare // Uomo&Cultura. Vol. VI. No. 11–12. 1973. P. 245–251.

*Mondardini Morelli G.* Pesca e pescatori in Sardegna. Mestieri del mare e delle acque interne. Cinisello Balsamo: Silvana, 1998. 256 p.

*Mongili A.* Topologie postcoloniali. Innovazione e modernizzazione in Sardegna. Cagliari: Condaghes, 2015. 320 p.

*Murgia G.* Sardegna tra leggenda e realtà: "Sa femmina accabadora", colei che dà la buona morte, nelle immagini e nelle parole di alcuni autori sardi // Italianistica Debreceniensis. 2018. No. 24. P. 77–84.

*Paffi M.* La gestione del sistema museale di Mamoiada // Dialoghi Mediterranei. 2020. No. 44. https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/la-gestione-del-sistema-museale-di-mamoiada/

*Rudas N.* L'interazione arcana. All'origine della creatività dei sardi // L'ora dei sardi / by S. Cubbeddu. Cagliari: Fondazione Sardinia, 1999. P. 255–292.

## References

Alziator, F. 1978. *Il folclore sardo* [The Sardinian Folklore]. Sassari: Dessi. 270 p.

Atzori, M. 2002. I beni culturali etnografici. Alcune esperienze museali in Sardegna [Ethnographic Cultural Heritage. Some Museum Experiences in Sardinia]. In *Museo e Cultura* [Museums and Culture], ed. by J. Cuisenier, J. Vibaek. Palermo: Sellerio. P. 299–311.

Borgioli, C. 2013. Musei e sistemi nelle politiche regionali della Sardegna (1950–2008) [Museums and Systems in the Regional Policies of Sardinia (1950–2008)]. In *Sistemi museali e musei in Sicilia e in Sardegna. Politiche ed esperienze* [Museum Systems and Museums in Sicily and Sardinia. Policies and Experiences], ed. by C. Borgioli, D. La Monica, E. Stinco. Pisa: Felici. P. 9–109.

Buttitta, A. 2002. Preliminari alla museologia etnoantropologica [Preliminaries to Ethnoanthropological Museology]. In *Museo e Cultura* [Museum and Culture], ed. by J. Cuisenier, J. Vibaek. Palermo: Sellerio. P. 35–41.

Cirese, A. M. 1968. I Musei del mondo popolare: collezioni o centri di propulsione della ricerca? [The Museums of the Popular World: Collections or Research Propulsion Centers?]. In *Museografia e Folklore*. *Atti del seminario di studi* [Museography and Folklore. Proceedings of a Research Seminar], ed. by Pirrone G. Architetti di Sicilia (Special issue dedicated to the proceedings of the Seminar on "Museography and Folklore", Palermo 21–23 November 1967). 17/18: 13–21.

Cirese, A. M. 1977. *Oggetti, segni, musei* [Objects, Signs, Museums]. Torino: Einaudi. 130 p.

Clemente, P. 2002. Estetica e comunicazione di massa nella museologia antropologica [Aesthetics and Mass Communication In Anthropological Museology]. In *Museo e Cultura* [Museum and Culture], ed. by J. Cuisenier, J. Vibaek. Palermo: Sellerio. P. 53–68.

Fais, O. D. 2004. Evtanaziia v traditsionnoi kul'ture (institut sa akkabadora v Sardinii) [Euthanasia in Traditional Culture (the Sa Accabador Institute in Sardinia)]. *Etnograficheskoe obozrenie* 1: 89–101.

Febvre, L. 1949. *La terre et l'évolution humaine introduction géographique à l'histoire* [A Geographical Introduction to History]. Paris: Michel. 475 p.

Figari, C. 2003. Ma dove sono finiti i visitatori dei musei. *La Nuova Sardegna*: 27.11. P. 18.

Forin, G. 2002. Origine e tipologia dei musei entnoantropologici e analisi dell'evoluzione degli interessi del pubblico come utente [Origin and Typology of Ethnoanthropological Museums and Analysis of the Evolution of the Interests of the Public as a User]. In *Museo e Cultura* [Museum and Culture], ed. by J. Cuisenier, J. Vibaek. Palermo: Sellerio. P. 167–199.

Gallini, C. 1973. *Dono e malocchio* [Gift and Evil Eye]. Palermo: Flaccovio. 185 p.

Lilliu, C. 1997. *Guida alla visita dei musei e delle collezioni della Sardegna* [Guide to Visit the Museums and Collections of Sardinia]. Cagliari: Assessorato della pubblica istruzione, beni culturali Regione autonoma della Sardegna. 297 p.

Lilliu, G. 2002. *La costante resistenziale sarda* [The Sardinian Resistance Constant]. Nuoro: Illiso. 456 p.

Mameli, F. 2024. I differenti valori del "patrimonio culturale" sardo. Definizioni, significato e impatto sociale ed economico [The Different Values of Sardinian "Cultural Heritage". Definitions, Meaning and Social and Economic Impact]. In *Logu e Logos. Questione sarda e discorso decoloniale* [Logu and Logos. Sardinian Question and Decolonial Discourse], ed. by G. Cherci, F. Pau. Milano: Meltemi. P. 131–202.

Mannia, S. 2017. Al gran galà delle maschere. Considerazione sulle pratiche carnevaleche nella Sardegna contemporanea [At the Grand Gala of Masks. Consideration on Carnival Practices in Contemporary Sardinia]. In *Oltre Carnevale: maschere*, *travestimenti, inversioni* [Beyond Carnival: Masks, Disguises, Inversions], ed. by S. Mannia. Palermo: Fondazione I. Buttitta. P. 119–151.

Maxia, C. 2013. Note sul pastoralismo in Sardegna [Notes on Pastoralism in Sardinia]. In *Pastori e comunità a Fonni. Un museo per la storia della cultura pastorale* [Shepherds and Communities in Fonni. A Museum for the History of Pastoral Culture], ed. by G. Murru Corriga. Fonni: Scuola Sarda. P. 46–55.

Miceli, S. 1973. Ricerca deduttiva per un museo critico del mondo popolare [Deductive Research for a Critical Museum of the Popular World]. *Uomo&Cultura* VI(11–12): 245–251.

Mondardini Morelli, G. 1998. *Pesca e pescatori in Sardegna. Mestieri del mare e delle acque interne* [Fishing and Fishermen in Sardinia. Crafts of the Sea and Inland Waters]. Cinisello Balsamo: Silvana. 256 p.

Mongili, A. 2015. *Topologie postcoloniali. Innovazione e modernizzazione in Sardegna* [Postcolonial Topologies: Innovation and Modernization in Sardinia]. Cagliari: Condaghes. 320 p.

Murgia, G. 2018. Sardegna tra leggenda e realtà: "Sa femmina accabadora", colei che dà la buona morte, nelle immagini e nelle parole di alcuni autori sardi [Sardinia Between Legend and Reality "Sa femmina accabadora", the One Who Gives the Good Death, in the Images and Words of Some Sardinian authors]. *Italianistica Debreceniensis* 24: 77–84.

Paffi, M. 2020. La gestione del sistema museale di Mamoiada [The Management of the Museum System of Mamoiada]. *Dialoghi Mediterranei* 44. https://www.istitutoeuroarabo.it/DM/la-gestione-del-sistema-museale-di-mamoiada/

Rudas, N. 1999. L'interazione arcana. All'origine della creatività dei sardi [The Arcan Interaction: At the Origin of the Sardinian Creativity]. In *L'ora dei sardi* [The Sardinian hour], by S. Cubbeddu. Cagliari: Fondazione Sardinia. P. 255–292.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/82-103
Научная статья

***© Ю. В. Бучатская***

# «ПРАВО НА МУЗЕЙ». МУЗЕЙ ГОРОДСКОГО ЗЕМЛЕДЕЛИЯ В БАМБЕРГЕ КАК ПРОСТРАНСТВО НАСЛЕДИЯ И БОРЬБЫ

*Статья, написанная на основе обширных полевых и архивных материалов, посвящена малому региональному музею профессиональной группы городских земледельцев Бамберга. Автор делает попытку ответить на вопросы: если музей как учреждение хранит и экспонирует объекты прошлого, удаленных эпох и явлений, то как соотносятся между собой данный музей и еще действующая профессиональная группа? Как используют гэртнеры «свой» музей? И «их» ли это музей? Музей земледельческого сословия был создан благодаря инициативам и возможностям конкретных личностей, обладавших нужными ресурсами — административными и экспертными. Сравнение двух концепций и экспозиций музея — начальной, 1970-х гг. и новой, 2011 г. — показало, что музей существовал в двух модусах — собственно музейном, хранящем и экспонирующем наследие, и практическом: он играл роль дома для собраний профессиональной ассоциации. Анализ реакций земледельческого сообщества на реэкспозицию 2011 г. в условиях изменившегося культурного статуса города и профессиональной группы выявил конфликты вокруг права на музей: при сохранении прежней риторики о том, что это «их собственный музей», овощеводы были вытеснены на периферию и в почетные, но не в реально управляющие и формирующие позиции, как было ранее.*

**Ключевые слова**: *городские земледельцы, музей, экспонирование наследия, Бамберг, нематериальное культурное наследие*
**Ссылка при цитировании:** *Бучатская Ю. В.* «Право на музей». Музей городского земледелия в Бамберге как пространство наследия и борьбы // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 82–103.

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/82-103
Original Article

***© Julia Buchatskaja***

# “THE RIGHT TO THE MUSEUM”: BAMBERG MUSEUM OF MARKET GARDENERS AND WINE-GROWERS AS A PLACE OF HERITAGE AND CONFRONTATION

*The article, based on extensive fieldwork and archival research, focuses on a small regional museum dedicated to the professional group of market gardeners and wine-*

**Бучатская Юлия Валерьевна** — к. и. н., старший научный сотрудник, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (МАЭ РАН) (Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 3). Эл. почта: julia.butschatskaja@yahoo.de
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-9139-0179

*growers in Bamberg. The author attempts to answer the following questions: if the museum as an institution preserves and exhibits objects of the distant past, how does it relate to a still active professional group? How do the gardeners and winegrowers use "their own" museum? Is it theirs indeed? The Market Gardeners' and Wine-Growers' Museum was created thanks to the initiatives and possibilities of certain individuals who had the necessary expertise and administrative resources. When two concepts and expositions — the initial one from the 1970s and the new one from 2011 — were compared, it was revealed that the museum exists in two modes. The first of them preserves and exhibits heritage, and the second one is practical: the museum serves as a meeting house for the professional association. An analysis of the gardeners' community's reactions to the 2011 re-exposure, in the context of the city's and professional group's changed cultural status, revealed conflicts over the right to the museum. While the previous rhetoric that the museum belonged to them maintained, the Bamberg market gardeners were actually pushed to peripheral and honorary positions, but lost the governing role they used to play before.*

**Keywords:** *Market Gardeners, museum, heritage display, City of Bamberg, intangible cultural heritage*

**Author Info**: **Buchatskaja, Julia V.** — Ph.D. in History, Senior Researcher, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: julia.butschatskaja@yahoo.de ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-9139-0179

**For citation**: Buchatskaja, J. V. 2025. "The Right to the Museum": Bamberg Museum of Market Gardeners and Wine-Growers as a Place of Heritage and Confrontation. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 82–103.

## Введение: прошлое городских земледельцев Бамберга

За более чем 10 лет, с 2008 г. я собрала обширный материал о специфической и уникальной профессиональной группе — овощеводах немецкого города Бамберг. Материалы включают как данные длительного стационарного полевого исследования с 2008 по 2010 гг. и более поздних кратковременных возвращений в поле вплоть до 2019 г., интервью и архивные материалы, так и наблюдения за сетевой жизнью сообщества в Интернете (*Facebook*, личные и корпоративные страницы) в последние пять лет (2020–2024). Исследования такого рода продолжаются мною постоянно и в настоящее время.

Городские земледельцы представляют собой интересную для антрополога профессиональную группу и признаны уникальным явлением для города Бамберг. До сих пор я в своих многочисленных публикациях рассматривала исключительно группу овощеводов (*нем.* Bamberger Gärtner), хотя применительно к вообще городскому бамбергскому земледелию нужно говорить о более широкой группе, включающей как овощеводов, так и виноградарей (*нем.* Bamberger Häcker). Бамбергские *гэртнеры* на сегодняшний день являются не просто производящей силой, но и культурным наследием (и культурным капиталом) этого города. Речь идет о некрестьянском сословии, представители которого занимались и занимаются земледелием в рамках семейных предприятий, имели и имеют сады, огороды, теплицы и пашни в черте города и в городе же напрямую реализуют свою продукцию. Слово *гэртнер* обозначает в данном случае

не просто овощеводов (а не, скажем, любителей-садоводов или просто садовников), но указывает именно на традиционное профессиональное сословие. Гэртнер является также компонентом самоназвания группы — Bamberger Gärtner означает овощеводов, принадлежащих к профессиональному сословию по праву рождения, в отличие от тех коллег-земледельцев, которые освоили эту профессию по выбору (их называют Gärtner in Bamberg) или цветоводов (Blumengärtner). Слово Häcker обозначает группу городских земледельцев, занимавшихся выращиванием фруктов, но в прошлом — с особым акцентом на виноградарство. Численность этой производящей силы сегодня незначительна для городской экономики, но до середины XX в. фруктовые сады находились на южных склонах холмов Бамберга в районе Альтенбурга и Буга, тогда как бамбергские виноградники в XX в. уже не существовали. Однако с 2012 г. в рамках подготовки к событию земельного масштаба — земельной аграрной ярмарке Landesgartenschau — было решено возродить виноградники на их историческом месте.

Бамбергские земледельцы как объект изучения уже заняли прочное место в региональной этнографии Франконии, и особенно — в локальном родиноведении (Heimatkunde — термин, принятый в немецкой гуманитарной традиции в XX в.) (подробнее об этом на русском языке см.: *Иванова-Бучатская* 2010: 176–193; *Иванова-Бучатская* 2011: 246–266; *Бучатская* 2023: 229–247).

С 2014 г. «внутригородское коммерческое земледелие» Бамберга объявлено нематериальным культурным наследием Баварии и внесено в соответствующий региональный перечень (Bayerisches), а с 2016 г. — в федеральный список нематериального культурного наследия Федеративной республики Германия Комиссии ЮНЕСКО (Innerstädtischer)[1].

Когда в XII–XIII вв. различные ремесленные профессии объединялись в цехи, которые развивались внутри городского социума, становясь самостоятельными организациями и определяя повседневность своих членов, гэртнеры и виноградари тоже объединились в такие общества, впервые упоминаемые в тексте предписания о религиозных процессиях 1440 г. — „Gärtnerzunft“ und „Häckerzunft (Heckherzunfft)“ (цех овощеводов и цех садовников) (*Gierse, Lang* 2009).

В городе традиционно существует и используется географическое разделение овощеводческого квартала на две части — нижнее овощеводство и верхнее овощеводство, которое было закреплено и правовыми документами. Несмотря на разделение, существовал один общий цех для верхних и нижних овощеводов и общее цеховое положение (Zunftordnung). Оно регулировало среди прочего процедуру обучения и нормы профессиональной деятельности, писало задания для экзамена на звание мастера и т. д. Помимо этого, цеховое положение определяло, что разрешено выращивать и возделывать бамбергским гэртнерам. Так, например, строго регламентировалось, какую часть семян лука разрешено было производить и пускать в продажу. Таким образом, цехи регулировали ценообразование и осуществляли автономный экспертный контроль.

Помимо принадлежности к гильдии, а позднее — ферайнам, земледельцы Бамберга были организованы в рамках религиозных братств: с позднего средневековья

[1] Культура городского земледелия Бамберга была включена в список в разделе, относящемся к знаниям и традиции отношений между человеком и природой. Эти знания и традиции затрагивают разнообразные аспекты экологической, экономической и социальной устойчивости, например, вопросы экологического сознания или этики обращения с животными и биологическим разнообразием.

в братства помимо католических священников и монахов могли вступать и миряне. Так возникали религиозные объединения, доступные всем слоям населения и профессиональным группам, но также специфические братства, состоящие из членов одного определенного профессионального сословия. Эти последние в своей организации и законах походили на цеховые организации и преследовали сходные с цехами цели, отличаясь только в сугубо религиозной направленности и в обладании специфическим святым покровителем — «патроном-хранителем» профессии — причем, обладали братства этим патроном в прямом смысле: каждое братство заказывало изготовление фигуры святого, хранило ее, следило за ее состоянием и выходило с ней на процессию. Так, с 1590 г. существует братство св. Урбана[1], объединяющее виноградарей Бамберга, оно почитает этого святого и заботится о его пластическом изображении. У братства св. Урбана был выраженный цеховой характер: все, кто хотел работать виноградарем, обязан был вступить в эту религиозную организацию.

Овощеводы задействованы до наших дней в трех братствах: Пяти Ран Христовых (die Fünf-Wunden-Bruderschaft), Св. Анны (die Anna-Bruderschaft) и Св. Себастьяна (die Sebastian-Bruderschaft). Все они были открыты для любого прихожанина католической церкви[2], однако большинство членов, на которых братство держится, принадлежали и принадлежат к гэртнерам, так что на процессионных жезлах даже имеются резные изображения рабочих инструментов земледельцев как символы — лопата и грабли.

После упразднения цеховых организаций в 1825 г. и введения свободы предпринимательства по английскому и французскому образцу случился и закат цеха овощеводов. Поскольку бамбергские гэртнеры в смысле закона о предпринимательстве не были предпринимателями, они и в последующие почти четыре столетия использовали возможность сохранять старые структуры и держаться за них. Но появилась другая форма самоорганизации гэртенеров, которая наследовала цеху — ассоциация гэртнеров Gärtnerverein. Ее основали в 1863 г. Ассоциация (далее — *ферайн*) выполняет функцию самопрезентации гэртнеров как профессиональной группы в публичной сфере. Новое положение ферайна во многих аспектах и пунктах ориентировалось на старые цеховые правила, делало упор на поддержание религиозных традиций, прежде всего это касалось участия в процессиях. И хотя ферайн пришел на смену единому цеху овощеводов, вскоре представители «нижнего» и «верхнего» садоводства разошлись в рамках этой новой организации. Все чаще возникали конфликты, которые манифестировались во время собраний ферайна. В 1887 г. различия стали настолько явными, что единая ассоциация разделилась. Это институционально закрепилось в виде Верхнего союза овощеводов и Нижнего союза овощеводов. Такое разделение сохраняется и по сей день, а в то время оно усилилось за счет географической трансформации городского ландшафта, произошедшей в 1873 г., за десятилетие до раздела — единый квартал гэртнеров разрезала улица Люитпольтштрассе, построенная в то время транспортно-торговая артерия города.

На смену ферайнам, этим дробным объединениям некогда общего цеха в результате длительных споров и дебатов пришло новое объединение в рамках «Музея гэр-

[1] Образ, который смешивает поклонение двум причисленным к лику святых фигурам — папе Урбану I (220–230) и епископу Урбану из Лангры (ок. 450). Легенды о них повествуют о поисках убежища от преследователей в винном погребе и винном дожде после мученической смерти. Виноградная гроздь или лоза были атрибутами фигуры св. Урбана, и именно это дало основание виноделам в самых разных уголках Европы почитать его как своего патрона.

[2] Имеется в виду зарегистрированный и платящий церковный налог прихожанин.

тнеров и виноградарей», который законодательно был оформлен как «зарегистрированная ассоциация», “eingetragener Verein — Gärtner- und Häckermuseum Bamberg e. V.“ (*нем.* GHM, далее — ГХМ) в 1975 г. С 1979 г. это общество на безвозмездной основе курирует собственно музей обеих профессиональных групп Бамберга.

Создание ферайн-музея было поворотным событием в истории гэртнеров и виноградарей Бамберга, и оно означало два момента. Во-первых, объединение некогда непримиримых и конкурирующих «верхних» и «нижних» случилось в те годы, когда особенно очевидна стала тенденция заката профессии, городских земледельцев стало настолько мало, что разделяться не имело смысла: ферайн-музей фактически собрал «остатки» профессионалов. Во-вторых, та же тенденция обозначила признание и объявление профессии, ее традиций и материальных объектов наследием, а значит, необходимости его музеефикации, что и произошло буквально в акте основания музея.

### Старинные вещи и общественные инициативы: зачем гэртнерам музей?

В военное и послевоенное время, вплоть до 1950–1960-е гг., гэртнеры были очень активно работающим профессиональным сообществом, снабжали свежими овощами население небольшого города Бамберг, оправлявшееся после войны и в годы экономического чуда. Но постепенно экономические вызовы XX в., глобализация европейского рынка, развитие сетевых дискаунтеров создали ситуацию, когда заниматься региональным овощеводством стало невыгодно, и молодые гэртнеры переориентировали свои хозяйства на цветоводство, выращивание декоративных кустарников, стали сотрудничать с городскими службами озеленения и т. д. Их дети больше не продолжали профессию, выбирая для себя более престижные и высокооплачиваемые отрасли с фиксированным рабочим временем и отпуском, что часто приводило к отъезду молодежи из города или из дома родителей, хозяйство которых таким образом постепенно приходило в запустение, а со смертью и вовсе оставалось брошенным. Так, к 1970 г. в квартале овощеводов Бамберга насчитывалось около 200 домов с традиционной планировкой, которые называются Gärtnerhaus. Из них более 70 были заброшены и руинированы. 1970-е гг. были как раз тем временем, когда послевоенная нищета и голод в Западной Германии были преодолены, и благоденствие населения восстановилось. Поэтому в это время наблюдается большое количество модернизационных проектов в городах и модернизационных процессов в деревнях Германии по обе стороны немецко-немецкой границы (примеры из северо-восточных земель ГДР см.: *Мыльников* и др. 2009), которые заключались в отказе от форм и вещей старого быта и заменой их современными. Это проявилось в утрате многих элементов и объектов традиционной культуры.

В 1970-е гг. в сфере сельского хозяйства и земледелия в частности тоже наблюдалась заметная модернизация, которая выражалась в механизации труда, использовании специфических машин, тракторов для работы на поле и автомобилей для транспортировки продукции, что привело к изменению вещевой сферы земледельца и его ремесла. Выходили из употребления привычные для старшего поколения вещи и принимались на вооружение новые.

В этой ситуации в инициативных кругах горожан, связанных с краеведческой деятельностью, раздались первые голоса в защиту уходящего материального наследия

Бамберга и его профессиональных сословий. На страницах локальных газет появились эмоциональные публикации, обозначенные как «воззвания», и впервые поставившие вопрос о пересмотре ценности старинных вещей горожан и крестьян, утвари и ремесленных инструментов. Например, в газете Fränkischer Tag от 11 сентября 1970 г. от лица «Общества охраны старинного Бамберга» (Schutzgemeinschaft Alt-Bamberg) член городского совета Ирене Хоттельманн-Шмидт призывала всех бамбержцев передавать старинную утварь в Исторический музей города, используя характерную для журналистских статей того времени риторику и обороты: «О, горожане, земледельцы, крестьяне, ремесленники! Не выбрасывайте ничего, даже если вам это представляется старым и ненужным, но приносите все это в Бамбергский музей истории родины! Акция по спасению никогда не бывает преждевременной!» (Ins Museum 1970). Ирене Хоттельманн-Шмидт была антикваром и сопредседателем вышеупомянутого Общества охраны бамбергской старины, много лет работала с этнографическими музеями региона. Показательно, что инициатива, увенчавшаяся созданием рассматриваемого здесь музея, исходила именно от такого человека, имевшего опыт музеефикации прошлого и наделенного административными ресурсами. В 1971 г. та же инициативная дама, Ирене Хоттельманн-Шмидт, составила письмо на имя верховного бургомистра города Франца-Йозефа Шлейера с предложением учредить музей гэртнеров, «дабы тем самым оказать честь и увековечить жизнь и труды значительного профессионального сословия Бамберга, которое определяло лицо города в течение многих веков» (30 Jahre 2009: 11).

До этого письма И. Хоттельманн-Шмидт несколько лет готовилась и прорабатывала свою идею музея овощеводов. В 1970-е гг. уже был очевиден разрыв между декларируемым вовне образом города как «города овощеводов» и реальностью, в которой численность овощеводов сокращалась, их земли с огородами в черте старого города урезались и отдавались под объекты городской инфраструктуры, и перспектива профессии на ближайшие 20 лет вообще была неясна.

В качестве предлагаемого пожертвования со стороны города Хоттельманн-Шмидт указывала на находившийся в муниципальной собственности пустовавший дом на Миттельштрассе 34, сохранявший традиционную планировку и облик, запланированный к сносу. Однако в 1972 г. эти планы практически провалились, поскольку комиссия городского сената, делавшая осмотр и оценку предназначенных к сносу домов, лишь посмеялась над идеей переоборудовать ветхое и давно заброшенное здание под музей: в те годы вложить в капитальный ремонт старинного объекта и устройство музея 90 000 немецких марок оценивалось как дорогой и ненужный проект, и верховный бургомистр вынужден был ответить отказом (Im Gärtnermuseum 1972).

Другим лицом, обладавшим необходимым ресурсом и выступившим за идею создания музея гэртнеров, стала профессор университета Бамберга Элизабет Рот, известная в городе защитница памятников культуры. Элизабет Рот долгое время возглавляла кафедру этнографии и родиноведения в созданном в 1967 г. на базе педагогического института Бамбергском университете им. Отто и Фридриха. В ее обосновании, поданном на имя городского сената, была обозначена необходимость, во-первых, финансового и законодательного участия муниципалитета в реализации проекта музея, во-вторых, создания комиссии из активных жителей города, прежде всего — представителей сословия гэртнеров (Die Bamberger 1974). Гэртнеры эту идею поддерживали при условии материального участия муниципалитета.

В 1975 г. в зале пивоварни Кеесман в бамбергском районе Вундербург собрались уважаемые люди из обоих территориальных объединений овощеводов Бамберга, садовников-виноградарей, Баварского крестьянского союза и городского сената, чтобы официально зафиксировать образование кураторской команды, которая отныне будет брать на себя задачу поддерживать, развивать и финансировать запланированный музей гэртнеров. В этой команде значились 36 членов означенных обществ и муниципалитет Бамберга, представленный верховным бургомистром Ф. Й. Шлейером (30 Jahre 2009: 15, 18). В 1976 г. происходили дальнейшие события вокруг будущего музея, которые продолжали готовить для него почву. Люди, в том числе из среды гэртнеров и виноградарей приносили и передавали для музея пожертвования — утварь, транспорт, картины, одежду, число пожертвований достигало уже 150 единиц. Комиссия и город, который взял на себя финансовые и правовые обязательства по обеспечению помещением учреждающийся музей, рассматривали уже два возможных дома: ранее проинспектированный дом конца XVIII — начала XIX в. по Мительштрассе 34, и позднесредневековый дом № 72 по той же улице. В отличие от первого, находящегося в собственности города, второй дом был в частной собственности. Оба дома пребывали в руинированном состоянии, и оценка стоимости их восстановления возросла до 200 000 марок, однако запланированный городской бюджет предусматривал эту сумму на ремонт. По рекомендации главного архитектора города Х. Ротенбургера городской совет остановил свой выбор на доме 34.

Это строение примечательно с разных аспектов. Во-первых, оно представляет собой типичный одноэтажный дом овощевода Бамберга, один из двух его типов — стоящий к улице боковой стороной, в центре которой широкие ворота-въезд, высокая крыша, образующая просторный чердак для хранения сена и соломы, сушки трав. Въезд ведет в просторный внутренний двор, часть его крыта и образует гараж для техники и сарай для утвари, а за домом находится огород. До 1957 г. дом был жилым, в нем проживали разные семьи гэртнеров, последним владельцем был Томас Кауэр, после смерти которого в 1969 г. наследники продали дом городу. Он неоднократно попадал в списки домов под снос. Разрушенных и заброшенных строений в Бамберге к 1970-м гг. было много, и это был естественный ход событий, учитывая, что город вообще не пострадал во время Второй мировой войны. В 1977 г. начались реставрационные работы. К этому моменту источники финансирования заметно расширились до земельной и даже федеральной казны (Am Gärtnermuseum 1977). Работы возглавляло верховное строительное ведомство, но фактически участвовали самые разные акторы — как профессиональные строители и планировщики, так и волонтеры, большая часть которых — сами гэртнеры и виноградари. Они выполняли наиболее грязную и невидную работу: разбирали завалы и прогнившие доски, очищали огород и культивировали землю заново, сеяли и сажали, ухаживали за растениями.

Как в любом маленьком городе, все крупные события в Бамберге всегда на виду, что мне приходилось неоднократно наблюдать во время моих полевых исследований. Судя по архивным номерам локальной прессы 1970-х гг., инициатива по созданию музея овощеводов была также событием, за которым следили и горожане, и пресса. Так, локальная новостная газета «Fränkischer Tag» с 1972 г. регулярно публиковала заметки и статьи о процессе подготовки музея, включая в свои тексты экспертные мнения и оценки. Экспертами в этом вопросе выступал ограниченный круг уже упомянутых конкретных людей, представлявших три сферы — этнографию/краеведе-

ние («родиноведение») (долгое время «единственный» этнограф — Элизабет Рот), охрану памятников (Ирене Хоттельманн-Шмидт), правительство города (верховный бургомистр и городской совет). Эти три институции, во-первых, наделяли их представителей необходимыми социальными, интеллектуальными и административными ресурсами, которые помогали продвигать казавшееся вначале бесперспективным начинание. Во-вторых, вырисовывали некую картину того, как воспринимались и понимались гэртнеры через призму музея — как этнографический объект, как материальная культура, подлежащая охране и находящаяся под защитой и покровительством города и муниципальной власти, но и как (все еще) действующий субъект.

В октябре 1979 г. ГХМ был торжественно открыт и, по немецкой традиции, освящен церковным ритуалом, который провел сам епископ бамбергский. Статусный клирик продемонстрировал этим жестом значимость и ценность для католической церкви сословия боголюбивых бамбергских гэртнеров, всегда верно и строго придерживавшихся христианских правил и церемоний, составлявших основу бамбергской религиозной жизни.

### А что же в музее? Полевые наблюдения 2009 г. и взгляд с дистанции

Хранить и экспонировать свидетельства *удаленного* во времени и пространстве — две основные задачи музеев. Исследовавшие музей антропологи и историки отмечали его укорененность в идеологии: идея национального государства и музея исторически тесно связаны, да и в процессе «европеизации Европы» в последние два десятилетия, обратном сепарации национальных государств XVIII–XIX вв., акторы этого процесса снова увидели и используют музей в его функции фабрики идентичности (*Desvallees, Mairesse* 2010: 51). Вещи, попадая в музей, лишаются своей прямой функции и превращаются в объект, а объект — в означающее, знак, семиофор, который репрезентирует невидимое (*Байбурин* 2004; *Pomian* 2007: 50; *Krankenhagen* 2013: 385; *Baur* 2013: 35). Поэтому материальная культура, тем более — попадая в музей и приобретая новый статус знака — играет решающую роль в представлениях о себе и в консолидации не только воображаемых сообществ, но и вполне определенных и конкретных.

ГХМ заявляли и позиционировали как «свободный от идеологий, далекий от ожидаемого романтиками крестьянского фольклора, но демонстрирующий действительность необычного сочетания сельской и городской ментальности и идентичности, которая характеризует Бамберг» и особенно — сословие гэртнеров (Stellt fern 1979). Концепция музея с основания и до его реэкспозиции в 2011 г. разработана была университетским профессором и этнографом, и очевидно, что Э. Рот учитывала накопившийся к 1970-м гг. опыт этнопарков и «скансенов» — этнографических музеев под открытым небом, стремившихся достоверно передать атмосферу хозяйства и воссоздать картину быта. Фактически это — немая инсценировка. Такие музеи обязательно сопровождались и натурной частью — природное окружение, а также окультуренная природа в виде приложения хозяйственной деятельности экспонируемых групп включались в музейную экспозицию. Музей гэртнеров и виноградарей воплощал идею скансена в центре живого квартала.

Концепция 1970-х гг. ставила задачу не только сохранить и разместить в пространстве, но и определенным способом размещения произвести аутентичность. Аутен-



*Рис. 1.* Фрагмент экспозиции ГХМ в Бамберге — гостиная земледельца с оригинальным декором стен 1900 г. 2009 г. Фото Ю. В. Бучатской

тичность пространства и реконструируемой картины жизни бамбергского гэртнера рубежа XIX–XX вв. создавалась путем использования оригинальных деталей, а при их отсутствии — воссоздания из старых материалов или замены эквивалентными по происхождению и времени. Так, старинная черепица средневековой формы была на доме, но давно вышла из употребления. Поскольку она больше не производится, использовали такую же, демонтировав ее с кровли другого аналогичного дома. Булыжник двора поступил из раскопок в регионе, стена огорода из оригинального песчанника — из еще одного утилизованного хозяйства гэртнеров, как и каменные блоки старинного колодца (Sogar Bretter 1977). Даже разбивка огорода и наполнение его традиционными для Бамберга культурами, также вышедшими из употребления, вроде солодки, майорана и прочих трав, согласно концепции, должны были работать на впечатления и производить аутентичность. Использование ручного труда и подчеркнуто ручная обработка материалов при воссоздании разных элементов дома также встраивается в концепцию создания эффекта аутентичности. Дом, в котором разместился музей, позиционировался сам как важный музейный объект (*Рис. 1*).

Выбранный под музей дом не только служил вместилищем вещей и инсценировок интерьеров, он сам по себе был музейным объектом — традиционный, нетронутый позднейшими перестройками дом городского земледельца, в котором сохранилась первоначальная «классическая» планировка помещений и частично даже отделка стен жилых помещений. Кроме того, единственным историческим оборудованием, сохранившимся в доме, была сложная электрификационная установка на стене кладовой, которую соорудил последний хозяин дома, Томас Кауэр, получивший дополнительное образование электрика в 1910 г. Электрификация жилого дома от аккумулятора в то время, когда еще не было линий электропередач, было поистине последним словом техники и сегодня представляет собой уникальный и экзотический памятник технической мысли начала XX в. Дом как образец старой функциональной городской застройки находится в своем изначальном месте и составляет единый архитектурный ансамбль со стоящими рядом, придавая музейность фактически всей улице и кварталу. Недаром с 2000-х гг. именно вокруг музея организуется праздник улицы Миттельштрассе, делая, таким образом, улицу тоже частью музейного пространства.

В доме 34 по Миттельштрассе не сохранилось никаких вещей. Музей наполнялся предметами из разных источников, прежде всего, из пожертвований, о которых шла речь выше. Для воссоздания интерьеров жилой части в музей поступили гарнитуры мебели спальной и гостиной рубежа XIX–XX вв., они представляют единые ансамбли благодаря тому, что целиком были перевезены из опустевшего и выставленного на торги такого же дома гэртнеров с той же улицы — Миттельштрассе 14. Согласно концепции, в музее организовали восемь зон: шесть в самом доме и две уличные —

квартира гэртнера с воссозданными интерьерами, посуду и предметы домашнего благочестия; кладовые и хозяйственные помещения первого этажа, наполненные однотипной утварью домашнего хозяйства, кухни и заготовок; хлев и относящиеся к скотоводству предметы; чердак, воссозданный заново, но служащий выставочным пространством также утвари и цехового знамени; пространство, демонстрирующее цеховые реликвии гэртнеров и виноградарей, а также крытый двор-проезд, где стенды с документацией о создании музея и истории дома. Это входная группа музея, где посетителя снабжают вводной информацией. Двор, находящийся за домом — в нем воссоздана по образцу скансенов пространственная структура дворов городских земледельцев: уличная уборная над выгребной ямой, куда попадал также навоз из хлева, сарай и гараж для упряжи, плугов, борон и прочих орудий обработки земли и возделанный огород площадью 630 м$^2$. В огороде решено было высаживать преимущественно те культуры, которыми Бамберг славился в XVII–XIX вв., то есть в далеко отстоящем от современного посетителя времени, чтобы знакомить его с ушедшими с рынка растениями, уже неизвестными современникам: солодка, некоторые бамбергские сорта овощей и пряные травы (*Roth* 1979).

В 2009 г., пока я жила в Бамберге и записывала интервью с гэртнерами, практически ни разу не удалось застать музей открытым спонтанно — его часы работы ограничивались одним днем на неделе (кажется, тогда — средой), в остальное время можно было попасть организованной группой по договоренности. Один раз в году музей бесплатно открывал двери для всех — в июле, в день праздника улицы Миттельштрассе. На меня тогда музей произвел сильное впечатление, и, пролистывая свой дневник 2008–2010 гг. сегодня, мне бросается в глаза, что тогда я оценила его как «пожалуй, лучший в Бамберге и один из самых интересных посещенных мной «малых» музеев Германии». Мое впечатление объяснялось отчасти необычной концепцией этого проекта, отчасти же было продуктом эмоционального воздействия умело выстроенной музейной реконструкции быта и духа ушедшей эпохи, но в то же время оставшихся, живущих и делающих людей — потомков тех, кого музеефицировали в этом историческом здании.

ГХМ является проектом, музеефицирующим еще живую культуру профессиональной группы в период интенсивных трансформаций рабочих процессов, предметного мира и инструментов перед лицом страха утратить вещи, запечатлевшие знания о том, как жила эта группа и какова была ее материальная среда в «золотом веке», когда она являлась важным игроком городской экономики. В этом смысле он оказывается вместилищем памяти об этом прошлом «золотом веке» и его символах, которая объединяет гэртнеров и позволяет говорить об особой профессиональной (суб)культуре.

Так, большое значение с самого начала формирования фонда отводили утвари и инструментам гэртнеров, потому что большая их часть специфична именно для Бамберга. Например, узколокальным и символически нагруженным предметом оказывается рабочий инструмент с никому не известным за пределами Бамберга названием Beggfreddela или Beckfredde — тяпка с короткой ручкой для прополки и рыхления посевов. О работе с ней вспоминали в моих интервью многие пожилые гэртнеры, а молодое поколение специально акцентировало внимание на практическом знакомстве с традиционной тяпкой, что я интерпретирую как акт самоотнесения к бамбергским гэртнерам «по происхождению»: «Помню, что маленьким мальчишкой я уже

помогал с рыхлением почвы. Те фотографии, где я совсем маленький ползаю на коленях с тяпкой *бегфредде* между рядами порея. Или где стою на прицепе, на котором навалены кочны савойской капусты, и капуста размером такая же, как я, остроконечный бамбергский винзинг. Да, это было давно. Так что мы, дети, тогда уже ходили работать в поле» (ПМА, СН, 20.08.2009). Молодой начинающий гэртнер — сегодня он один из самых перспективных и раскрученных — в своем рассказе специально, без моего побуждения, извлекает из памяти такие сюжеты, которые показали бы его связь со «стародавними временами и золотым веком» гэртнеров, которых музеефицирует город. Музейный экспонат *бегфредде* фигурирует в его пассаже как символ собственной аутентичности как молодого гэртнера: это не некто новый, с новыми знаниями по современным требованиям и стандартам ЕС, а потомственный, «из тех самых». Так тяпка как объединяющая гэртнеров вещь-знак помещается в музей, объективируя их память о прошлом.



*Рис. 2.* Процессионная фигура св. Себастьяна (бамб. диал. «Bassdl», к. XVII в.) в зале музея. 2009 г. Фото Ю. В. Бучатской

ГХМ не только хранит память о прошлых предметах и практиках, в ряде своих пространств, он — музей лишь отчасти. В квартире левой половины дома не воссозданы интерьеры, но выставлены предметы религиозного культа — это процессионные фигуры святых покровителей земледельцев Бамберга, относящиеся к ним пирамиды — фигурные витрины с вотивами в виде медалей и жетонов, а также процессионные жезлы разных католических братств (*Рис. 2*). С одной стороны, это музейные вещи, в том смысле, что они достойны соответствующего хранения, заботы о сохранности, да и музейного экспонирования. Например, главная фигура гэртнеров, «Христос-садовник» (*нем.* Christus als Gärtner), изображающая Христа после Воскресения и Марию Магдалину, была заказана цехом овощеводов в начале XVIII в. у придворного скульптора Йоханна Себастиана Деглера (1670–1730), ее изготавливали с 1705 по 1707 гг., включая резку самой скульптурной группы, роспись и позолоту, а также ящик для ее хранения, над которым трудились плотники, стекольщики, слесари и маляры (*Scharrer* 1988: 47). Таких ценных старинных фигур у гэртнеров пять («Пять ран Христа», «Св. Иосиф», «Св. Анна», «Св. Себастьян» и «Христос-садов-



*Рис. 3.* Процессия св. Себастьяна 20 января 2009 г. на улице Обере Кёнигсштрассе, Бамберг. 2009 г. Фото Ю. В Бучатской

ник и Мария Магдалина), у виноградарей — «Св. Урбан». Все они используются ежегодно дважды, а св. Себастьян и св. Урбан — трижды в году во время религиозных процессий по улицам Бамберга, приуроченных к празднику Тела и Крови Христовых (две процессии в июне) и дням поминовения св. Себастьяна (20 января) (*Рис. 3*) и св. Урбана (25 мая). Перед процессией гэртнеры забирают их из музея и на грузовиках (*нем.* Schlepper) отвозят во двор одного из коллег, где женщины готовят их к процессии: украшают, помещая фактически в центр сложной флористической композиции из цветов и зелени, водружают на конструкции для транспортировки, сооружают алтари на пути следования, обеспечивают после события приведение фигуры в первоначальный вид.

Главная фигура «Христос-садовник» хранилась раньше в приходской церкви св. Мартина — одной из центральных церквей Бамберга, св. Себастьян — в посвященной ему часовне возле кладбища, теперь же все фигуры хранятся в музее, ожидая очередного «выхода в свет»[1], что подчеркивает и своеобразное отношение к фигурам как к живым, и нестатичность музея как прибежища этих фигур на время от процессии до процессии. Вместе с тем, в музее фигуры не только «пережидают» время, но и доступны для осмотра широкой публике, а также вместе с другими экспонатами служат определенной цели: с помощью обилия и великолепия религиозных реликвий изобразить для посетителя нравственный портрет гэртнеров, показать их глубоко и активно религиозными. Иначе говоря, процессионные фигуры в ГХМ существуют в двух модусах, меняя их сообразно изменяющемуся контексту: объект-знак и практическая вещь.

На первый взгляд, религиозные предметы лишь опосредованно связаны с профессией, о которой повествует музей. Однако через тексты и видео, встроенные в экспозицию, вводятся знания, выходящие за пространственные пределы музея — на улицы города, и мы видим, как гэртнеры проживают свою религиозность через процессии вместе с их фигурами святых покровителей, и как их глубокая религиозность и повседневное благочестие связаны с земледелием: «ни одно ремесло не зависит в такой мере от воли Господа, как земледелие», — приводят сами земледельцы практические причины. Молебны и католические процессии как неотъемлемые практики профессиональной жизни оказываются и подтверждением общности, элитарности, избранности представителей профессии, своеобразным «ритуалом консолидации» (*Щепанская* 2008: 30).

Другие вещи-знаки, в которых заключаются «ритуалы консолидации» — это цеховые инсигнии, которые экспонируются в зале второго этажа: знамя с изображением Христа-садовника и Марии Магдалины, флаги цеха и братств, цеховой сундук, бокал, вывеска и герб, документы и старые фото всех этапов и объединений в истории существования сословия земледельцев Бамберга. Эти вещи являются цеховыми реликвиями так же, как и фигуры святых. Все они обладают, как и примеры выше, исторической ценностью, но не только. Бокал используют по прямому назначению при посвящении в профессию сдавшего экзамен и получившего звание мастера: из него по кругу выпивают шнапс члены ферайна и посвящаемый.

Знаки отличия определяют групповую профессиональную идентичность, поскольку сегодняшнему ферайну важно репрезентировать себя как преемника цеха и

[1] Рыбаки, например, говорили о неслучившемся выносе фигуры св. Петра для участия в процессии в связи с дождливой погодой: «Не удалось выйти в свет» (*нем.* rausgehen) (АМАЭ *Бучатская* 2008–2009).

наследовать его традициям. Так сложилось, что к исходу XX в. гэртнеры остались без собственного помещения для цеха — Zunftstube, где профессионалы собираются в установленное время для решения разных вопросов, связанных с сообществом и работой, тогда как у всех других ремесленных цехов и гильдий Бамберга такие выделенные места были и есть до сих пор. В этих помещениях хранятся все цеховые инсигнии, а также процессионные фигуры и жезлы для религиозных шествий, которые регулярно используются и не являются музейными предметами в смысле их (условной) неприкосновенности, учета, контроля и демонстрации как экспоната-знака. Получается, что роль дома для собраний цеха гэртнеров и виноградарей взял на себя музей, выполнив таким образом прагматическую функцию, параллельную своей основной: гэртнеры буквально «пользуются» музеем, музей служит хранилищем собственности бывшего цеха и нынешнего ферайна. В этом смысле и сам музей существует в двух модусах, зависящих от контекста: практическом и семиотическом.

В этом уникальность получившегося в 1979 г. музейного проекта и его не инсценированная (или не только инсценированная), но практикуемая «живость». Здание и земля являются муниципальной собственностью, но выставленными экспонатами владеет ферайн-учредитель. ГХМ выделяется в музейном ландшафте Германии еще и фактом, что им руководила не команда профессиональных музейщиков или общественных деятелей «от культуры», но фактически председатели цеха / ферайна земледельцев на безвозмездной основе, то есть само земледельческое сообщество контролировало деятельность музея, реализуя идею автономии профессии. Поэтому данный этнографический музей не является проводником иных идеологий и политик, как приходится быть большинству музеев с историко-этнографической направленностью (см. Байбурин 2004), кроме как собственных идеологий сообщества.

### Новая концепция и конфликт видений: чей это музей?

Итак, ГХМ не только служит внешнему зрителю для ознакомления с историей локальной группы города, не только внедряет в зрительское сознание важные для гэртнеров идеологии, но и является единственным централизованным, а потому важным прибежищем самих гэртнеров. В его создании участвовали на главных ролях сами земледельцы, жертвуя вещи и физически выполняя работы, руководство осуществляют они же. Это те факторы, которые позволяли все годы существования проекта говорить о «музее для гэртнеров» или «их собственном музее». В письме И. Хоттельманн-Шмидт бургомистру 1971 г. впервые возникает риторика о музее как своего рода «собственности гэртнеров»: «Я убеждена, что гэртнеры, если у них будет свой собственный музей, внесут и свой вклад в успех этого дела» (30 Jahre 2009: 11). Эта мысль продолжается и в характерных риторических приемах прессы («музей для земледельцев» (Morgen wird 1979), «Бамбергские гэртнеры заслужили музей» (Die Bamberger 1974), а также научных публикациях («Музей превратился в малоизвестное за пределами Бамберга место памяти самих гэртнеров для их же собственных нужд» (*Habel* 2016: 59).

Гэртнеры не были авторами концепции 1977 г., однако она их устраивала и воспринималась как «естественная» для такого рода этнографических музеев-скансенов и времени, когда создавалась. Принятие связано с тем, что одновременно с разработкой концепции этнографом Элизабет Рот велись разные работы по устройству

музея, в немалой части которых собственноручно были задействованы земледельцы, а главное — они были основными жертвователями коллекций, которые полностью вошли в экспозицию.

Одновременность разных процессов и соучастие в них не ставили под сомнение статус гэртнеров в структуре музея — ничто не мешало воспринимать его как «их музей». По крайней мере, в 2009 г., по моим полевым наблюдениям, нареканий у гэртнеров экспозиция не вызывала, волнение было лишь из-за сохранности некоторых реликвий, в частности, знамени цеха[1]. В этот год отмечалось 30-летие основания музея, событие сопровождалось масштабным днем улицы Миттельштрассе в формате народного праздника с трапезой и выпивкой, музыкой духового оркестра и свободным посещением самого музея.

Однако именно в это время начались действия, которые закончились полной перестройкой музейной структуры и поставили вопрос, кто же «правит бал»: новая концепция музея овощеводов и виноградарей Бамберга, которая основывалась на научном подходе к музейному экспонированию, требовала работы современных профессионалов и по этой причине уже не включала в это число земледельцев. Смена концепции и тематико-экспозиционного плана музея была инициирована масштабным пересмотром всего наследия и пересборкой настоящего гэртнеров в связи с грядущим событием — Земельной садовой выставкой, которая в 2012 г. должна была пройти в Бамберге. Это очень значимое событие в экономической жизни федеральной земли, конкурс на проведение, размах подготовки и выделение средств на нее напоминают Олимпиады. То, что в 2009 г. Бамберг выиграл очередь проведения этого многомесячного праздника садового искусства, креативности и перспектив сделок было заслуженной большой честью, т. к. это «город садовников», но и вызовом. Потому что фактически с момента основания музея земледельцы неуклонно сокращались числом, и занятие было близко к закату, а презентация города садовников и земледельцев на выставке предполагала представить традицию как живую. Подготовка начиналась как раз в 2009 г., когда я могла наблюдать ход многих процессов, на первых порах невидных для городского сообщества.

В 2009 г. стартовал масштабный проект «Городское земледелие» (*нем.* Urbaner Gartenbau), главной целью которого было оживить и культивировать заброшенные огороды овощеводов в центре города, как раз по соседству с ГХМ, и разработать маркетинговую платформу для работающих хозяйств, а также создать новый культурно-исторический маршрут по кварталу с возможностью подсмотреть за тем, как выращивают овощи. Прежде всего, были проведены статистические исследования посещаемости и подсчеты вещевого фонда. За годы существования музей постоянно пополнялся вещами, и к 2010 г. фонд составил 2800 единиц хранения — все они были выставлены в экспозиционном пространстве. Годовая посещаемость не превышала 2000 человек. Между тем, музей признали уникальным в региональном

[1] Надо отметить, что проблема хранения и неудовлетворительной сохранности знамени, созданного в 1848 г. и представляющего сцену в Гефсиманском саду по Воскресении Иисуса Христа (также Христос-садовник и Мария Магдалина), была решена только в 2003 г. С 1998 г. ферайн пытался организовать профессиональную реставрацию знамени и писал всевозможные заявки на экспертизу, которая постановила нецелесообразность реставрации предмета при условии его дальнейшего хранения на чердаке музея, подверженном резким температурным колебаниям. В 2003 г. на чердаке установили климатическую камеру, и знамя вернулось после реставрации в музей (Um Gärtnerfahne 2003).

масштабе Баварии, однако интенсивные опросы посетителей показали, что перегруженность пространства экспонатами и недостаток сопроводительных текстов делают практически невозможным понимание значений объектов и фактов для непосвященных зрителей (*Jahreiß, Günther* 2009). Отсутствие выставочных текстов, этикетажа и аннотаций в экспозиции фактически означало зависимость посетителя от гэртнеров в «их музее», который невозможно было понять без посредничества «хозяев». Тогда было принято решение о новой концепции музея и значительном сокращении числа экспонатов.

К работе над обновлением ГХМ впервые были привлечены профессионалы из разных областей знания: музейщики, менеджеры, этноботаники, общественные деятели и промоутеры. Самое неприемлемое для гэртнеров — эти люди не имели ничего общего с земледелием, с Бамбергом и были из других городов: этноботаник Лиза Штреккер из университета Фрайбурга, менеджер Ивонне Сланц, занятая и во всех других проектах по изменению городской среды Бамберга, общество Slow Food Deutschland e.V., музейщик и историк из Кобурга Хубертус Хабель, чиновники из местного офиса ЮНЕСКО[1]. Вот эти события и процесс разработки новой концепции поставили вопрос, «свой» ли это музей для гэртнеров, и что значит «свой» музей?

Автором концепции обновленной экспозиции ГХМ стал Хубертус Хабель. По образованию он этнограф и культуролог, много лет посвятивший музейной педагогике и имевший к началу проекта тридцатилетний опыт работы с музеями-этнопарками, помимо деятельности на поприще преподавания и охраны памятников. Его образовательный и профессиональный бэкграунд сходен с теми, кто стоял у истоков идеи ГХМ. Однако Хабель реализовывал свою задачу на современном уровне, привлекая не гэртнеров, а музейных дизайнеров, свои и чужие теоретические знания, разработки и музейный опыт. На примере того, как вырабатывался консенсус вокруг экспонирования орудий труда, обнажается конфликтная ситуация между ожиданиями, устоявшимися представлениями гэртнеров и «новыми», или «чужими», людьми (*нем.* „auswärtige Leute“), решавшими, что и как будет показано в («собственном») музее гэртнеров.

Так, в экспозиции уделено очень много внимания традиционной локальной тяпке *бегфредде*. Но именно вокруг этого инструмента назревал конфликт на стадии обсуждения новой концепции музея. В старой экспозиции было представлено 13 образцов тяпки *бегфредде*, которые были частично вывешены на двери кладовой и частично выложены на доске в чердачном этаже музея и снабжены написанной от руки лаконичной этикеткой «Beggfreddela». В новой экспозиции Хабель сохранил лишь одну. Это вызвало непонимание и несогласие со стороны сообщества гэртнеров, которые ожидали, что будет произведено обновление вроде перестановки, ремонта и более подробных информационных стендах с текстами, но принцип музея показать все имеющиеся объекты, как раньше, и его «шарм» музея-этнопарка останется. По-

[1] Необходимость привлечения такой команды связана не столько с современными стандартами музейной деятельности, сколько с изменившимися исходными данными за минувшие 30 лет: в 1993 г. Бамберг получил статус всемирного культурного наследия ЮНЕСКО, в 2016 г. бамбергские гэртнеры вошли в федеральный список нематериального культурного наследия Германии. Новая концепция музея гэртнеров была разработана на средства инвестиционной программы национальных объектов всемирного культурного наследия ЮНЕСКО, Фонда Верхней Франконии (*нем.* der Oberfrankenstiftung), Баварского земельного офиса негосударственных музеев (*нем.* die Landesstelle für die nichtstaatlichen Museen), Баварского земельного фонда (*нем.* die Bayerische Landesstiftung) и Культурного фонда Баварии (*нем.* Der Kulturfond Bayern).

тому частым вопросом к Хабелю было «Сколько тяпок бегфредде останется в экспозиции?» (*Habel* 2016: 57).

Гэртнеры очень часто негативно реагируют на любые изменения и новшества, происходящие от сторонних людей. Здесь возникает проблема инсайдерского понимания, что есть «менять к лучшему», и взгляда извне, который представляют обычно профессионалы из тех областей, которые призваны продвигать и популяризировать гэртнеров и их культуру, но не имеют отношения и понимания того, чем занимаются гэртнеры, что для них как (исчезающего) сообщества болезненно и важно. Как бы ни участвовали в проектах продвижения гэртнеров и делании их и их культуры видимой другим профессиональные антропологи, в т. ч. разговаривающие с ними, гэртнеры привыкли жаловаться и критиковать все новое, упрямо отстаивая старый порядок, привычные процессы и status quo, упорно держась за свой «золотой век».

Отказ от экспонирования сразу всех имеющихся экземпляров тяпки, всех корзин и тележек и т. д. Хабель обосновывал необходимостью сосредоточиться на значимости и историческом пути культурного объекта, обретшего на сегодняшний день статус символа профессиональной группы. Так, чтобы сотрудничество с гэртнерами было продуктивным, Хабель инвентаризировал фонд музея, объединив объекты по группам и представив их для наглядности в таблице, с коей и вышел на разговор. Главным недостатком прежнего ТЭП музея Хабель видел избыточность «общенемецких» орудий труда, которые можно найти в любом музее, специализирующемся на сельских культурах (напр., лопаты, грабли, вилы, ведра). Эта избыточность общераспространенных типов отвлекала внимание зрителя от специфических локальных, которые важны именно в контексте культуры гэртнеров. Таких, как *бегфредде.*

Чтобы адекватно представить *бегфредде,* по новой концепции, требовался иной дизайн выставочного пространства, позволяющий включить в него иллюстративный материал из средневековых источников, выставочные тексты и сделать особый акцент света на единственный, представленный на этом фоне образец заветной тяпки.

Такая концептуальная и архитектурная перестройка экспозиции стала возможной благодаря появлению подразделения, которое есть в любом крупном музее, но до реэкспозиции 2011 г. не предполагалось в музее гэртнеров и виноградарей — фондохранилища. Это структурное изменение в хранении и демонстрации наследия означало движение музея от средового («живого») к коллекционному.

В экспонировании появились и другие технические новшества, это видеоэкраны перед витринами и целая «комната кино о гэртнерах», где демонстрируются видеоматериалы о том, как пользоваться соответствующим инструментом, а также взгляд в инсайдерские практики гэртнеров по выращиванию, подготовке к процессиям, сами процессии. Автор новой концепции осознает потери, обусловленные превращением средового музея в коллекционный, и видит решение этой проблемы в аудиальной инсценировке присутствия «хозяев»-гэртнеров: «Чтобы не разрушать шарм первого живого дома-музея Верхней Франконии обилием печатных текстов, можно использовать аудиогид с элементами бамбергского диалекта, чтобы посетители могли получать информацию таким забавным образом» (*Habel* 2016: 62).

С другой стороны, часто повторяющийся вопрос о тяпке сигнализировал о важности инструмента *бегфредде* для сообщества гэртнеров, о болезненности утраты сохранившихся экземпляров, если они будут перемещены с чердака дома гэртнера (=экспозиционного зала музея) в запасники. Иначе говоря, перемещение из поля ви-

димости в закрытое место, в пространство «невидимости» воспринималось ими как утрата: «Музей будет убран, очищен» (*нем*. ausgeräumt) (*Habel* 2016: 59).

Важная часть музея и нематериального наследия — локальные сорта овощей и их семена — раздел, отсутствовавший в прежней экспозиции. Автор нынешней экспозиции посчитал необходимым сделать акцент на этноботанической составляющей культуры овощеводов в силу ее центрального значения. Самые старые сорта овощей — речь идет о сорте картофеля Bamberger Hörnla, остроконечной савойской капусте, бамбергском луке, белом редисе, травах и солодке — которые гэртнеры культивировали и разводили с XV в., особенно хорошо приспособлены к климату, почвам Бамберга и вкусам и потребностям его жителей. В этом плане они также причислены к нематериальному культурному наследию Баварии. На втором этаже (на чердаке дома) представлены образцы этих локальных овощных культур в виде зарисовок-муляжей, помещенных в традиционные корзины *шенце*, как это было до 1930-х гг. на рынках города, а также образцы семян в стеклянных контейнерах. Эти объекты располагаются на фоне карты мира, на которой указаны ареалы происхождения и пути распространения этих видов растений вплоть до Бамберга, где гэртнеры вывели собственные локальные вариации.

Эта часть экспозиции стала результатом работы проекта этноботанического исследования «Учет и описание бамбергских локальных сортов овощей» (исп. и рук. Лиза Штреккер). Проект Лизы был частью большого проекта «Городское земледелие» (*нем.* Urbaner Gartenbau), финансируемого университетом Бамберга и Центром всемирного наследия этого города. Ее основным выводом уже в начале исследования было признание буквального подвига гэртнеров: «бамбергским гэртнерам уже сейчас нужно было бы поставить памятник за сохранение локальных сортов» (Das grüne Erbe 2010). При этом для этноботанической оптики проекта важным оказался факт сохранения сортов в плане поддержания специфического регионального биоразнообразия и их традиционной культивации, отличающейся от стандартизированного, принятого в индустриальном сельском хозяйстве, подхода — аспект, который для самого производящего сообщества не представлял музейной ценности как повседневная очевидность, и только взгляд сторонних специалистов заострил на нем внимание.

Во время работы в проекте Лиза ходила в хозяйства гэртнеров, также интервьюировала их и изучала семена и принципы их производства, собирала образцы семян и растений, нарративы о них и описывала их. Мы с Лизой одновременно проводили свои исследования с одними и теми же информантами. Помню, как мои собеседники часто упоминали и обсуждали ее в беседах, выражая скепсис и недоверие не только к персоне ученого из чужого города, но и к самой перспективе что-то изменить в плачевном положении их профессии подобными исследованиями. Между тем, основной результат этого исследования представлял собой предложение практического решения: Штреккер пришла к выводу о необходимости общественного соучастия в сохранении ботанической уникальности бамбергского городского земледелия через формирование осознанного потребления у горожан, просветительские приемы, осознание важности поддержания регионального производителя. Именно поэтому ботанический аспект земледелия не ограничен огородом за зданием музея, но включен в экспозицию и проговаривается музейными средствами — визуальными и тек-

стовыми наряду с презентацией объектов[1]. В огороде при музее организована специальная грядка для выгонки рассады из этих семян и их вызревания. Так, посетителю наглядно и практически представлены культуры музеефицируемой профессиональной группы как музейные объекты и как настоящие живые растения.

## Заключение

Этнографический музей предполагает, что будет показан некий репрезентативный срез культуры через его собрания. ГХМ, как большинство этнопарков-скансенов, показывал его, презентуя объекты в большом числе. Для ранней экспозиции характерно отсутствие иерархии вещей — было показано все и сразу. Такой способ экспонирования означал уравнивание всех объектов — именно это и мешало замечать некоторые объекты, которые являются для репрезентируемой группы знаковыми. Отсутствие фондохранилища в первом варианте музея видится в этом же ряду: оно либо обусловило вынужденное следование принципу уравнивания, либо потому и не было устроено, чтобы не создавать иерархию объектов, когда одни показаны, а другие — в фондах.

После перестройки концепции и пространства не только произошло упорядочивание объектов в экспозиции и фондохранилище, но введена иерархия объектов (*Thiemeyer* 2013: 397; *Wiesing* 2010: 23), и она выражена визуально в архитектуре пространства и через сфокусированный свет и сопровождение текстами и иллюстрациями важного для высказывания предмета.

В прежнем устройстве музея имитировалась эстетика естественной среды — кладовки, сарая (где много хранящейся одинаковой утвари и инструментов). Одновременно такая перенасыщенность пространства старинными вещами рождает ассоциацию с «синдромом старьевщика» (*Baur* 2013: 401), когда из собирания и накопления обесцененных или вышедших из употребления вещей складывается музей «отходов культуры и истории, остатков прошедших эпох, тех вещей, которые потеряли свою ценность в мире вне стен музея» (*Pomian* 1988; *Thompson* 2003). В отсутствии иерархии объектов не только сказывалось отсутствие ресурсов, но имплицитно была заложена та же идея имитации эстетики естественной среды жизни вещей — инсценировка квартиры гэртнера и прочих помещений, где посетитель следует и полагается на сами объекты, их цвет, форму, материальность, объем, расположение в пространстве, само пространство, переживание этих вещей-в-пространстве, тогда как сопроводительные тексты визуально маркировали бы пространство как музейное, но не «живое». Получается, что в силу недоработок визуальный план был отделен от комментирования, и объяснение делегировалось человеку (гэртнеру). Это означает, что музей не предполагал самостоятельного посещения аутсайдером, туристом. Гэртнеры как будто бы берегли свои вещи от чужих взоров без сопровождения.

[1] Надо отметить, что такой подход дал свои плоды, и к 2020-м гг. локальные сорта овощей, как и их семена, продолжают культивироваться в двух процветающих овощеводческих хозяйствах Эйхфельдера и Нидермайера, хорошо продвигаются умело организованным маркетингом этих хозяйств, продаются как частным клиентам, так и ресторатарам. Еще в 2010 г. в меню бамбергских ресторанов не было блюд из местных овощей, но благодаря молодому поколению гэртнеров (уже не земледельцев, но по роду) в середине 2010-х реномированные рестораны подавали блюда из картофеля «бамбергский рогалик», савойской капусты и лука (Kropf — Bamberger Köstlichkeiten; Gastrotest: Kropf — Bamberger Köstlichkeiten 2016).

Перестройка ГХМ в условиях изменившегося культурного статуса города и профессиональной группы выявила конфликты вокруг права на музей: при сохранении прежней риторики о том, что это «их собственный музей», овощеводы были вытеснены на периферию и на почетные, но не на реально управляющие и формирующие позиции. Команда музея с 2011 г. включает в себя профессионалов в графическом дизайне, проектных менеджеров, а музеевед Х. Хабель стал его руководителем (2012–2020). Уход гэртнеров с авансцены музейной истории коррелирует и с утерей их позиций в собственной профессии, где в настоящее время важны не столько имплицитные практики, умения тела и чувства земли и растения, сколько теоретические навыки, знание законов и предписаний, психологии работы с клиентами, маркетинга, компьютерных программ для ведения учета, менеджерские навыки управления своим хозяйством с нанятыми работниками, юридических знаний для составления контрактов, знаний в области рекламы, бумаг о нормах и допусках и сертификатах соответствия ЕС. В реэкспозиции ГХМ 2011 г. стало очевидно, что не только практики и инструменты, но фактически и все поколение, делавшее музей в 1970-е гг., ушло в прошлое и стало наследием.

**Источники и материалы**

АМАЭ РАН — Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Санкт-Петербург, Россия).

АМАЭ *Бучатская* 2008–2009 — *Бучатская Ю. В.* Традиционная сельская и городская праздничная обрядность, бытовая культура и производственно-ремесленный цикл в некоторых регионах Южной Германии. Полевой дневник. 2008–2009. Принтерный вывод // Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН. К.1. Оп. 2. № 1898.

ПМА 2009 — СН: О праздниках, традициях, повседневности гэртнеров. Инф. Себастиан Нидермайер, 1989 г. р. Бамберг, Германия. Инт. Ю. В. Бучатская. Аудиозапись от 20.07.2009.

Am Gärtnermuseum 1977 — Am Gärtnermuseum wird schon g´schafft // Fränkischer Tag. Tageszeitung. 23.6.1977.

30 Jahre 2009 — 30 Jahre Gärtner- und Häckermuseum 1979–2009. Ein Begleitheft zu den Feierlichkeiten am 14. Oktober 2009, ed. by Verein GHM e.V. Weizendorf: Druckerei Frank, 2009.

Ins Museum 1970 — Ins Museum statt auf den Müll! // Fränkischer Tag. Tageszeitung. 11.09.1970.

Im Gärtnermuseum 1972 — Im „Gärtnermuseum“ mußte der Senat lachen // Fränkischer Tag. Tagenzeitung. 21.4.1972.

Die Bamberger 1974 — Die Bamberger Gärtner verdienen ein Museum // Fränkischer Tag. Tageszeitung. 08.1974.

Sogar Bretter 1977 — Sogar die Bretter werden per Hand zugeschlagen // Fränkischer Tag. Tageszeitung. 29.11.1977.

Morgen wird 1979 — Morgen wird Gärtner- und Häckermuseum eröffnet // Fränkischer Tag. 13.10.1979.

*Roth* 1979 — *Roth E.* Das Gärtner- und Häckermuseum — Rückblick, Einblick, Ausblick // Bamberg heute. 1979.

Stellt fern 1979 — „Stellt fern von Ideologie die Wirklichkeit dar“ // Fränkischer Tag. 15.10.1979.

Um Gärtnerfahne 2003 — Um Gärtnerfahne zu erhalten... // Fränkischer Tag. Tageszeitung. 25.9.2003.

*Интернет-источники*

Bayerisches — Bayerisches Verzeichnis der immateriellen Kulturerbes https://www.ike.bayern.de/verzeichnis/index.html (accessed: 2.02.2025)

Das grüne Erbe 2010 — Das grüne Erbe der Bamberger Gärtner // Der neue Wiesentbote. Online-Tageszeitung für Oberfranken & Umgebung. 2. Juli 2010. https://www.wiesentbote.

de/2010/07/02/das-grune-erbe-der-bamberger-gartner/ (accessed: 3.01.2025).
Gastrotest: Kropf — Bamberger Köstlichkeiten 2016 — Gastrotest: Kropf — Bamberger Köstlichkeiten // KulturKüche.de 6.8.2016. http://kulturkueche.de/kropf-bamberger-koestlichkeiten-restauranttesttml (accessed: 2.02.2025).
Innerstädtischer — Innerstädtischer Erwerbsgartenbau in Bamberg. Bundesweites Verzeichnis Immaterielles Kulturerbe https://bne.unesco.de/kultur-und-natur/immaterielles-kulturerbe/immaterielles-kulturerbe-deutschland/erwerbsgartenbau (accessed: 2.02.2025).
Kropf — Bamberger Köstlichkeiten — Kropf — Bamberger Köstlichkeiten https://speisekarte.menu/restaurants/bamberg/kropf-bamberger-koestlichkeiten (accessed: 2.02.2025).

**Научная литература**

*Байбурин А. К.* Этнографический музей: семиотика и идеология // Неприкосновенный запас. 2004. № 33 (1). С. 81–86. https://magazines.gorky.media/nz/2004/1/etnograficheskij-muzej-semiotika-i-ideologiya.h
*Бучатская Ю. В.* «Произошли от вендов»: мифологема славянства в истории одного немецкого городского сообщества // Вестник антропологии. 2023. № 3. С. 229–247. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-3/229-247
*Иванова-Бучатская Ю. В.* Исследования земледельцев города Бамберг (2009 г.). К методике полевой работы в городе и вопросу о новых аспектах изучения) // Материалы полевых исследований МАЭ РАН / Отв. ред. Е. Г. Федорова. Вып. 10. СПб: МАЭ РАН, 2010. С. 176–193.
*Иванова-Бучатская Ю. В.* Городские овощеводы Бамберга (Германия): профессия и опыт ее сохранения // Антропология профессий или Посторонним вход разрешен / Отв. ред. П. Романов, Е. Ярская-Смирнова. М.: Вариант; ЦСПГИ, 2011. С. 246–269.
*Мыльников А. С., Иванова-Бучатская Ю. В., Новик А. А.* В лесах Северной Германии. По следам исчезнувших славян. Полное собрание материалов Первой российско-германской этнологической экспедиции в Северную Германию 2000 г. Т. 1. СПб.: Наука, 2009. 604 с.
*Щепанская Т. Б.* Проекции социального контроля в пространстве профессии // Этнографическое обозрение. 2008. № 5. С. 3–17.
*Baur J.* Messy Museums. Über Ordnung und Perspektiven des Museums // Kultur_Kultur. Denken. Forschen. Darstellen / ed. by R. Johler, Ch. Marchetti, B. Tschofen, C. Weith. Münster: Waxman, 2013. P. 369–377.
*Desvallees A., Mairesse F.* (eds.). Key Concepts of Museology. Paris: Armand Kolin, 2010. 90 p.
*Gierse S., Lang E.* Zünfte — Vereine — Bruderschaften // Vom Wirtschaftsfaktor zum Welterbe. Bambergs Gärtner und Häcker. Veröffentlichung des Stadtarchivs Bamberg Bd. 12 / ed. by M. Scheinost. Bamberg, 2009. P. 23–28.
*Habel H.* „Beggfreedla“ als beispielhaftes Spezialwerkzeug in der Ausstellung des Gärtner- und Häckermuseums Bamberg // Hammerhart?! Werkzeugforschung und Werkzeugvermittlung in Bayern / ed. by T. Schindler. Bad Windsheim: Fränkisches Freilandmuseum, 2016. P. 57–73.
*Jahreiß A., Günther C.* Vorstudie und Leitkonzept für das Gärtner- und Häckermuseum. Manuskript. Bamberg, 2009.
*Krankenhagen S.* Das relationale Objekt. Überlegungen anhan transnationaler Sammlungsstrategien der Gegenwart // Kultur_Kultur. Denken. Forschen. Darstellen / ed. by R. Johler, Ch. Marchetti, B. Tschofen, C. Weith. Münster: Waxman, 2013. P. 384–393.
*Pomian K.* Der Ursprung des Museums: Vom Sammeln. Berlin: Wagenbach, 1988. 109 p.
*Scharrer W.* „Denn wos a rechtä gärtnä is...“ Vor der Frömmigkeit der Bamberger Gärtner(zunft) und ihren Kultobjekten // „Denn wos a rechtä gärtnä is...“ Festschrift zum 125jährigen Vereinsjubiläum des Oberen Gärtnervereins Bamberg 1863–1988. Bamberg: Oberer Gärtnerverein Bamberg e.V., 1988. P. 43–48.
*Thiemeyer Th.* Das Depot zeigen // Kultur_Kultur. Denken. Forschen. Darstellen / ed. By R. Johler,

Ch. Marchetti, B. Tschofen B., C. Weith. Münster: Waxman, 2013. P. 394–400.

*Thompson M*. Müll theorie. Über die Schaffung und Vernichtung von Werten. Bielefeld: Transcript Verlag, 2003. 324 p. https://doi.org/10.1515/9783839452240

*Wiesing L*. Zeigen, Verweisen und Präsentieren // Politik des Zeigens / ed. by K. van den Berg, H. U. Gumbrecht. München: Transkript Verlag, 2010. P. 17–28.

## References

Baiburin, A. K. 2004. Etnograficheskii muzei: semiotika i ideologiia [Ethnographic Museum: Semiotics and Ideology]. *Neprikosnovenni zapas* 33(1): 81–86. https://magazines.gorky.media/nz/2004/1/etnograficheskij-muzej-semiotika-i-ideologiya.html

Baur, J. 2013. Messy Museums. Über Ordnung und Perspektiven des Museums. In *Kultur_Kultur. Denken. Forschen. Darstellen* [Culture_Culture. Thinking. Researching. Representing], ed. by R. Johler, Ch. Marchetti, B. Tschofen, C. Weith. Münster: Waxman. 369–377.

Buchatskaja, J. V. 2023. «Proizoshli ot vendov»: mifologema slavianstva v istorii odnogo nemetskogo gorodskogo soobshchestva [“They Are of Slavic Origin”: THE SLAVIC MYTHOLOGEM IN THE HISTORY OF ONE GERMAN URBAN COMMUNITY]. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 229–247. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-3/229-247

Desvallees, A., and F. Mairesse (eds.). 2010. *Key Concepts of Museology*. Paris: Armand Kolin. 90 p.

Gierse, S., and E. Lang. 2009. Zünfte — Vereine — Bruderschaften [Guilds — Clubs — Brotherhoods]. In *Vom Wirtschaftsfaktor zum Welterbe. Bambergs Gärtner und Häcker. Veröffentlichung des Stadtarchivs Bamberg* [From Economic Factor to World Heritage. Bamberg‘s Gardeners and Farmers. Publication of the Bamberg City Archives]. Vol. 12, ed. by M. Scheinost. Bamberg. 23–28.

Habel, H. 2016. „Beggfreedla“ als beispielhaftes Spezialwerkzeug in der Ausstellung des Gärtner- und Häckermuseums Bamberg [“Beggfreedla” as an Exemplary Special Tool in the Exhibition of the Gardener and Hacker Museum Bamberg]. In *Hammerhart?! Werkzeugforschung und Werkzeugvermittlung in Bayern* [Hammer hard?! Tool Research and Tool Placement in Bavaria], ed. by T. Schindler. Bad Windsheim: Fränkisches Freilandmuseum. 57–73.

Ivanova-Buchatskaja, J. V. 2010. Issledovaniia zemledel’tsev goroda Bamberg (2009 g.). (K metodike polevoi raboty v gorode i voprosu o novykh aspektakh izucheniia) [Research of Farmers of the City of Bamberg (2009). On the Methodology of Field Work in the City and the Issue of New Aspects of Study)]. In *Materialy polevyh issledovanij MAE RAN* [Materials of Field Research. Museum of Anthropology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences MAE RAS], ed. by E. G. Fedorova. Issue 10. Saint Petersburg: MAE RAN. 176–193.

Ivanova-Buchatskaja, J. 2011. Gorodskie ovoshchevody Bamberga (Germaniia): professiia i opyt ee sokhraneniia [Urban Gardeners of Bamberg (Germany): the Profession and Experience of its Preservation]. In *Antropologiia professii ili Postoronnim vkhod razreshen*, ed. by P. V. Romanov, Ye. R. Yarskaia-Smirnova. Moscow: Variant. 246–268.

Jahreiß, A., and C. Günther. 2009. *Vorstudie und Leitkonzept für das Gärtner- und Häckermuseum. Manuskript* [Preliminary Study and Master Plan for the Gardener and Häcker Museum. Manuscript]. Bamberg.

Krankenhagen, S. 2013. Das relationale Objekt. Überlegungen anhan transnationaler Sammlungsstrategien der Gegenwart [The Relational Object: Reflections on Contemporary Transnational Collecting Strategies]. In *Kultur_Kultur. Denken. Forschen. Darstellen* [Culture_Culture. Thinking. Researching. Representing], ed. by R. Johler, Ch. Marchetti, B. Tschofen, C. Weith. Münster: Waxman. 384–393.

Myl’nikov, A. S., J. V. Ivanova-Buchatskaja, and A. A. Novik. 2009. *V lesakh Severnoi Germanii. Po sledam ischeznuvshikh slavyan. Polnoe sobranie materialov Pervoi rossiisko-germanskoi etnologicheskoi ekspeditsii v Severnuyu Germaniyu 2000 g.* [In the Forests of Northern Germany.

In the Footsteps of the Vanished Slavs. Complete Collection of Materials of the First Russian-German Ethnological Expedition to Northern Germany 2000.]. Vol. 1. Saint Petersburg: Nauka. 604 p.

Pomian, K. 1988. *Der Ursprung des Museums: Vom Sammeln* [The Origin of the Museum: From Collecting]. Berlin: Wagenbach. 109 s.

Scharrer, W. 1988. „Denn wos a rechtä gärtnä is...“ Vor der Frömmigkeit der Bamberger Gärtner(zunft) und ihren Kultobjekten [“For What Is a Real Garden...” Before the Piety of the Bamberg Gardeners (Guild) and Their Cult Objects]. In *„Denn wos a rechtä gärtnä is...“ Festschrift zum 125jährigen Vereinsjubiläum des Oberen Gärtnervereins Bamberg 1863–1988* [“For What Is a Right Gardener...” Commemorative Publication for the 125th Anniversary of the Upper Gardeners’ Association of Bamberg 1863–1988]. Bamberg: Oberer Gärtnerverein Bamberg e.V. 43–48.

Schchepanskaia, T. B. 2008. Proektsii sotsial’nogo kontrolia v prostranstve professii [Projections of Social Control in the Space of the Profession]. *Etnograficheskoe obozrenie* 5: 3–17.

Thiemeyer, Th. 2013. Das Depot zeigen [Show the Depot]. In *Kultur_Kultur. Denken. Forschen. Darstellen* [Culture_Culture. Thinking. Researching. Representing], ed. by R. Johler, Ch. Marchetti, B. Tschofen, C. Weith. Münster: Waxman. 394–400.

Thompson, M. 2003. *Mülltheorie. Über die Schaffung und Vernichtung von Werten* [Garbage Theory: On the Creation and Destruction of Value]. Bielefeld: Transcript Verlag. 324 p. https://doi.org/10.1515/9783839452240

Wiesing, L. 2010. Zeigen, Verweisen und Präsentieren [Show, Point and Present]. In *Politik des Zeigens* [The Politics of Showing], ed. by K. van den Berg, H. U. Gumbrecht. München: Transkript Verlag. 17–28.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/104-122
Научная статья

***© Е. А. Сорокина***

# АКТУАЛИЗАЦИЯ КУЛЬТУРНОЙ ИСТОРИИ И ТРАДИЦИЙ НА ПРИМЕРЕ МУЗЕЯ ПОД ОТКРЫТЫМ НЕБОМ СКАНСЕН

*Сохранение в общественном дискурсе интереса к памятникам материальной, культурной и ментальной истории страны представляется важной задачей в контексте актуализации исторической памяти, достижения взаимопонимания и консенсуса в сложном поликультурном обществе. Комплексные этноантропологические подходы к проблеме позволяют рассматривать музеи под открытым небом как важное явление не только музейной и научной жизни, но одновременно достаточно наглядный и доступный для понимания посетителями разного возраста и уровня подготовки ресурс. В такого рода музеях, и в первую очередь в самом Скансене, стало возможным создавать экспозиции, рассказывающие о сложных истоках исторических и культурных паттернов разных этнических групп населения, их традиционных хозяйственных занятиях, бытовой, повседневной или праздничной жизни, о формировании региональных и общих для всей страны культурных норм. Особенно актуальным сохранение и поддержание исторических традиций становится в серьезные периоды социально-экономических общественных трансформаций. Именно такие глобальные подвижки происходили в мире и в Европе на протяжении ряда последних десятилетий (Вторая мировая война, локальные конфликты, миграционный бум 2015–2016 годов). Результатом серьезных социально-политических изменений стало появление в Швеции поликультурного общества, взамен прежнего, практически моноэтничного и монокультурного, при этом с традиционными миноритетными группами населения (саамы, турнедальцы, цыгане, финны, евреи).*

**Ключевые слова***: памятники материальной и духовной культуры, музеи, воспитание и актуализация истории*

**Ссылка при цитировании:** *Сорокина Е. А.* Актуализация культурной истории и традиций на примере музея под открытым небом Скансен // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 104–122.

**Сорокина Елена Анатольевна** — к. и. н., старший научный сотрудник Центра европейских исследований, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: 119019@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5296-5486

*Публикация подготовлена в рамках Плана научно-исследовательских работ ИЭА РАН.

UDC: 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/104-122
Original article

**© *Elena Sorokina***

# UPDATING CULTURAL HISTORY AND TRADITIONS: THE CASE OF THE SKANSEN OPEN-AIR MUSEUM

*Public discourse on monuments of the country's material, cultural and mental history plays an important role in the context of the actualization of historical memory and the achievement of mutual understanding in a complex multicultural society. Ethno-anthropological approaches allow us to view open-air museums not only as the phenomena of cultural and scientific life, but also as an educational resource which is clear and accessible to visitors of different ages and backgrouds. Skansen museum has managed to create exhibitions that lucidly present the complex issues of the historical and cultural patterns among the country's various ethnic groups, their traditional economic activities, everyday and festive life, and the formation of ethnic and cultural norms and traditions in different areas and regions. Preserving and maintaining historical traditions is especially relevant during periods of significant socioeconomic transformation. Such global changes have taken place in the world and in Europe over the past century (World War II, local conflicts, the migration boom of 2015–2016). The result of these serious socio-political changes was the emergence of a multicultural society in Sweden, replacing the previous monoethnic and monocultural society with its traditional ethnic minorities (Sami, Turks, Gypsies, Finns, and Jews).*

**Keywords:** *monuments of material and spiritual culture, museums, education and actualization of the history*

**Author Info: Sorokina, Elena A.** — Ph. D in History, Senior Researcher of the Department for European Studies, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: 119019@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5296-5486

**For citation:** Sorokina, E. A. 2025. Updating Cultural History and Traditions: The Case of the Skansen Open-Air Museum. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 104–122.

**Funding:** The study was carried out as a part of the research plan of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.

Этно-антропологические подходы в анализе истоков идентичности оказываются чрезвычайно востребованными в современных исследованиях. Сегодня в свете актуализации общественной памяти и культурной истории особенно важна объемная тема сохранения памятников и предметов материальной культуры. Безусловно, в таком контексте особое значение имеет категория музеев под открытым небом. В таких музеях, как правило, представлена очень наглядная и, зачастую, интерактивная экспозиция, они интересны и легко доступны для посетителей, в том числе для детей. На протяжении всего XX в. и, особенно, во второй его половине, после окончания Второй мировой войны, во многих странах мира стало появляться все больше разнообразных выставочных центров и значительно выросло количество так называемых музеев под открытым небом, которые становятся все более популярными.

Безусловно, отмеченные тенденции имеют свои объяснения, что было связано, в числе прочего, с поворотом многих стран к экономике мирного времени, когда население возвращалось к стабильной жизни и постепенно росло его благосостояние. Все это, в свою очередь, способствовало тому, что люди начали больше путешествовать, смотреть памятники культуры и воспринимать материальные и художественные ценности и раритеты не только в своих родных странах, но и в других местах, городах и государствах. Иными словами — при стабилизации повседневной экономической жизни стало активизироваться развитие международного туризма и увеличиваться число участников познавательно-культурных туристических потоков. Для более широкой популяризации различных музеев, в том числе и музеев под открытым небом, важное значение имели и такие явления, как интенсификация национального и международного бизнеса, рост научного интереса как ученых, так и широкой общественности, к поддержанию и сохранению памятников культуры и истории.

Все отмеченное в совокупности привело к тому, что во многих странах мира стали активно создаваться и развиваться различные типы музеев, в том числе и под открытым небом. По некоторым данным в наше время во всем мире насчитывается около 4 тыс. такого рода музеев, самого разного размера и тематики, экспозиционного наполнения и доступности для посетителей (*Тихонов* 2012: 7). Специалисты говорят о существовании только на территории Европы немногим менее 2 тыс. культурно-художественных комплексов и музеев самого разного рода (*Чайковский* 1991: 10–26). Среди них такие значительные, крупные музеи мирового уровня, как Скансен (*Skansen*), Нурдиска музеет (*Nordiska museet*) и другие аналогичные, а также миниатюрные и даже минималистичные музейчики — вплоть до отдельного маленького домика или некоей крошечной мемориальной квартиры, даже просто памятного объекта. Во многих европейских странах небольшие и маленькие музеи такого рода зачастую расположены в так называемой «глубинке», другими словами — в глубокой и далекой провинции. Надо отметить, что поддержание и обеспечение ухода за таким объектом, работу с посетителями осуществляют исключительно волонтеры, энтузиасты, работающие на добровольной основе. Как правило, такие музеи, памятные помещения, мемориальные объекты существуют исключительно на добровольные пожертвования, донаты, и не получают никаких государственных дотаций.

## Артур Хацелиус — ученый-филолог и антрополог, автор идеи создания первого культурно-этнографического музея

Сегодня в мире успешно функционирует первый, а когда-то единственный в своем роде музей под открытым небом — Скансен (*Skansen*, Стокгольм, Швеция), который и дал название новому для конца XIX в. направлению музейного дела — «скансенология». Именно в музее Скансен были заложены основные принципы формирования и функционирования, направления и формы деятельности такого нетрадиционного типа музея, как музей под открытым небом. Придумал и создал новаторский проект большой энтузиаст и подвижник, ученый-филолог, фольклорист, антрополог Артур Хацелиус (Хазелиус) (*Artur Hazelius*, 1833–1901).

Артур Хацелиус еще во время своей учебы в Уппсальском университете, на протяжении второй половины 1850-х гг. (1854–1860 гг.), очень живо воспринял идею сохранения культурного наследия всего северного региона и скандинавских стран, и

стал активным сторонником продвижения этих идей. С его именем связана история возникновения в последней трети XIX в. в Стокгольме двух важнейших культурно-этнографических, но отличающихся по наполнению и концепциям, музеев — Нурдиска музеет (*Nordiska museet*, традиционный музей с постоянной экспозицией) и Скансена (*Skansen*, музей под открытым небом). Удивительная личность и талантливый ученый, исследователь, филолог и увлеченный фольклорист, Артур Хацелиус за годы своих поездок по стране, связанных со сбором фольклорного материала, покупал раритеты на собственные средства и смог собрать значительное количество артефактов — предметов быта, хозяйственной и повседневной жизни обитателей различных шведских регионов, в том числе и отдаленных поселений.

Когда личное собрание раритетов и всяческих артефактов, куда входили и постройки (т. е. недвижимость), стало чрезвычайно объемным, А. Хацелиус задумал создание специального экспозиционного пространства для культурно-исторического музея северных (скандинавских) стран, музея материальной культуры и этнографии, получившего впоследствии название Нурдиска музеет (*Nordiskamuseet*, 1873 г.). Формирование такого музея, с концепцией сохранения и демонстрации общескандинавской культуры, было очень непростым делом. Концепция экспозиции Нурдиска музеет была сфокусирована, главным образом, на общескандинавских, в том числе, безусловно, и шведских, историко-культурных и этнографических темах и сюжетах. Первоначально этот музей назывался Скандинавским этнографическим собранием (*Skandinavisk-etnografiska samlingen*), а с 1880 г. был переименован в Скандинавский музей (*Nordiska Museum*, сейчас *Nordiska museet*).

В том же 1873 г., когда был открыт Нурдиска музеет, было основано Антропологическое общество Швеции, которое позднее, в 1877 г., реорганизовано в Шведское общество по антропологии и географии (SSAG, *Svenska Sällskapet för Antropologi och Geografi*). Данное общество действует и по сей день как своеобразный связующий элемент науки и широкой общественности в области культурной антропологии и географии.

Создание Нурдиска музеет (1873 г.) и несколько позднее — музея Скансен (1891 г.) стали значительными и успешными шагами на пути становления и развития шведской этнографии и этнологии как важной и самостоятельной науки, что впоследствии позволило долгие годы проводить релевантные исследования, знакомить научную общественность и широкую публику с их результатами, привело к актуализации комплекса этнологических задач и сюжетов в обществе. Проблемы культурной антропологии и в конце XIX в., и на протяжении первой половины XX в. оказались в фокусе исследований, проходивших в Швеции в русле сравнительного изучения так называемой народной жизни («*folklivsforskning*»). В центре внимания ученых-этнографов, фольклористов находились, главным образом, описания крестьянского быта и сельской жизни, традиций. Исследователей привлекали народные обычаи, особенности одежды, орудий труда и прочих обыденных вещей. Крестьянская культура и всё с ней связанное рассматривались как основной исследовательский объект. Уже в то время многие шведские ученые считали изучение культуры своего народа, т. е. «региональную этнологию», частью единой этнологической науки. Изучение «народной жизни» (*folk liv*), как они понимали, включало исследования разнообразных сторон жизнедеятельности человека (*Сорокина* 2018: 378).

### Социально-культурный и временной контекст эпохи создания музея Скансен

Процессы смены жизненных, культурных и хозяйственных укладов повседневной и экономической жизни шведов конца XVIII–XIX веков были объективно связаны с поступательным экономическим развитием промышленности и экономики страны и формированием (с середины XIX в.) нового, индустриального общества.

Но А. Хацелиус мечтал создать своеобразный, символический культурно-исторический образ своей родной страны и сохранить для потомков образцы уходящей материальной, а во многом — и духовной, культуры, передать их будущим поколениям. А. Хацелиус хотел сохранить для потомков традиции и материальные артефакты, чтобы была жива память о корнях и истоках культуры страны, общества. Сейчас такой музей мы называем историко-культурным, этнографическим, тогда он воспринимался как бытовой музей.

Важной характеристикой и определяющим элементом функционирования такого музея нового толка, как Скансен, должна была стать тактильная доступность объектов для посетителей музея, возможность рассматривать и трогать все представленные экспонаты. У посетителей должно было складываться не только ощущение живых и живущих экспонатов, но и собственного участия в актуализации представленных памятников материальной культуры. Предполагалось, что простые посетители музея получали возможность не только рассматривать и трогать экспонаты, а в ряде случаев — даже пробовать на вкус результаты представленных в экспозиции ремесленных производств, но и, при желании, принимать участие в различных реконструированных ремесленных активностях. В Нурдиска музеет, к примеру, было принято традиционное, т. е. зачастую отдаленное, дистанцированное от зрителя, экспонирование предметов быта, материальной культуры и прочее. Зачастую более мелкие предметы выставлялись за стеклом экспозиционных шкафов.

После создания Нурдиска музеет (1873 г.) ко второй половине 1880-х гг. стало ясно, что необходимо расширять экспозиционные площади, т. к. А. Хацелиус к тому времени уже обладал обширной коллекцией различных подлинных артефактов, в которую помимо предметов материальной культуры входили также и объекты недвижимости, крупные постройки, перевезенные им из разных районов страны. После покупки в конце 1880-х годов дополнительного участка земли (неподалеку от территории Нурдиска музеет на окраине Стокгольма, на острове Юргорден (*Djurgården*), А. Хацелиус стал еще активнее скупать и перевозить на эту новую территорию вещи. После покупки эти подлинные раритеты разбирали (в месте их первоначального расположения или бытования) и перевозили по частям на новое место. Впоследствии их вновь собирали уже на месте постоянной экспозиции, в музее Скансен. Такой метод в наши дни называется методом транслокации объекта, который применяется в основном по отношению к памятникам деревянного зодчества. В Скансене насчитывается около 150 объектов недвижимости.

### Создание музея Скансен — начало

Коротко остановимся на довольно интересной истории территории на небольшом острове Юргорден, тогдашней окраине Стокгольма, где впоследствии расположится музей Скансен. В прежние времена в этих местах существовало богатое имение с таким же названием — Скансен. Наименование произошло от шведского слова

*skans* (укрепления), т. к. здесь существовало небольшое крепостное сооружение, а неровный рельеф местности с холмами, рвами и склонами был удобен для тренировочных и фортификационных мероприятий. В прежние времена, когда небольшой остров Юргорден был еще королевской собственностью, именно здесь королевские наследники получали военные навыки и учились владению оружием. В самом начале XIX в. некий торговец Й. Бургман купил эту землю и построил летний дом для своей семьи, при котором был разбит прекрасный, очень ухоженный и цветущий сад.

Практически сразу после приобретения земли на о. Юргорден А. Хацелиус распорядился поставить на территории палатку как символ будущего музея, а несколько позднее и сам стал там жить в небольшом домике и следить за строительными работами. Успеху организации и строительства музея Скансен, безусловно, способствовало то, что Хацелиус лично контролировал ход строительства будущего музея.

В качестве музея нового типа — «музея под открытым небом» — Скансен открылся для посетителей 11 октября 1891 г., в Стокгольме на острове Юргорден. Подчеркнем, что все представленные в Скансене постройки и дома, различные строения хозяйственного назначения — подлинные и поэтому постройки имеют конкретные наименования, нередко известны даже фамилии прежних хозяев, всегда указаны места исходного пребывания. Напомним, что первый объект недвижимости и первый экспонат будущего музея Скансен был перевезен еще в 1889 г. Это был так называемый «Домик из Муры» (*Moragården Back Matsstuga*), традиционный шведский сельский дом XVIII в. С самого начала существования музея Скансен помимо представленных подлинных хозяйственных и жилых построек, их аутентичного внутреннего убранства, непосредственно в помещениях также находились и восковые манекены в национальной одежде соответствующего района или региона. Таким образом Артур Хацелиус стремился познакомить посетителей и общественность Стокгольма (первоначально — именно столичную публику) с народной крестьянской культурой, с особенностями и традициями, бытом и культурой жителей разных районов страны.

## Музеи под открытым небом, общее, и специфика Скансена

Для лучшего понимания особенностей и специфики такого интересного и уникального явления, как «музеи под открытым небом» в целом и конкретно — первого из них и первого в этом ряду — музея Скансен, представляется необходимым коротко остановиться на классификации разных типов подобного рода музеев, принятой в наше время в современной музеологии. По мере формирования по образцу Скансена экспозиций в различных регионах мира сложилась некая типология этих музеев, которая подразумевает присутствие несколько обязательных параметров, в зависимости от наличия которых музеи относят к тому или иному типу (категории).

Историко-культурные, этнографические, антропологические музеи наполняют свои экспозиции различными экспонатами, «добытыми» или полученными разными путями и в различных формах. Существуют музеи так называемого «перевозимого» типа, в котором представленные объекты — это транслоканты, перевезенные из первоначального места расположения. В таких случаях на пустующую, специально подобранную территорию перевозят памятники зодчества, культуры, архитектуры из других мест, где они исходно находились. Скансен — музей именно такого, транслокационного, типа. Сейчас существует понятие, относящееся к категории та-

кого типа музеев под открытым небом — их называют «скансены». Музеи типа «скансен» предполагают наличие значительного количества подлинных раритетных построек, объектов культурного наследия, которые были перевезены (транслоцированы) из прежней естественной среды и перемещены в музейное пространство. В музеологии такой процесс носит название музеефикации (консервации) недвижимых объектов культурного наследия.

У музейных специалистов также существует понятие музеи «*in situ*». Это музеи под открытым небом, в которых экспонаты (постройки) сохраняются на своих исторических местах пребывания и в естественной среде. Задача музея в таком случае — сохранять культурно-исторические памятники в конкретной природной локации путем музеефикации данных раритетов. В качестве примеров можно назвать несколько таких музеев. Это Музей Акрополя (Афины, Греция), музей Помпеи (Неаполь, Италия), подземные музеи — катакомбы первых христиан (Рим, Италия). Довольно широкое распространение сейчас имеют и музеи смешанного типа, в которых представлены обе обозначенные выше категории экспонатов — и перевезенные (скансены), и музеефицированные (законсервированные постройки на своих исходных местах). В качестве примеров назовем музей деревянного зодчества Василево (Торжок), Кижи (музей-заповедник деревянного зодчества, Карелия), Костромской архитектурно-этнографический и ландшафтный музей-заповедник.

Помимо указанных выше различных типов музейных объектов существуют и иные характеристики экспозиционной деятельности, относящиеся в основном к культурно-исторической специализации или направлению, которое представляет конкретный музей. В состав музея под открытым небом могут входить целые археологические комплексы или археологически законсервированные артефакты и даже подлинные раритетные комплексы. Для примера — российский музей Херсонес Таврический (Севастополь), древний город Пантикапей, музей истории обороны Аджимушкайских каменоломен (Керчь). Также в состав музея под открытым небом могут быть включены не только памятники недвижимости, но и объекты садово-паркового искусства или оборонительного характера. Соответственно, можно отметить многообразие и специфику различных коллекций, движимых и недвижимых экспонатов и экспозиций в целом в различных историко-культурных музеях. В некоторых музейных комплексах осуществляются реконструкции не только конкретных экспозиционных объектов, но и окружающей природной среды. Среди музеев под открытым небом существует такая относительно новая и необычная категория, как музеи-этнопарки, в которых представленные экспозиционные объекты и воссозданная (реконструированная) окружающая среда являются новоделами (*Тихонов* 2012: 16–17).

## Тематические экспозиции Скансена — взгляд антрополога. Небольшой жилой квартал провинциального шведского города и экспозиции ремесленных производств

Экспозиция музея Скансен с самого своего начала формировалась тематически. Тематические блоки отражают многообразные аспекты самых разных объектов. Это может быть культурно-исторический облик городского или ремесленного квартала небольшого шведского городка, крестьянского подворья в различных шведских районах, усадьбы зажиточного крестьянина или дома зажиточного городского жителя

соответствующего хронологического периода времени. В экспозиции расположено более 150 подлинных аутентичных объектов крупной недвижимости, перевезенной и воссозданной на территории Скансена. К примеру, в музее довольно подробно и полно представлен традиционный городской квартал XVIII–XIX вв., ремесленный квартал небольшого шведского городка 90-х годов XIX в., с принятым в то время расположением домов внутри жилого квартала. Можно также увидеть жилые дома и магазины, школу, и разнообразные жилые помещения, ремесленные мастерские, аптеку. Особо обратим внимание на необычное, аутентичное покрытие улиц этого воссозданного жилого ремесленного квартала маленького городка. Все «улочки» вымощены брусчаткой, что было традиционным для XIX в., да и в наши дни можно нередко встретить аналогичную брусчатку на небольших улицах шведских городов.

Большинство городских жилых построек Скансена перенесены сюда из жилого района Стокгольма, который называют Сёдер (*Söder*). Жилые домики в этой зоне музея расположены таким образом, что все они не только соседствуют друг с другом, но и находятся рядом с ремесленными мастерскими и магазинчиками. Перечислим коротко эти объекты музейного пространства — пекарня, лавка пряностей, стеклодувная, гончарная, столярная мастерские, типография, мастерская жестянщика и другие небольшие ремесленные мастерские.

Реконструкция, транслокация (перенесение) традиционных деревянных построек предполагает и соблюдение такой важной характеристики, как соответствие цвета постройки аутентичному, историческому цветовому решению постройки в локации исходного бытования. В прошлом зачастую жилые или хозяйственные помещения в сельской местности могли оставлять и неокрашенными. Но уж если использовали краску, то это, как правило, была так называемая фалунская краска темного, бордово-коричневого цвета. Выбор цвета был связан с тем, что эта краска была относительно доступна по цене и при этом способствовала сохранению материала постройки. На протяжении многих веков это была минеральная краска, которую делали, используя руду из окрестностей города Фалуна. Впоследствии стали использовать синтетические краски, но, как правило, в традиционных цветах. *Рис. 1.*



*Рис. 1.* Пример окраски традиционной фалунской краской красно-коричневого цвета. Скансен. 2012 г. Фото Э. Ф. Рязановой

В экспозиции Скансена можно увидеть и так называемый «типографский двор», относящийся к середине XIX в. В нем представлена переплетная мастерская и по соседству — жилое помещение рабочего типографии, внутри которого есть все необходимое для повседневной жизни, предметы быта и обстановки, и даже стоит пианино. В Скансене сотрудники музея одеты в соответствии с хронологическим периодом времени и того объекта, в котором они находятся, социальным положением и географической территорией, которую они представляют. Отметим особо, что все смотрители могут ответить на любые вопросы, возникающие у посетителей

в конкретных экспозициях. Так, в типографском дворе в помещении присутствует «хозяйка дома», которая даст пояснения и покажет все, что может вызвать интерес у посетителей. Такая интерактивная вовлеченность персонала и посетителей в действующую экспозицию привлекает заинтересованное внимание детей и взрослых, включает зрителей в тематику экспозиции и делает, при желании, непосредственными участниками того или иного процесса или действа.

Для посетителей существует возможность посмотреть в реальном времени на оборудование и процессы представленных ремесленных мастерских (столярной, обувной, гончарной). Работают «ремесленники» (переодетые сотрудники музея), которые применяют производственную технику и материалы, соответствующие отражаемому в экспозиции мастерской периоду времени.

Как правило, демонстрируются производственные процессы XIX в. Очень эффектно и наглядно для всех посетителей, например, выглядит знакомство с деятельностью стеклодувной мастерской (*Glasblåsarerverkstad*). Мастера-стеклодувы занимаются производством разноцветных стеклянных изделий, которые можно позднее купить. Немаловажным для достижения ощущения атмосферы «живой среды» является и то, что посетители имеют возможность не только наблюдать за производственными процессами, но и при желании, принять участие в мастер-классах и занятиях с мастерами.

Интерес посетителей обычно привлекает и механическая мастерская (*Mekaniskaverkstaden*), воссоздающая облик типичной заводской мастерской начала 1890-х гг. В этой реконструированной мастерской по производству двигателей внутреннего сгорания можно увидеть и то, как, где и каким образом рабочие трудились. Подробно представлено оборудование: ременный привод, система валов и станки, которые могут работать с помощью такой системы привода и валов. Большой интерес посетителей музея вызывает знакомство не только со станками, но и с другими необходимыми приспособлениями для представленных в музее многочисленных ремесленных практик — для выделки и дубления различных кож, ткачества, для гончарной мастерской и кузнечной работы.

Среди многочисленных ремесленников, работающих в открытом пространстве музея, можно увидеть и мастера-обувщика, сапожника, который делает традиционную шведскую деревянную обувь (башмаки) сабо (*träskor*.) Можно также познакомиться и с другими ремесленными производствами. В частности, посетителям предоставляется возможность воочию проследить различные этапы ткачества. Мастерица, одетая в традиционный шведский костюм, показывает зрителям, как получается льняная нить. Дети и взрослые с интересом и увлеченно рассматривают этапы производства ткани изо льна — с самого начала, от этапа сбора льна, посаженного неподалеку на небольшом участке, до его обработки и прядения льняной кудели и получения льняной нити. Мастерская по производству льна и льняного полотна (*Linberedningsverket*) расположена здесь же. После того, как посетители видят процесс получения льняной нити и льняного полотна, наступает этап знакомства и с ремеслом швеи.

В качестве примера традиционной для страны деятельности по добыче руды и иных полезных ископаемых можно увидеть рудник Мутшернсгруван (*Motjärnsgruvan*) и ферму горного мастера Бергсмангорден (*Bergsmangården*).

Не менее наглядно и привлекательно для посетителей выглядит процесс хлебопечения, начиная от этапа приготовления (замеса) теста до выпечки и получения

готового изделия по рецептам и традициям конца XIX в. Тут же можно купить свежеиспеченный хлеб, традиционные булочки или поесть в кафе, созданном в стиле южношведской провинции Сконе (*Skåne*).

Довольно популярным и востребованным для повседневной ремесленной практики на протяжении многих столетий было изготовление рыболовных снастей, плетение сетей для ловли рыбы. Рыболовный промысел являлся традиционным и важным занятием для многих поколений как жителей морского побережья, так и окрестностей крупных шведских озер. Изготовление различных рыболовных снастей было непростым и достаточно тяжелым ремеслом, но оно считалось довольно престижным и выгодным занятием для сельского и ремесленного люда и являлось важным источником заработка и пропитания. И в одном из домов экспозиции музея Скансен можно рассмотреть необходимые в рыболовном труде приспособления, в числе которых есть и береста. Оказывается, бересту традиционно использовали в качестве поплавков на готовых сетях при рыбной ловле.

На рыночной площади Скансена Болльнэсторьет (*Bollnästorget*) работает городская торговая ярмарка, где продают разнообразные сувениры, в том числе и изготовленные непосредственно в самом музее, на представленных в экспозиции ремесленных производствах. Как и в прежние времена, на торговой площади сидят и работают мастера-ремесленники, которые плетут разнообразные корзины из бересты, лыка, лозы, делают украшения, занимаются изготовлением поделок.

## Деревенская и сельскохозяйственная экспозиции, крестьянские дома и фермы богатых крестьян

Наряду с городским ремесленным кварталом в экспозиции музея Скансен обширно представлена во всем многообразии и сельская местность, различные географические районы страны. Они различаются не только видами земледелия, но и иных сельскохозяйственных занятий и практик. В музее выделены территории географических регионов Швеции в виде крестьянских хуторов или отдельных деревенских домов. Можно увидеть подлинные стойла для лошадей и помещения хлева для крупного и мелкого домашнего скота, птичники для домашней птицы. Также представлены крестьянские дома и даже приусадебные палисадники с огородными посадками, крестьянские хозяйственные дворы. Так, к примеру, в деревенской избе, которая перевезена из южношведского региона Блекинге (*Blekinge*), можно увидеть традиционное покрытие, так называемую «травяную» кровлю (покрытие крыши). Такая кровля из дерна выполняла и иные функции, помимо основной — покрытия крыши строения. Это был недорогой способ сделать крышу в избе, а при неблагоприятных погодных условиях (зимой) эту же дерновую крышу можно было использовать и для выпаса



*Рис. 2.* Традиционная для крестьянских построек дерново-травяная крыша. Скансен. 2012 г. Фото Э. Ф. Рязановой



*Рис. 3.* Пример старых традиционных оконных стекол из слюды. Скансен. 2012 г. Фото Э. Ф. Рязановой

мелкой домашней живности, кур, уток, гусей.

В транслоцированных объектах музея Скансен значительное внимание уделяется восстановлению многочисленных мелких деталей декора и обстановки, свидетельствующих об аутентичности представленных экспонатов. В качестве примера вспомним окна некоторых крестьянских домов, имеющихся в экспозиции. В деревенских домах из музея Скансен, в жилых помещениях, оконные переплеты представляют собой довольно мелкие квадраты, закрытые различными материалами, пропускающими свет. Это может быть слюда, которая в определенной степени сохраняет внутреннее тепло помещения и пропускает достаточное количество света внутрь. В старинных жилых постройках для окон иногда использовали слюду, но это было недешево, такие окна могли позволить себе только зажиточные крестьяне. Использование стекол в повседневной практике получило распространение уже значительно позднее, в XIX в. До того в крестьянском быту в основном широко применяли высушенные пленки животного происхождения, которые вставлялись в окна. Они в определенной степени защищали от ветра и даже пропускали свет внутрь помещения.

Мы видим, что обычные, простые крестьянские дома в «сельской» зоне музея Скансен в сравнении с представленными богатыми фермами значительно меньше по размеру и скромнее по внешнему виду. Для таких простых крестьянских построек типичны уже упомянутые дерновые, травяные крыши. Для простых крестьянских домов также были традиционны соломенные кровли и покрытия крыш из бересты, мха и даже сена. Это можно увидеть на ферме Октopп (*Oktorpgården*).

На исторической ферме Мора (*Moragården*) можно увидеть и традиционный для многих регионов страны колодец — журавль. Среди интересных исторических экспонатов обратим внимание на помещение кладовой (хранилище), с четырехскатной крышей и приподнятым полом над уровнем земли. Такие помещения-хранилища или кладовые с запасами на зиму крестьяне старались обезопасить от разграбления животными в голодное время года, поэтому они обустраивались зачастую довольно высоко над уровнем земли. Также кладовки нередко использовались для хранения различного хозяйственного инвентаря и вещей, для хранения сезонных предметов. Кладовые были распространены, как правило, в «крепких» небедных усадьбах.

## Некоторые объекты недвижимости музея Скансен, отражающие наследие шведской материальной культуры

Нам представляется заслуживающим внимания отметить некоторые примечательные объекты экспозиции музея Скансен, которые в значительной степени типичны для эпохи XVIII–XIX вв. и отражают сложившиеся традиции материальной и повсед-

невной культуры шведов (*Рис. 4*).

Крестьянское подворье Эльврус *(Älvrosgården)* представляет собой образец типичного крестьянского хутора северной Швеции начала XIX в. Усадьба состоит из нескольких простых жилых и хозяйственных построек. Богатое крестьянское подворье Дельсбу (*Delsbogården*) из северной Швеции воспроизведено двумя жилыми домами, красиво украшенными резьбой и росписью, которые входят в состав фермерского хозяйства. Сотрудники музея, находящиеся внутри помещений в традиционной национальной одежде, рассказывают, чем и как занимались жители этой усадьбы.



*Рис. 4.* Самая старая (по времени происхождения) хозяйственная постройка XVIII в., представленная в музее. Скансен. 2012 г. Фото Э. Ф. Рязановой

В музее Скансен среди многих построек и экспонатов можно увидеть и воссозданное аристократическое поместье Скугахольм (*Skogaholmsherrgård*) с замечательным садом и небольшим парком при нем. Это поместье демонстрирует так называемый густавианский стиль конца XVIII в., который продолжал быть популярным среди богатых шведских семей и в XIX в. В этой экспозиции представлен целый ряд разнообразных построек — это основной жилой дом и флигели с кухней, гостевыми помещениями, библиотекой, комнатами для прислуги. При усадьбе есть традиционный маленький огород, посаженный для собственных нужд «жителей» этого поместья.

Внимание всех, кто посещает музей Скансен, безусловно привлекает деревянная Церковь Сеглура (*Seglorakyrka*) XVIII в., расположенная около торговой площади Болльнэсторьет (*Bollnästorget*). Сама церковь Сеглура была построена еще в 1729 г., а в 1916 г. перевезена в музей Скансен из исторической провинции Вестергётланд (*Västergötland*, западная Швеция). В наши дни отношение к церкви как части повседневной жизни и бытования у шведов довольно сдержанное, спокойное, если не сказать равнодушное. Сократилось число тех, кто причисляет себя к адептам, активным сторонникам протестантской церкви. Заметно сокращается и число тех, кто посещает церковь и причисляет себя к конкретным приходам (*Плевако, Чернышева* 2018: 281). И тем не менее многие шведы стремятся совершить обряд бракосочетания именно в этой церкви Сеглура. Также там часто проводят и такие конфессиональные протестантские обряды, как обряды крещения и конфирмации. В церкви есть старинный расписной орган.

В контексте понимания национального характера шведов, их бережливости и трудолюбия представляют интерес маленькие летние домики (*sommarhus*), которые стали довольно активно распространяться в Швеции в пригородах Стокгольма еще в начале XX в., в период Первой мировой войны. Тогда власти даже призывали жителей обустраивать такое летнее жилье и при нем делать небольшие палисадники, в которых было бы возможно выращивать какие-нибудь овощи и прочее, необходимое для пропитания. В музее Скансен при летних домиках представлены также

маленькие огородики — приусадебные участки (*Kolonistugorna*), где жители прежде могли выращивать овощи себе на стол. В наши дни сотрудники музея тоже там высаживают овощи и собирают урожай осенью.

Обращаясь к содержанию экспозиции музея Скансен, основная концепция которой была создана еще Артуром Хацелиусом в конце XIX в., обратим внимание на важные и интересные детали. Помимо транслоцированных в своей массе объектов (дома, постройки, кладовые и прочее), важное значение имеют и иные части экспозиции, на первый взгляд, напрямую не связанные тесно с материальной культурой этнографической составляющей музея. Речь идет о существующих на территории музея Скансен традиционных для Швеции летних пастбищах и жилых постройках при них (к примеру, *Fäbodvallen*). На эти пастбища до сих пор переводят летом на выпас мелкий скот и домашнюю птицу (летние луга *Sommarhagen*). Отметим, что в музее стараются иметь те породы и тех животных, которые были распространены в сельской Швеции в XIX в.

На таких летних пастбищах и выгонах для скота, помимо выпаса овец, коз, коров, лошадей, мелкой птицы (все — старой сельской породы), исторически также располагались небольшие домики для доярок. Эти работницы жили на летних пастбищах, занимались тем, что изготавливали молочные продукты, сыр, масло взбивали из сливок. Сотрудники музея Скансен принимают участие в селекционных работах по сохранению старошведских пород домашних животных (овец, коз, свиней, коров). И, безусловно, нельзя обойти вниманием и то, что в существующем ныне Зоопарке музея Скансен, представлены животные, типичные для скандинавской фауны (волки, рысь, росомаха, бурые медведи, лось, северная лапландская сова, филин, зубр, рыжая лисица, дикий кабан, выдра, котик и другие виды животных). Обратим внимание, что демонстрация животных, зоопарк и Океанариум составляют важную часть исторической экспозиции и, безусловно, привлекают внимание посетителей.

Интерес вызывает и представленный в экспозиции так называемый Саамский стан (*SaemijenSijte*), с представленным там образцом традиционного жилища коренных северных жителей Швеции — саамов. Рядом устроена и площадка для оленей (*Ren*), разведение которых было традиционным промыслом саамов, а немного подальше можно видеть на вольном выпасе лосей.

Музейный комплекс под открытым небом Скансен дает наглядный пример того, как культурно-этнографический музей и его экспонаты становятся не просто живыми участниками жизни и пребывания посетителей, а несут еще и важную функцию актуализации конкретной исторической и культурной памяти и восприятия шведами и молодым поколением своей истории и прошлого.

## Сохранение исторических традиций: народные и календарные праздники в музее Скансен

Музей Скансен представляет собой не только живой и действующий интерактивный музей — экспозицию под открытым небом. Есть и иной аспект функционирования такого уникального этнографического музея. В организованных коллективных мероприятиях и многочисленных активностях происходит знакомство и участие посетителей в интерактивной, культурной жизни музея. В свою очередь, именно такого рода практики, представляют собой важные элементы формирования самосознания как шведской молодежи, так и «новых граждан»-мигрантов. Государственные

праздники и наиболее важные календарные праздники сельскохозяйственного цикла получают свое отражение в музее. Традиционно здесь отмечают аграрные календарные праздники в соответствии с началом или завершением определенного сезонного времени года. В прежние времена это было хронологически связано с сельскохозяйственным циклом и соответствующими работами крестьян в хозяйстве.

Начнем с самого значительного праздника, в том числе и для народного календаря и который в наши дни практически уже имеет не столько религиозное, сколько общественное значение и звучание. Это, безусловно, Рождество и рождественские праздники. Подготовка к празднованию начинается за 6 недель до 25 декабря, в самые первые выходные Адвента открытием Рождественской ярмарки, где традиционно можно купить праздничную еду, подарки, сладости, рождественские украшения. Также поются рождественские гимны, а дети вокруг рождественской елки водят хороводы.

Традиционным праздником является и день Святой Люсии, который в Швеции отмечают тринадцатого декабря еще с XVIII в., а в Скансене — с 1892 г. Этот праздник сопровождается очень красивым шествием. Сама Люсия возглавляет шествие и ею может стать любой ребенок, которого выберут для этого. Люсию сопровождают в процессии мальчики, которые, как правило, предстают гномами (*tomtar*) или «звездными мальчиками» (*stjärngossar*), а девочки — подружками Люсии (*tärnor*). Сама Люсия имеет на голове корону из свечей, а каждая из ее подружек тоже идет со свечой в руках. День Святой Люсии символизирует свет во время темной северной зимы. Как правило, в этот день угощением являются специальные сладкие булочки с шафраном и изюмом (*lussekatter*), имбирное печенье и кофе.

Важным шведским праздником, в том числе и в Скансене, является и Национальный день саамов, коренного шведского населения. В честь этого дня 6 февраля устраиваются многочисленные театрализованные представления и иные мероприятия под открытым небом.

Первым календарным весенним праздником является Пасха (*Påsk*), которую также широко отмечают в музее Скансен. И у учащихся, и у работающих начинаются пасхальные каникулы, также открываются пасхальные рынки с подарками, вкусными угощениями, можно купить декоративные яйца, пасхальные перья, рис, марципан и разнообразные сладости. Традицию празднования Пасхи, как правило, соблюдают даже и не слишком религиозные шведы. В Великий четверг дети одеваются пасхальными ведьмами и волшебниками, в старую одежду и с ярким румянцем на щеках, пишут пасхальные письма, мастерят поделки и ходят по домам, рассчитывая получить сладости взамен своих песенок и поделок. Пасхальные мероприятия проходят в исторических зданиях и усадьбах музея и бывают самыми разнообразными по форме — это могут быть викторины, ремесленные мастер-классы, концерты.

Символом окончательного наступления весны и тепла является Вальпургиева ночь (Вальборг, *Valborg*), которую отмечают 30 апреля песнями, развлечениями и кострами по всей стране и, в том числе, в Скансене. В прежние времена со следующего дня — Первого мая — крестьяне начинали перегонять свой скот на летние пастбища. А в деревнях тридцатого апреля нередко проходил сельский сход, на котором выбирали старосту. Для студентов Вальборг имеет несколько иной характер. Студенты празднуют Вальборг как символ наступающего лета и предстоящих каникул. Первое мая (Международный день солидарности трудящихся) в Швеции — также и государственный праздник, еще с 1939 г.

Еще одним, пожалуй, главным государственным праздником страны является Национальный день Швеции, 6 июня, когда повсюду проходят широкие празднования, и в том числе, в музее Скансен. Напомним, что этот день для праздника, выбрал еще сам Артур Хазелиус, а в 2005 г. праздник получил статус официального государственного праздника. Именно в июне месяце в церкви Сеглора в Скансене проходит особенно много свадеб.

Одним из самых значительных, любимых и веселых праздников является и день летнего солнцестояния (*Midsommar*). В музее Скансен в начале такой недели перегоняют скот с фермы Мора (*Mora*) на летнее пастбище Фабоден (*Fäbodvallen*). Также традиционно «вырастает» майское дерево, и это все сопровождается песнями, играми, танцами, спортивными противоборствами участников.

В довольно холодном шведском климате в августе месяце уже начинается «пролог» к осенним, сельскохозяйственным, работам. Сельские жители в это время обычно начинали собирать первые урожаи. Выращивание льна, его обработка и производство тканей всегда были важной статьей доходов многих крестьян, занимающихся такой деятельностью, в том числе в провинциях, расположенных в центре страны. В музее Скансен, на ферме Дельсбю (*Delsbo*), к примеру, для посетителей разного возраста проводятся разнообразные праздники и тематические дни, посвященные производству и обработке льна и шерсти, изготовлению тканей и изделий из них. На всей территории музея Скансен ежегодно, в конце сентября, активно работает осенний рынок, где продаются продукты (в том числе местного производства) и иные товары. Такой рынок представляет собой определенную реконструкцию поселковой жизни, типичную для конца XIX — начала XX в. Осенью проводят сбор картофеля и других овощей (свекла, морковь, яблоки и прочее), которые были посажены весной на землях Скансена и за которыми все это время ухаживали. Такие реконструкции представляют интерес и очень наглядно демонстрируют принципы производства или обработки сельскохозяйственной продукции. Также у посетителей музея есть возможность принять участие в работе пекарни и в выпечке хлеба, в рыбалке. Такие предметные мероприятия очень интересны как для детей, так и для взрослых, т. к. проводятся в традициях и костюмах середины и конца XIX в.

Далее начинается период поздней холодной осени, и культурная жизнь музея возобновляется уже практически только в конце ноября, перед началом рождественских праздников.

## Музей Скансен — отражение шведской самобытности

Говоря о понятиях «шведский менталитет», «идентичность» можно вспомнить и такое определение как «шведскость», что представляет собой, по меткому определению Оке Дауна (*Åke Daun*, 1936–2017), частное проявление культуры (*Daun* 2005; *Hägg* 2003). По его мнению, сюда включаются многочисленные факторы, относящиеся к самосознанию шведов, в том числе и к отождествлению себя с конкретным окружением и средой. В задачи данной статьи не входит подробный анализ данной темы, но считаем необходимым упомянуть об этом хотя бы коротко. Известным исследователем данной темы является процитированный выше Оке Даун, который писал о том, что с в связи с изменениями различных, в том числе и материальных, условий жизни происходят перемены не только в быту отдельных людей, но и в

существовании общества в целом (*Сорокина* 2018: 382). Такие перемены приводят, по его мнению, и к смене ракурса исследований. Поэтому этнологам необходимо изучать последствия человеческой деятельности в самых разных аспектах (*Сорокина* 2018: 385). И здесь представляется необходимым сказать о важной и неординарной роли музея Скансен в современном этнологическом контексте, когда фокус антропологических исследований концентрируется на теме изучения культуры в самых различных аспектах — материальная культура и интеллектуальная, культурологическая и конфликтная культура различных социальных групп и прочее. Этнологи стремятся изучить и понять, что может находиться в основе поведения людей и различных социальных проявлений в общественной жизни (*Svenska krusbär* 1995).

В контексте изучения темы трансляции шведских традиций и норм конкретного общества молодым поколениям трудно переоценить важную и активную роль музея Скансен как квинтэссенции народной памяти, материальной и духовной культуры. На протяжении последних десятилетий в связи с сильным миграционным потоком Швеция по факту стала поликультурной страной, и фактор этничности приобрел важное значение. Задачи и проблемы взаимоотношений и взаимопонимания коренных шведов и «новых» граждан, их интеграции в шведское общество становятся актуальным фактором повседневной жизни. Шведы стали проявлять все большую озабоченность сохранением национальной культуры, что привело, в свою очередь, к росту интереса антропологов к изучению проблем шведского менталитета. Именно Оке Даун разработал эту концепцию, которая была им окончательно сформулирована к началу 1990-х гг. (*Сорокина* 2018: 390). Говоря кратко, в данном случае подразумеваются определенные нормы и традиции не только поведения и мышления отдельного индивида, но и общественной жизни в целом. Повседневная жизнь, с одной стороны, регламентируется и определяется необходимостью соблюдения принятых общественных норм. С другой стороны, именно повседневность, стереотипы восприятия тех или иных явлений и событий, межкультурные коммуникации, определяют, в свою очередь, жизнь социальную и регулирующие ее механизмы.

Около 25% населения из 10-милионного почти с половиной населения Швеции — некоренные шведы, имеют иностранные корни, их еще называют инвандраре (*invandrare*, иммигранты) (*Karaveli* 1997). Очевидно, что задача адаптации в новом, принявшем эмигрантов, обществе — задача важная и актуальная не только для них самих, но и для всего шведского общества в целом. Значение музея Скансен (и аналогичных этнокультурных, антропологических проектов) трудно переоценить в данном контексте. Важными и практически востребованными становятся цели и задачи восприятия и усвоения такими новыми членами шведского общества исторических традиций и культуры страны, норм общения шведов, которые наиболее доступно можно транслировать посредством музейных экспозиций.

## Заключение

Музей под открытым небом Скансен сложное и многозначное явление шведской культурной, научной и общественной жизни. Он представляет собой историко-культурное и этно-антропологическое явление, в котором представлены исторические объекты материальной и духовной культуры, можно увидеть реконструкции как традиционных, так и специфических видов хозяйственной деятельности шведского насе-

ления, бытовавших на протяжении последних веков. Это земледелие и овощеводство, ткачество и производство одежды и хлеба, выпас крупного рогатого скота и мелкой домашней птицы, разнообразные виды ремесла. Для коренного населения шведского севера (саамов) оленеводство было специфической традиционной хозяйственной деятельностью. В музее Скансен обрели новую жизнь самые разнообразные виды и типы как традиционных, так и достаточно новых ремесленных производств.

Этно-антропологические подходы к изучению истоков идентичности, этничности и национального характера, его особенностей, нашли свое отражение в концепции «музея под открытым небом». Безусловно, родоначальником этого направления в типологии музеев, важных для культурной памяти любой страны, стал именно музей Скансен, первый в череде таких музеев под открытым небом. Именно здесь, в этом музее, Артур Хацелиус, автор идеи и непосредственный участник ее осуществления, создал первый успешный культурно-этнографический музей под открытым небом. В существующей экспозиции музея Скансен представлены различные и многообразные раритеты и артефакты, отражающие различные географические регионы страны, разнообразные социальные и имущественные уровни собственников тех или иных образцов недвижимости и построек. Также посетители могут увидеть действующие образцы ремесленных производств (типографское, стеклодувное, ткацкое), иногда несколько реконструированные, но исторически верные по всем параметрам виды оборудования. Важное значение для формирования этнокультурного образа страны имеют и наглядно представленные сельскохозяйственные циклы аграрных крестьянских работ, которые отражены в предметах материальной культуры и в сельскохозяйственных постройках.

Сохранение и поддержание многочисленных исторических объектов и предметов материальной культуры, находящихся в музеях, проведение разнообразных комплексных научных исследований, в том числе культурно-исторической среды в целом, в различных музейных историко-культурных комплексах под открытым небом, представляется актуальной и востребованной задачей как с точки зрения сбережения существующих памятников и предметов, так и с целью актуализации общественной памяти и культурной истории.

Регулярно проводимые на территории музея Скансен мероприятия и празднования шведских государственных праздников, демонстрации циклов аграрных сельскохозяйственных работ и календарных праздников, а также доступность к осмотру практически всех объектов способствуют лучшему восприятию этнокультуры, традиций и стиля жизни страны. Это представляется актуальным и важным для молодого поколения шведов и для тех, кто переехал в новую для себя страну и имеет намерение жить в ней.

Активная и успешная деятельность самого государства и его негосударственных партнеров по сохранению, функционированию, улучшению доступности национальных культурно-исторических памятников, а в нашем случае — экспозиций под открытым небом, представляется актуальной, важной и необходимой составной частью огромной и серьезной работы для формирования идентичности граждан страны. На протяжении последних лет отмечается возрастающий интерес жителей страны к знакомству со своей историей, с историческими и культурными традициями. Это представляется важным и необходимым элементом успешного развития как гражданского общества, так и для самих граждан страны.

Опыт исследований антропологами разных стран мирового культурного наследства показывает уникальность и, в то же время, универсальность и единство различных культур мира. В таком контексте практика работы музеев под открытым небом и, в частности, музея Скансен, дает наглядные доказательные примеры актуальности и востребованности темы актуализации культурной памяти и культурного наследства в сегодняшней жизни. Идеи сохранения традиционной шведской культуры и привлечения широких слоев населения к непосредственному знакомству с народными традициями привели А. Хацелиуса к мыслям о новаторских принципах экспонирования коллекций, что актуально и в наше время, и успешно «работает» на воспитание молодежи. Принципиально новым и важным стала практическая реализация идей по включению посетителей музея в качестве участников (а не просто сторонних зрителей) непосредственно в экспозиционную среду. Посетители музея становятся прямыми и непосредственными действующими лицами тех или иных событий, действий и процессов, разворачивающихся на территории музея.

### Научная литература

*Плевако Н. С., Чернышева О. В.* Можно ли стать шведом? Политика адаптации и интеграции иммигрантов в Швеции после Второй мировой войны. М.: КРАСАНД, 2018. 320 с.

*Сорокина Е. А.* Шведская этнология и реалии общественной жизни // Современная европейская социокультурная антропология и этнология. Историографические очерки / отв. ред. М. Ю. Мартынова. М.: ИЭА РАН, 2018. С. 375–404.

*Тихонов В. В.* Практика создания зарубежных и российских этнографических музеев под открытым небом // Вестник Забайкальского государственного университета. 2012. № 9 (88). С. 3–8.

*Чайковский Е.* Музеям под открытым небом — 100 лет // На пути к музею XXI века. Музеи-заповедники / отв. ред. Н. А. Никишин, О. Г. Севан. М.: НИИК, 1991 (1992). С. 10–26.

*Daun Å.* En stuga på sjätte våningen. Svensk mentalitet i en mångkulturell värld. Stockholm: Brutus Östlings bokf Symposion, 2005. 281 p.

*Hägg G.* Svenskhetens historia. Stockholm: Wahlström & Widstrand, 2003. 750 p.

*Karaveli M.* Blågul framtid. En essä om nationen och det svenska. Stockholm: Arena, 1997.

*Svenska krusbär*. En historiebok jm Sverige och svenskar. En antologi med bidrag från 1400-talet till vår tid. Stockholm: Bonnier Alba,1995. 625 p.

### References

Chaikovsky, E. 1991. Muzeiam pod otkrytym nebom — 100 let [Open-Air Museums Are 100 Years Old]. In *Na puti k muzeyu XXI veka. Muzeyi-zapovedniki* [On the Way to the Museum of the 21st Century. Museum Reserves of the 21st Century], ed. by N. A. Nikishin, and O. G. Sevan. Moscow: Nauchno-issledovatel'skii institut kul'tury. 10–26.

Daun, Å. 2005. *En Stuga på Sjätte Våningen. Svensk Mentalitet i en mångkulturell Värld* [A Cottage on the Sixth Floor. Swedish Mentality in a Multicultural World]. Stockholm: Brutus Östlings bokf Symposion. 281 p.

Hägg, G. 2003. *Svenskhetens Historia* [History of Sweden]. Stockholm: Wahlström & Widstrand. 750 p.

Karaveli, M. 1997. *Blågul Framtid. En Essä om Nationen och det Svenska* [Blue-Yellow Future. An Essay on the Nation and the Swedish]. Stockholm: Arena. 299 p.

Plevako, N. S., and O. V. Chernysheva. 2018. *Mozhno li stat' shvedom? Politika adaptatsii i integratsii immigrantov v Shvetsii posle Vtoroi Mirovoi voiny* [Is it Possible to Become a Swede? The Policy of Adaptation and Integration of Immigrants in Sweden after the Second World War]. Moscow: KRASAND. 320 p.

Sorokina, E. A. 2018. Shvedskaia etnologiia i realii obshchestvennoi zhizni [Swedish Ethnology and the Realities of Public Life]. In *Sovremennaia evropeiskaia sotsiokul'turnaia antropologiia i etnologiia. Istoriograficheskie ocherki* [Modern European Socio-Cultural Anthropology and Ethnology. Historiographical Sketches], ed. by M. Yu. Martynova. Moscow: IEA RAS. 375–404.

Svenska Krusbär. 1995. *En Historiebok jm Sverige och Svenskar. En Antologi med Bidrag från 1400-talet till vår Tid* [Swedish Gooseberries. A History Book about Sweden and Swedes. An Anthology with Contributions from the 15th Century to the Present Day]. Stockholm: Bonnier Alba. 625 p.

Tikhonov, V. V. 2012. Praktika sozdaniia zarubezhnykh i rossiiskikh etnograficheskikh muzeev pod otkrytym nebom [The Practice of Creating Foreign and Russian Graphic Museums in the Open Air]. *Vestnik Zabaikal'skogo gosudarstvennogo universiteta* 9(88): 3–8.

## ТРАДИЦИИ И СОВРЕМЕННОСТЬ

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/123-140
Научная статья

***© З. В. Канукова***

# ОСЕТИНЫ В ТУРЦИИ: ТРАДИЦИОННАЯ ПИЩА КАК МАРКЕР ИДЕНТИЧНОСТИ

*Осетины в Турции за более чем полуторавековую историю диаспоральной жизни сформировали многоуровневую идентичность, составляющие которой (гражданская, общекавказская/черкесская, этническая и субэтническая) в совокупности определяют характер этнокультурных процессов, механизмы адаптации к инокультурному окружению, с одной стороны, сохранения и развития этничности, с другой. Актуальность исследования сложившейся системы определяется необходимостью понимания истории поэтапной инкорпорации осетин в принимающее общество, конструирования современной идентичности, определения перспектив национально-культурного развития и выявления диаспорального потенциала в консолидационных процессах. Этнологическое исследование осетин Турции будет способствовать переосмыслению некоторых устоявшихся, но требующих корректировки общих представлений о современной диаспоре. В статье основным и самым репрезентативным маркером различных составляющих идентичности осетин, проживающих в Турции, представляется традиционная пища как один из самых устойчивых элементов культуры народа, определяющий его этническое самосознание. Исследование основано на полевом материале, собранном автором в ходе комплексной фольклорно-этнографической экспедиции в места проживания осетин в Турции в 2015 году, который впервые вводится в научный оборот. В результате проведенного исследования определен традиционный осетинский комплекс блюд и продуктов, привезенный первопоселенцами, выявлено влияние черкесского культурного круга на пищу осетин и способы ее приготовления. Отмечено, что это влияние происходило в среде привилегированных сословий на исторической родине, а затем и в новых условиях диаспоры. Выявлены турецкие вкрапления в традиционную, в том числе обрядовую пищу. Современные процессы «обновления» этничности, которые переживают все кавказские диаспоры в Турции, нарастающий интерес к этнокультурным ценностям, активизация контактов с соотечественниками,*

**Канукова Залина Владимировна** — д. и. н., директор, Северо-Осетинский институт гуманитарных и социальных исследований им. В. И. Абаева — филиал ФГБУН Федерального научного центра «Владикавказский научный центр Российской академии наук» (Российская Федерация, 362040 Владикавказ, пр. Мира, 10). Эл. почта: z.kanukova@mai.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7353-4324l

* Статья публикуется в рамках темы НИР Северо-Осетинского института гуманитарных и социальных исследований Владикавказского научного центра РАН «Традиционная культура осетин в процессах общественного развития и этнокультурного взаимодействия».

*вызвали возрожденческие инициативы и практики, анализ которых позволяет рассматривать традиционную пищу в качестве инновационного ресурса, активно используемого в реализации этнокультурных проектов.*

**Ключевые слова:** *осетины, Турция, идентичность, традиционная пища, возрожденческие практики*

**Ссылка при цитировании:** *Канукова З. В.* Осетины в Турции: традиционная пища как маркер идентичности // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 123–140.

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/123-140
Original Article

***© Zalina Kanukova***

# OSSETIANS IN TURKEY: TRADITIONAL FOOD AS A MARKER OF IDENTITY

*For more than a century and a half of the history of diaspora life, the Ossetians in Turkey have developed a complex identity. The components of this identity (civil, pan-Caucasian/Circassian, ethnic, and sub-ethnic) determine the nature of ethnic and cultural processes, and the mechanisms by which they adapt to foreign cultural environments while preserving and developing their ethnicity. The study of the existing system is relevant because it helps us understand the history of the gradual incorporation of Ossetians into the host society and the construction of their current identity. The study aims to determine the prospects for their national and cultural development and to identify the potential of the diaspora in the consolidation processes. The ethnological study of the Ossetians in Turkey will contribute to the rethinking of some established yet not totally correct notions about the modern diaspora. This article focuses on traditional food as a primary marker of the identity of the Ossetians living in Turkey because it is one of the most stable cultural elements. The study is based on field materials collected by the author during a comprehensive folklore and ethnographic expedition to Ossetian settlements in Turkey in 2015. Through participant observation, the traditional Ossetian repertoire of dishes and products brought by the first settlers was identified, as well as the influence of the Circassian cultural sphere on Ossetian cuisine and its preparation methods. This influence was first observed among the privileged classes in the historical homeland, and then continued in the new conditions of the diaspora. Turkish inclusions in traditional food, including ceremonial dishes, were revealed. Current processes of "renewal" of ethnicity, experienced by all Caucasian diasporas in Turkey, the growing interest in ethnic and cultural values, and the intensification of contacts with compatriots, have given rise to revival initiatives and practices. An analysis of these processes allows us to consider traditional food an innovative resource actively used in ethnocultural projects.*

**Keywords:** *Ossetians, Turkey, identity, traditional food, revival practices*

**Author Info: Kanukova, Zalina V.** — Doctor of History, Director, the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Research named after V. I. Abaev — Branch of the Federal Scientific Center "Vladikavkaz Scientific Center of the Russian

Academy of Sciences" (Vladikavkaz, Russian Federation). E-mail: z.kanukova@mai.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7353-4324l
**For citation:** Kanukova, Z. V. 2025. Ossetians in Turkey: Traditional Food as a Marker of Identity. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 123–140.
**Funding:** The article is published within the framework of the research project of the North Ossetian Institute for Humanitarian and Social Research named after V. I. Abaev of the Vladikavkaz Scientific Center of the Russian Academy of Sciences "Traditional Culture of the Ossetians in the Processes of Social Development and Ethno-Cultural Interaction".

## Введение

Осетинская диаспора в Турции на протяжении более полутора столетий демонстрирует миру модель диаспорального поведения, основанную на позитивном и бесконфликтном сосуществовании с принимающим обществом. Актуальность научного осмысления исторического опыта жизнеустройства, сложившейся многоуровневой идентичности, особенностей осетинского этнокультурного пространства Турции определяется необходимостью понимания современного уровня этнической идентичности, определения механизмов ее конструирования, актуальных этнических маркеров и их динамики, а также значимостью культурного наследия как ресурсного основания этнокультурного развития. Локальное исследование осетинской диаспоры может внести коррективы в сложившиеся представления об общих признаках диаспоральности.

Актуальность статьи определяется и слабой изученностью этнокультурного пространства осетин в Турции, которое требует определения уровней этничности и выявления маркеров, динамика которых прослеживается на протяжении всей истории диаспоральной жизни и остается актуальной в современных условиях. Таким требованиям соответствует традиционная пища — один из самых устойчивых элементов культуры народа, определяющий его этническое самосознание, а в условиях диаспоры — сложный синтез разных компонентов: традиционного осетинского, «черкесского» и турецкого.

В определении состояния изученности обозначенной проблемы необходимо указать на наличие большой дореволюционной, советской и постсоветской историографии проблемы переселения горцев Северного Кавказа в Османскую империю. Дореволюционные историки акцентировали внимание на негативной роли Османской империи, Англии и Франции в эмиграции северокавказских народов, возлагая всю вину или на правительства упомянутых стран, или же на «религиозный фанатизм» самих горцев, оценивали правительственную политику России как политическую меру российского правительства, предпринятую в целях избавления от «неспокойного элемента». В советской историографии проблема переселения горцев Северного Кавказа в Турцию не относилась к числу актуальных. В обобщающих фундаментальных трудах по истории автономных республик и краев Северного Кавказа она практически не нашла отражения. Ряд исследователей углубленно обосновали обозначенные предшественниками причины переселения горцев и добавили фактор протурецки настроенной социальной элиты северокавказских народов, напуганной буржуазными реформами в России. Многие историки рассматривали вопрос пере-

селения в контексте истории Кавказской войны. Однако осетины в этой войне практически не участвовали, что стало причиной слабой изученности мухаджирства в истории осетин. Причинам переселения осетин в Турцию посвящено небольшое число исследований (*Дзагуров* 1925; *Тотоев* 1948 и др.).

В постсоветской историографии, несмотря на заявляемые авторами новые подходы, существенных изменений в состоянии изученности проблемы не произошло, написаны они исключительно на свидетельствах российских источников. Отметим, что собственные представления осетин Турции о переселении их предков, не всегда соответствуют положениям, устоявшимся в российской исторической литературе.

Гораздо меньше исследовательского внимания уделено жизни переселенцев в Турции. Огромный вклад в изучение кавказских общин, в том числе осетинской, внес Г. В. Чочиев, который впервые ввел в научный оборот многочисленные турецкие источники, позволившие обстоятельно исследовать вопросы иммиграции, поселения и адаптации северокавказцев, дагестанцев и абхазов в Османской империи, их общественно-политическую деятельность, дать портреты лидеров диаспорального движения (*Чочиев* 2017; *Чочиев* 2023а).

Существенно дополняют сложившиеся представления об осетинах-мухаджирах труды И. Т. Марзоева, в которых исследуются, а порой и пересматриваются вопросы переселения осетин в Турцию, в частности уточняются временные границы, исходные пункты и причины миграции в первой четверти XX века, приводится список эмигрировавших из Тагаурского, Куртатинского, Алагирского и Дигорского обществ Северной Осетии, список мест расселения и названия населенных пунктов осетин-переселенцев с указанием поселившихся в них фамильных объединений. Рассматриваются привилегии и налоговые льготы, которыми наделялись мухаджиры в Турции (*Марзоев* 2013).

Вместе с тем, отметим почти полное отсутствие этнографических исследований по осетинской диаспоре Турции. Задачу их проведения впервые поставил Вилен Уарзиати в то время, когда доступ к объекту исследования был чрезвычайно сложным. Он максимально использовал доступные ему возможности, опрашивая редких в то время гостей из Турции, а также осетин, сумевших посетить своих родственников и делившихся впечатлениями на страницах республиканской газеты «Растдзинад»[1]. В. Уарзиати участвовал в международных конференциях, посвященных проблемам мухаджирства, что позволяло ему устанавливать научные контакты с исследователями черкесского мира Турции и отслеживать материалы, выходившие за рубежом. Вилену Савельевичу удалось составить общую картину пофамильного расселения осетин в Турции, их численность в различных местах обитания, оценить, насколько это было возможно, сохранность родного языка, этикетных норм, некоторых особенностей быта. К сожалению, воодушевленная работа ученого была прервана его безвременным уходом из жизни. Статьи, посвященные турецким осетинам, включены в двухтомный сборник избранных трудов (*Уарзиати* 2018).

В рамках настоящего исследования нам интересен такой аспект деятельности Г. В. Чочиева как перевод и публикация трудов турецких авторов, описывающих традиционную культуру кавказцев, в том числе осетин. В 2007 г. им был опубликован фрагмент полевых исследований известного турецкого этнолога и фольклориста Яшара Калафата (*Чочиев* 2007). Саракамышские осетины представляют большой интерес

[1] Газета «Растдзинад» выходит на осетинском языке, в пер. с осетинского языка «Правда».

как локальная общность, в силу разных причин сохранявшая свою идентичность. Как указывает Г. В. Чочиев, в Саракамыше (Карская область) поселилась большая часть осетинских переселенцев, насчитывающая 3–4 тыс. человек, которая выбрала для поселения географически обособленную территорию, старалась сохранить свою культуру и родной язык, вступая в контакты преимущественно с выходцами из Северного Кавказа. Кроме того, во время российской аннексии этих земель саракамышские осетины имели возможность восстановления контактов с Осетией, могли посещать родные места. Диаспорная жизнь продолжалась в таких условиях достаточно долго, до начала 80-ых годов XX века, после чего осетины были вовлечены в масштабный урбанизационный процесс и переселялись в города. Я. Калафат успел собрать этнографический материал в среде саракамышских осетин. Г. В. Чочиев отмечает, что он проявил «недостаточную осведомленность» и мог допустить некоторые неточности в этническом определении северокавказцев, но главным объектом исследования были осетины как основное население Саракамыша (*Чочиев* 2007).

В 2015 г. Г. В. Чочиевым были переведены на русский язык и изданы воспоминания мухаджира Темирболата Кубатиева, вторая часть которых повествует о жизни переселенцев в Турции и содержит описание некоторых особенностей традиционной культуры, в том числе пищи (*Кубатиев* 2015). Г. В. Чочиевым также переведена статья иезуитского миссионера в Османской империи Антуана Пуадебара, опубликованная в оригинале в 1907 г., которая отнесена им к числу самых содержательных источников. В статье описана осетинская община токатского региона Центральной Анатолии, в частности осетинская свадьба: обряд бракосочетания в аристократической среде, музыкальные и песенные традиции (*Чочиев* 2016).

Осетинская свадьба привлекла и внимание турецкого этнографа, фольклориста и краеведа С. Казмаза, описавшего ее у сарамышских осетин. Фрагменты заметок, содержащих этнографические описания отдельных сторон быта, также переведены и опубликованы Г. В. Чочиевым, они представляют несомненный интерес фиксацией этнокультурного состояния осетин в ранний период миграции (*Чочиев* 2016а; *Чочиев* 2022; *Чочиев* 2023). И. Т. Марзоевым проведено сопоставление осетинских фамилий с турецкими, что позволило провести более глубокое и обновленное исследование генеалогии осетинских фамилий, проживающих в настоящее время в Турции (*Марзоев* 2006а, 2013). Отдельные вопросы, связанные с этнокультурным обликом осетин, рассматривались в ходе социологического исследования, проведенного в 1997–1999-х годах А. Н. Гадиевой, которая выявила социально-демографические характеристики диаспоры, определила роль семьи в сохранении этнической самоидентификации осетин (*Гадиева* 2002). Историографический обзор позволяет утверждать, что осетинское этнокультурное пространство Турции остается не изученным.

Источниковой базой настоящего исследования является впервые введенный в научный оборот полевой этнографический материал, собранный автором в ходе комплексной фольклорно-этнографической экспедиции в 2015 г. в Турции, а также последующих экспедиционных выездов. Небольшая часть экспедиционного материала нашла отражение в отчетах участников экспедиции (*Сокаева, Бирагова* 2015; *Сокаева и др*. 2015; *Сокаева* 2018), но традиционная пища не становилась объектом исследования.

Задачей настоящей статьи является определение традиционного осетинского пласта ритуальной и повседневной пищи, влияния черкесского культурного круга и

турецкой традиции, а также выявления инновационных возможностей традиционной пищи в современных процессах актуализации этничности.

## Гражданская (турецкая) идентичность осетин

Осетины — граждане Турции, многие из них владеют только турецким языком. Следует отметить, что северокавказские переселенцы изначально пользовались доверием турецкого правительства, что существенно облегчало их адаптацию и открывало такие возможности как «широкий доступ в регулярные и нерегулярные армейские подразделения, полицию и жандармерию, а также на гражданскую государственную службу» (*Чочиев* 2022: 45). Переселенцам выделялись земли и дома, с учетом их пожеланий.

Кроме естественного хода ассимиляционных процессов, облегченных конфессиональным фактором, укреплению гражданской идентичности способствовала и национальная политика турецкого правительства, особенно в эпоху кемалистского режима. Политика «отуречивания» проживавших в Турции иностранцев предусматривала ряд запретов: на изучение родного языка в школах, на деятельность национально-культурных обществ, на сохранение исконных фамилий, на демонстрацию национальных традиций. Таким образом, формировалась общетурецкая идентичность для всех жителей страны.

Кроме того, тяжелые условия жизни в сельской местности, отсутствие воды и электричества, стали причиной миграционного движения в города, общественно-культурная среда которых способствовала более успешной инкорпорации северокавказцев в турецкое общество. Сегодня среди осетин немало служащих в государственных учреждениях, военных и других силовых ведомствах, научных и образовательных структурах, политиков, деятелей культуры, профессиональная деятельность которых направлена на защиту государственных интересов страны. Гражданская идентичность позволяет им выполнять функцию естественного моста между Россией и Турцией, содействуя развитию межгосударственных отношений, экономического, культурного, языкового присутствия в обеих странах.

## Кавказская (черкесская идентичность) осетин

Как правило, в условиях инокультурного окружения мигранты начинают адаптационный процесс с внутренней консолидации, а в интеграционные процессы, прежде всего, включаются носители схожих культур. На Северном Кавказе будущие мухаджиры проживали на соседних территориях, имели общие элементы традиционной культуры, а представители этнических элит — тесные родственные связи, различные формы искусственного родства, общие политические, хозяйственные и культурные интересы, на базе которых сложился некий союз привилегированных сословий (*Марзоев* 2006). В Турции союз кавказских переселенцев, связанных ментальной схожестью, социальной однородностью, однотипной культурой и исламской верой, укрепился общими причинами миграции, в частности, ущемлением их сословных прав в результате российских реформ, и идеологией мухаджирства. Здесь они сформировали особую, многочисленную этнокультурную общность, известную под общим названием «черкесы», которым обозначают всех переселенцев с территории Северного Кавказа.

Черкесский культурный круг имеет свои национально-культурные ассоциации, фонды культуры и взаимопомощи, деятельность которых направлена на сохранение и развитие кавказской идентичности. Всеобщая организация северокавказских диаспор Турции — Федерация кавказских обществ (Kafkas Dernekleri Federasyonu, Kaf-Fed), представляет интересы «черкесов» на внутриполитическом и международном уровнях. К числу последних общекавказских акций относится основание села на окраине Анкары, в котором живут только кавказцы, а названия улиц связаны с топонимикой исторической родины — Владикавказ, Беслан, Майкоп, Эльбрус и др. Название самого села Нарт близко и понятно всем жителям, поскольку связано с общим фольклорным наследием — нартовским эпосом, имеющим различные национальные версии. Общекавказское село задумывалось как дачный поселок для отдыха, общения и проведения совместных мероприятий, в период землетрясения в нем нашли приют 200 пострадавших (ПМА 2025).

«Черкесская» культура является в Турции признанным этнобрендом, что обусловлено высоким качеством приготовления еды, рукоделия, ведения домашнего хозяйства; родственная принадлежность, браки с черкесами считались весьма престижными.

Черкесская общность интегрировала представителей северокавказских народностей, способствовала успешной коллективной адаптации в стране проживания и защитила малочисленные диаспоры от полной ассимиляции.

## Этническая (осетинская) идентичность

Вместе с тем, входившие в черкесскую общность диаспоры сохраняли свою этническую идентичность и элементы этнической культуры, вырабатывали внутренние механизмы, работающие на обеспечение системы поддержания и воспроизводства этнической самоидентификации, создавали диаспоральные институты, выполняющие консолидирующие функции. Если исходить из понимания диаспоры как части этноса, которая проживая вне своей исторической родины, сохраняет этническое самосознание, культурную самобытность и создает в ходе адаптации к принимающему обществу диаспорные институты, направленные на укрепление общинной солидарности, этнической идентичности, манифестацию особого стиля жизненного поведения (*Канукова* 2011: 24), то этнические сообщества, входящие в черкесский круг, могут быть отнесены к классическим диаспорам.

Современные процессы активизации этничности, вызванные ответной реакцией на глобализацию, с ее мощным интеграционным ресурсом и межкультурной коммуникацией, существенно укрепили этническую, в частности, осетинскую составляющую общекавказской идентичности, которая прежде проявлялась на семейном, родственном, соседском и земляческом уровнях общения. В современных условиях диаспоры являются заметной силой в контексте транснациональных контактов с регионами Северного Кавказа и позиционируют себя не как часть черкесской общности, а как самостоятельную этнокультурную общность. Впрочем, есть случаи полной ассимиляции осетин в черкесской этнокультурной среде. Например, в кабардинском селении Хаджимурат проживает несколько осетинских семей, которые считают себя кабардинцами и говорят на кабардинском языке (ПМА 2018).

Осетинская диаспора Турции установила тесные контакты с исторической родиной, проводит фестивали этнической культуры, различные форумы, выставки,

этнографические лагеря для молодежи, курсы по изучению родного языка, создает ансамбли народного танца. Фонд культуры и взаимопомощи осетин Турции «Алан» (Alan Kültür ve Yardım Vakfı) принимает участие во всех значимых событиях в Северной и Южной Осетии. На счету Фонда всемерная поддержка Южной Осетии в августе 2008 г., ежегодные акции памяти жертв Бесланской трагедии 2004 г., гуманитарная помощь в период пандемии и др. (*Бирагова* 2024: 259).

Отметим, что современные осетины, проживающие в Турции, остро реагируют на определение «турецкие осетины», считая его не правильным и не соответствующим их представлениям о собственной идентичности. Но совершенно спокойно принимают этноним «черкес» для своей идентификации, для лучшей узнаваемости в стране проживания.

## Субэтническая (дигорская) идентичность

Еще одним уровнем идентичности является субэтническая — дигорская группа. Немецкий ученый Петер А. Андреус, изучавший северокавказские диаспоры Турции, отмечает наряду с иронскими, геолокацию дигорских поселений, а наряду с самоназванием осетин *ирон/ирæттæ*, и самоназвание субэтнической группы дигорцев *дигорæ/дигорон (Andrews*1989). Отличия этой субэтнической группы заключаются в диалектных особенностях языка, а также в большей приверженности к исламской вере. Так, Г. В. Чочиев отмечает, что в дигорском селении Пойразлы, расположенном в консервативной исламизированной провинции Йозгат, в середине 1940-ых годов сложилось противостояние между приверженцами осетинской традиции и сторонниками традиционного ислама по поводу отказа от народной танцевальной культуры, не соответствующей исламским нормам. Дигорские «исламисты» оказались более влиятельными, поэтому «все имевшиеся в домах жителей национальные музыкальные инструменты (гармони) были изъяты и под надзором сельских старосты и муллы публично уничтожены как символ религиозного неблагочестия» (*Чочиев* 2014). Запрет на осетинские танцы сохранялся здесь довольно долго, вплоть до 1960-ых годов.

Современные дигорцы — жители Стамбула, выходцы из Пойразлы, сохраняют приверженность исламу: женщины носят головные уборы, за столом сидят отдельно от мужчин. Но по случаю приема гостей молодежь устроила танцы, среди них есть умелые танцоры и гармонисты (ПМА 2015).

На вопрос, кем они себя считают, дигорцы из Пойразлы одновременно используют этнонимы *черкес и дигорон,* но не упоминают об осетинах — иронцах. Примечательно, что дигорцы, проживающие в селении Пойразлы, не имеют контактов с иронцами — жителями соседнего селения Карабаджак, расположенного в 20 минутах езды. Дигорцы, переселившиеся из селения Пойразлы в Стамбул, не примкнули к обществу «Алан», а создали свое национально-культурное общество «Пойразлы». Информанты отмечают языковой барьер, они с трудом понимают друг друга, им легче общаться на турецком языке. Вероятно, на родине языковые различия больше нивелированы, в то время как в Турции сохранились более архаичные формы языка.

## Пища как маркер идентичности

В сложившейся этнокультурной ситуации актуальными маркерами идентичности являются традиционная пища, родной язык и танцевальная культура. Однако

родной язык при всех возрожденческих практиках, знают очень немногие осетины в Турции. Яркий визуальный танцевальный маркер стал общим для северокавказцев, поскольку синтезировал традиции нескольких народов, и в таком устоявшемся варианте, устраивает всех. Поэтому самым репрезентативным маркером является пища, которая «нередко остается связующей нитью с исторической родиной и не дает почувствовать себя безродным и лишенным корней» (*Павловская* 2015: 11).

Рассмотрим традиционный пласт осетинской ритуальной и повседневной пищи, который в той или иной форме сохранялся у осетин Турции.

Осетинская традиционная пища готовилась из продуктов, произведенных в условиях комплексного земледельческо-скотоводческого хозяйства. Некоторое разнообразие в систему питания вносили продукты охоты, дикорастущих растения.

Сакральная пища осетин включает три пирога с сырной начинкой, отварное мясо жертвенного животного и пиво (араку). Ритуальный стол, отражая картину мира, рассматривался как посредник между Богом и людьми, с молитвой *куывд*[1] о ниспослании благодати, он посвящался высшим силам. Три пирога в ритуальном контексте означают три зоны мифологического пространства — Бог, солнце и земля. В случае траурной трапезы подается два пирога, отсутствует средний пирог, символизирующий солнце. К числу ритуальных относится *фыдджын* — престижно-знаковое блюдо традиционной осетинской кухни — пирог с начинкой из рубленого мяса с луком, чесноком и специями, который выпекали только на праздничные трапезы и застолья, связанные с радостными событиями. Тесто для пирогов готовили из пшеничной муки, запасы которой были ограничены в силу экологических условий, что способствовало наделению муки сакральными качествами. Обрядовое предназначение определяло форму пирогов, они были круглыми, треугольными и реже овальными.

Особой символикой был наделен и комплекс мясной пищи. Устойчивая традиция обрядового заклания животных (быка и барана) сохранила в Осетии традиционные приемы раздела туши, назначения ее отдельных частей. Наиболее почетными считаются голова, шея, лопаточная часть и курдюк, их подают старшим мужчинам, возглавляющим ритуально-престижную трапезу.

Обязательным компонентом такого застолья было пиво (позднее — и арака). Пиво — древнейший напиток, известный еще в скифское время, оно является главным компонентом ритуального застолья.

Осетины в Турции не сохранили этот важнейший этноопределяющий признак — ритуальную трапезу *куывд* с молитвой, жертвоприношением и строгими правилами застольного этикета, основанный на традиционном миропонимании и религиозных представлениях осетин (*Сокаева* и др. 2015: 148). Над пирогами не произносят традиционных молитвословий и подают на стол нарезанными, что разрушает смысловое содержание важнейшей традиции. Также не сохранились важные компоненты *куывд* — традиционная подача престижных частей жертвенного животного и обязательное присутствие алкогольного напитка — араки или пива. Обряд жертвоприношения *кусарт* не проводили, мясо варили кусками. В селах резали скот с соблюдением правил, в городе для исполнения этого обряда не было возможностей, обычай

[1] Куывд включает в себя молитву и обряд с ритуалом жертвоприношения посвящённого животного (бык, баран), с последующим застольем, имеющим вид ритуально-престижной трапезы, во время которой произносятся молитвы-прославления. Куывд объединяет в себе два элемента религиозного акта — молитву (словесное выражение) и обряд (действенное выражение).

*«сæр æмæ бæрзæй»*[1] информантам не известен (ПМА 2015). По воспоминаниям 104-летней Хадизат Хосонты, 42 года назад на одной из свадеб провели ритуальное заклание быка *кусарт* (ПМА 2015). Гостям, прибывшим издалека, как и на родине, по правилам гостеприимства, следовало заколоть барана. Во всяком случае, об этом помнят до сих пор (ПМА). Турецкий этнограф Я. Калафат отмечал, что «с целью обеспечения долголетия родившегося ребенка его семья режет для него, особенно если это мальчик, барана. Верят, что принесенный в жертву баран будет оберегать ребенка (*Чочиев* 2007: 194). Эмигрант Т. Кубатиев фиксирует бытование этого обычая в 1921–1922 годах (*Кубатиев* 2015: 13).

Самым очевидным объяснением утраты основной осетинской традиции является влияние исламского культурного окружения, что значительно укрепило приверженность осетин к исламской вере. Однако, в условиях глобальной активации этничности, после установившихся контактов с родиной, среди мужчин появились люди, умеющие провести молитвенный обряд *куывд* и знающие правила ритуального застолья.

Ритуальная выпечка, утратив свою символику, воспринимается осетинами в Турции как праздничная и имеет свои особенности приготовления и потребления, отличающие ее от норм, принятых в Осетии. Традиционные осетинские пироги здесь выпекают, в основном, на праздники, для приема гостей, встреч с земляками. Есть основания полагать, что пироги становились повседневном блюдом: по рассказам нескольких информантов их подавали на завтрак. Сохранилась традиция выпекания трех пирогов на праздничные и двух пирогов — на поминальные застолья (ПМА 2015).

Осетинки в Турции выпекают пироги не в духовом шкафу, как это делают уже давно в Осетии, а на железной печи *кæй*. Прежде в Осетии использовали сланцевые плиты или кусок металла (ПМА 2015). Пирог укладывают на сухую, сильно нагретую поверхность печи и выпекают с обеих сторон; при этом, естественно, не делают традиционного для осетинской выпечки отверстия в центре пирога. Такая техника напоминает распространенную в Осетии выпечку *сойфых* (жареные в масле пироги), но без применения жира. Она была распространена на Северном Кавказе, подобное устройство до сих пор бытует и у турок. Тесто замешивают на воде и муке с добавлением дрожжей, определяя готовность на ощупь: оно должно по мягкости соответствовать мочке уха (ПМА 2015).

В качестве начинок сохранились традиционные: мягкий сыр и рубленое мясо с жиром и перцем. Информанты упоминают и сырную начинку с добавлением дикорастущей травы лебеды — *футæг,* а также начинку из сырого тертого репчатого лука (ПМА 2015), которые уже не употребляют в Осетии. По сведениям информантов, им не известны пироги с фасолью, капустой, листьями черемши и свеклы, которые стали новацией в Осетии в условиях развития огородничества после того, как их предки покинули родину. В современных условиях к сырной начинке добавляют шпинат, мелко нашинкованные кабачки.

Осетинский сыр не производят, считая это занятие не прибыльным; для пирогов используют турецкие рассольные сыры. Зафиксировано лишь одно сообщение об изготовлении осетинского сыра в домашних условиях городской квартиры семьи Гугкатæ в Анкаре, где хозяйка 60 лет до сих пор готовит сыр для своей семьи и род-

[1] Сæр æмæ бæрзæй — (дословный перевод с осетинского языка: голова и шея) — престижные части жертвенного животного, которые подаются на стол старшим гостям. В Осетии этот обычай сохраняется по сей день.

ственников (ПМА 2024). Отмечено и бытование такого сыра с зеленью, что не было свойственно осетинской традиционной культуре сыроделания.

Если качество осетинского пирога оценивается по тонкости теста и обилию начинки, то к дигорским пирогам требования к обильной начинке не предъявляются. Они больше похожи на балкарские *хычины* с очень тонким тестом и совсем небольшим количеством сырной начинки, иногда с добавлением картофеля. У дигорцев в Турции выпечка имеет еще несколько отличий. Пирог с мясом, именуемый дигорским, *дигорон фиткун, пекут из* теста, которое готовят не на молоке, а на кефире; выпекают его, в отличие от других дигорских пирогов, в печи и обозначают как *песы фиткун* (пирог из печи) (ПМА 2015).

В Осетии бытует особый регламент выпечки пирогов, предназначенных для «выноса» на праздничные мероприятия в составе особого обрядового приношения *хуын*[1]. Они отличаются от обычных тонко раскатанных пирогов толщиной теста и большим количеством начинки. В Турции такие пироги не известны, женщины стараются раскатать тесто как можно тоньше, пытаясь приблизиться к идеальным представлениям о «правильных» пирогах. Также не сохранились треугольные и овальные формы пирогов, что связано с исчезновением праздничных обрядов, по которым их выпекали.

В Турции сложилась традиция проведения «женских посиделок» *сылты бонтæ,* когда собираются женщины, пекут пироги, готовят другие национальные блюда и проводят время за общением, совмещая его с рукоделием.

Здесь помнят осетинское престижно-знаковое блюдо *дзыкка.* Свежий малосольный сыр топили в чугунном котле, заваривали пшеничной мукой до выделения масла. Это блюдо считалось лакомством, его подавали женщинам, больным, гостившим в доме девушкам и детям. *Дзыкка,* оформленное в большой чаше, украшенное отварными яйцами, было центральным блюдом в обряде инициации мальчиков, который справляли во время ежегодного праздника *кæхц,* посвященного детям мужского пола, рожденным в течение года. Ножку ребенка окунали в ритуальную чашу с пожеланием сытной и легкой жизни. Этот обряд не сохранился в Турции, но название блюда информанты хорошо помнят, применяя его к таким повседневным блюдам как картофельное и тыквенное пюре. Только один информант сообщил о *дзыкка*, которое его предки готовили из сыра в селении Селим (ПМА 2015).

В памяти информантов сохранилось множество повседневных блюд, которые они считают традиционными осетинскими. К числу таковых относятся крупные вареники полукруглой формы с сыром или творогом *къæбынтæ.* Распространенные прежде в Осетии, особенно в культурной среде знати, они плохо сохранились в быту и в памяти информантов на родине, но до сих пор бытуют среди осетин Турции; у дигорцев они отличаются формой лепки (ПМА 2015). Осетины Турции считают это блюдо основным маркером своей бытовой культуры и удивляются его отсутствию на современных осетинских застольях. Размышляя над причинами, они в шутку предполагают, что вареники не подходят для «закуски» на застольях с обилием спиртного. Возможно, причина заключается в том, что женщины в Турции, в отличие от россиянок, в своем большинстве не работают и могут позволить себе изготовление блюд, требующих много времени.

[1] Хуын — обрядовое приношение, в состав которого входят три пирога с сырной начинкой, вареное мясо жертвенного животного, пиво или арака. Хуын готовили в дни традиционных праздников для моления в святилищах, дарили родственникам и соседям на радостные события.

Основой повседневной пищи у осетин были молочно-мучные блюда в виде супов-каш из кукурузной, ячменной, овсяной круп, реже пшеничной муки, сваренных с молоком *хьамбохъ,* с квасом *бламыхъ и къалуа,* с сывороткой *сир*, водой *сымгæ.* Сегодня в Осетии не готовят этих блюд, но в Турции они сохраняются. В частности, осетины готовят кашу-суп из пшеничной муки с молоком и добавляют масло в центр тарелки, но называют это блюдо *сир*, а не *хьамбохъ.*

Сохранению таких блюд способствует бытование похожих каш у «черкесов», в частности балкарцев и карачаевцев; крутой пшенной каши — пасту *nIacтэ*, пшенных супов *хугу хьэнтхъупс,* супов из кукурузной крупы *нартыху хьэнтхъупс* у кабардинцев (*Кешева* 2019: 56–59), а также распространенные у турок традиционные йогуртовые супы, с добавлением овощей и местных специй.

К таким же трудно маркируемым относится блюдо из курятины в молочно-мучном или сметанном соусе со специями, известное у осетин как *сурæн/тулæн,* у кабардинцев — *гедлибже,* а информанты, не помнящие этнических названий блюда, именуют его *бешамель*: французский базовый соус действительно напоминает по составу продуктов и вкусовым качествам кавказское блюдо. Каждый из информантов считает его «своим», небольшие отличия заключаются в способах приготовления и подачи (ПМА 2025; ПМА 2024).

Многие информанты отмечали употребление традиционного кисломолочного напитка *мисын* и рассказывали о способе его приготовления: 5 литров молока и 3 ложки закваски держать 5 часов (ПМА 2015). Однако, о молочных грибках, на которых заквашивали *мисын,* информанты не помнят, а закваски скорее напоминают черкесский айран или турецкий йогурт.

Популярные у осетин традиционные приправы с листьями зеленого перца *сывджысæхдон* и с чесноком *нурысæхдон* сохранились в Турции, но наряду с осетинским названием, они получили и турецкое *кундыр;* отличается и способ заготовки: перец варят в молоке, а не в воде, употребляют с кефиром или йогуртом, не используют листья (ПМА 2015).

Осетины в Турции помнят, но уже не готовят такие блюда как *хæнкъæл* (полоски из круто замешенного теста из яйца, воды и соли, сваренные в молоке), *дзæрнæ* (каша из зерен кукурузы и пшеницы). Эти блюда вышли из рациона осетин и на родине. Традиционные хмельные напитки были вытеснены исламской культурой: *къуымæл* (квас из крупно перемолотого ячменя или проса с добавлением солода и дрожжей), *махсымæ* (брага*), арака.* Впрочем, бытование араки отмечено некоторыми информантами, например, в селении Селим (ПМА 2015) и подтверждено в воспоминаниях эмигранта Т. Кубатиева за 1920–1930 гг. (*Кубатиев* 2015: 12), гостевавшего в Селиме, а в 1950-х годах в Анкаре, где «был накрыт великолепный стол с осетинскими блюдами и выпивкой» (*Кубатиев* 2015: 142).

Некоторые виды выпечки на родине не считаются традиционными, но сохраняются в качестве таковых в Турции, например, *гате.* Готовится тесто из поджаренной в масле муки с добавлением закваски, раскатывается в 4 слоя, пересыпанных солью или сахаром, тонко раскатывается и смазывается яйцом перед выпеканием (ПМА 2015).

Обычно, дольше всего сохраняются ритуальные блюда, связанные с обрядностью семейного цикла. Осетины в Турции долгое время соблюдали поминальную культуру и связанную с ней выпечку. В честь усопшего готовили поминальный комплекс *фыдох марды хуын,* в состав которого входили мясо и пироги. До сих пор бытует,

например, жаренное в масле печенье *закъуатæ.* Тесто круто замешивают из яиц, муки и соды, нарезают узорами и жарят в большом количестве масла. У дигорцев это блюдо называется *лаконта* и отличается формой выпечки. Это печенье широко распространено в кабардинской национальной кухне под названием *лэкъум,* что соответствует дигорскому названию. Осетины готовят печенье на поминки, раздают детям на 7-ой день, рассылают по домам родственникам и соседям, всем кто пришел на поминки *хæдзармæ хай (доля для дома)*. Поминальные застолья отмечаются, в отличие от традиции широких общественных трапез на родине, узким кругом в доме покойного. У кабардинцев *лэкъум* бытует во многих разновидностях и подается на праздничные и ритуальные столы.

Интересно отметить, что в консервативную ритуальную часть традиционной культуры гармонично вписались инокультурные вкрапления. Самой яркой инновацией следует считать изготовление халвы на поминки. Логично предположить, что это результат турецкого влияния. Следует признать и «черкесское» влияние, потому что у кабардинцев и балкарцев распространено несколько разновидностей халвы. При отсутствии этого блюда в современной Осетии, соотечественники в Турции уверены в наличии осетинской халвы *ирон халва,* известной им в трех разновидностях. Первый вариант основан на способе заваривания муки, масла и сахарного сиропа; второй предполагает уварку теста до густоты, позволяющей нарезать халву кусками; третий вариант даже имеет осетинское название *песы халва* (халва из печи), он готовится из тех же ингредиентов, выкладывается в низкую посуду и выпекается в печи (ПМА 2015). Халву приносят в дом покойного, как и ряд других сладостей, среди которых осетинским является только пирог *сыдчин* — сладкий пирог без начинки.

Другим примером включения инокультурных влияний в традиционный обряд, в частности, в свадебный, можно считать приготовление чаши *мыдыкус* с медово-масляной смесью. В Осетии до сих пор существует этот обряд: чашу привозит с собой невестка и угощает свекровь и старших женщин. Затем чашу «воруют» мальчики; такой обычай был распространен и у адыгейцев. Прежде смесью смазывали и основание очага. В Турции мед для чаши предоставляет семья жениха, в нее добавляют несвойственные для осетинского обряда предметы: монетки и другие сладости, что является явным турецким влиянием. Обряд шуточного воровства чаши здесь не помнят, за исключением выше упомянутого104-летнего информанта со слов которой также зафиксирована замена меда на сахар (ПМА 2015).

Другой свадебный обряд — приход молодого зятя в дом новых родственников, также претерпел изменения, которые явно связаны с турецким влиянием**.** Для зятя здесь готовят специальное блюдо *барак*. Это вид сладкой выпечки, для изготовления которой готовят мягкое тесто из масла, сахара и муки, выкладывают на сковороду и держат с обеих сторон на медленном огне без масла (ПМА 2015). Такое блюдо, как и другие сладости, совершенно исключены за традиционным мужским столом у осетин; здесь зятю персонально подают яичницу, которую он должен «выкупить».

## Традиционная пища в современных возрожденческих практиках

В процессах актуализации традиции и активации возрожденческих практик, направленных на сохранение и развитие национальной культуры, вновь проявилась функция традиционной пищи как маркера этнической культуры.

В Республике Северная Осетия — Алания с 2016 г. проводится международный фестиваль-конкурс осетинского пива «Ирон баганы». Первыми зарубежными участниками мероприятия стали осетины Турции. Уже в 2017 г. Аланский культурный центр Alan Varfi осетинской диаспоры в Турции организовал такой же фестиваль в Стамбуле (*Канукова* 2018: 16). К этому дню женщины научились варить пиво, обзавелись специальной утварью — традиционными пивными чашами, и достойно представили свою культуру на площадке Стамбульского выставочного центра. Пиво стало входить в быт, оно появляется на воскресных встречах и праздниках диаспоры, отчасти скорректировав традицию неупотребления спиртного. Диаспора имеет свое помещение, где часто устраивает встречи разных родственных (фамильных) объединений, Дни старших, Дни женщин, Дни молодежи, отмечает осетинские народные праздники. Ни одно из таких мероприятий не обходится без осетинских пирогов и других блюд.

Осетинская диаспора проводит массовые зрелищные мероприятия, в том числе фестивали осетинского пива, осетинских пирогов, осетинского сыра и других этнобрендов, приглашает умельцев из Осетии, которые проводят мастер-классы по изготовлению национальных продуктов и блюд. В последние годы эти акции совмещаются в формате Дней осетинской культуры, которые проводятся в Анкаре и Стамбуле, в престижных локациях. По словам информантов, первые возрожденческие акции были восприняты общекавказскими организациями с некоторой осторожностью и тревогой за общекавказское культурное единство. Но осетинам удалось прояснить свою позицию: возрождать свою традиционную культуру, оставаясь частью черкесской этнокультурной общности (ПМА 2018). На свои массово-зрелищные мероприятие они обязательно приглашают представителей всех кавказских диаспор, продолжают активно участвовать в «черкесской» культурной жизни, в частности в традиционных Днях кавказской культуры, где каждая диаспора оборудует свой павильон.

Большую роль в сохранении, возрождении и популяризации осетинской кухни в Турции, в поддержке массовых мероприятий играет сеть ресторанов «Fidcin» /«Фыдджын», основанная осетинками — сестрами Албегты в Стамбуле. Расположенная в старой части города, сеть ресторанов занимает целую улицу с небольшими уютными домами, интерьер которых включает большое число предметов осетинского быта: посуду, образцы декоративно-прикладного искусства, музыкальные инструменты и пр. В меню ресторанов входят осетинские и в целом кавказские блюда, оно много лет популярно не только среди кавказцев, его облюбовали местные жители и многочисленные туристы. Установив тесные контакты с исторической родиной, хозяева ресторана уделяют большое внимание восстановлению национальной кухни и активно участвуют в ее популяризации.

Примечательно, что название сети ресторанов на турецком языке включает упоминание об учредительницах как «черкесских кузинах»; хозяева ресторанов объясняют это рекламными целями и залогом предпринимательского успеха.

В целом, сложившаяся пищевая традиция основана на синтезе разных этнических культур и отражает многоуровневую идентичность осетин.

## Заключение

Заимствование этнокультурных ценностей происходило не механически, а сквозь призму особенностей своей культуры. Осваивая культурный опыт турок и черкесов,

осетины приспосабливали его к своим традициям. В новом инокультурном окружении стирались границы между своим и соседским, формировалась внутренне интегрированная, культурно обособленная черкесская модель питания, вполне гармонично взаимодействовавшая с принимающим обществом Турции. Важно отметить, что традиционная пища населения Турции не содержала элементов, вызывающих психологические предубеждения у переселенцев; более того, выявились общие пищевые запреты и предпочтения. В таких условиях даже ритуальная пища осетин, связанная с обрядовой культурой, в которой лучше сохраняются традиции, претерпевала турецкие влияния.

Инновации происходят легче, если имеют аналогии с привычным, или не имеют резких противоречий с ним. Традиция приобретала безупречный механизм адаптации в изменяющихся объективных условиях, в значительной степени основанный на сочетании консервативности со способностью к постоянному обновлению. Сохранность традиций, в том числе пищевых, обусловлена такими факторами как сходная с исторической родиной природно-экологическая среда, привычные хозяйственная культура и набор продуктов, проживание на географически обособленной территории, как это было у саракамышских осетин, компактность проживания в сельской местности. Массовое переселение в города, напротив, размывало традицию.

Но сегодня процессы возрождения традиционной культуры и этнической идентичности развиваются уже в городском пространстве Турции, где, казалось бы, не осталось оснований для возрожденческих практик. Важным фактором актуализации этничности является активная деятельность национально-культурных организаций, прежде всего, Фонда культуры и взаимопомощи осетин Турции «Алан» (Alan Kültür ve Yardım Vakfı), в социально-культурных инициативах которого традиционная пища оказывается ярким инновационным ресурсом.

Становится совершенно очевидным, что ответом на вызовы глобализации и результатом установившихся контактов с родиной является стремление к более глубокому осознанию своих этнических корней, к манифестации своей этнической идентичности.

**Источники и материалы**

*Кубатиев* 2015 — *Кубатиев Темирболат.* Воспоминания осетинского эмигранта. Часть 2. Моя жизнь в Турции / Перевод, предисловие и примеч. Г. В. Чочиев. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2015. 165 с.

ПМА 2015: Цахилты — Полевой материал автора. Экспедиция СОИГСИ в Турцию, июнь 2015 (информант — Филис Цахилты, 1950).

ПМА 2015: Абысалты — Полевой материал автора. Экспедиция СОИГСИ в Турцию, июнь 2015 (информант Абысалты Тамара, 1953).

ПМА 2015: Хосонты — Полевой материал автора. Экспедиция СОИГСИ в Турцию, июнь 2015 (информант Хосонты Хадижа, 1911).

ПМА 2015: Хосонты — Полевой материал автора. Экспедиция СОИГСИ в Турцию, июнь 2015 (информант Алиса Хосонова, 1949).

ПМА 2015: Царикати — Полевой материал автора. Экспедиция СОИГСИ в Турцию, июнь 2015 (информант Алим Царикати, 1942).

ПМА 2015: Дзарасаты — Полевой материал автора. Экспедиция СОИГСИ в Турцию, июнь 2015 (информант Лютвие Дзарасаты, 1949).

ПМА 2015: Албегты — Полевой материал автора. Экспедиция СОИГСИ в Турцию, июнь 2015 (информант Нериман Албегты, 1958).

ПМА 2018: Албегты — Полевой материал автора, октябрь 2018 (информант Лейла Албегты, 1957).
ПМА 2018: Хъаныкъуаты — Полевой материал автора, октябрь 2018 (информант Шехриза Хъаныкъуаты, 1960).
ПМА 2018: Хъаныкъуаты — Полевой материал автора, октябрь 2018 (информант Ремзи Хъаныкъуаты, 1950).
ПМА 2018: Къусаты — Полевой материал автора, октябрь 2018 (информант Нуртен Къусаты, 1962).
ПМА 2024: Къусаты — Полевой материал автора, октябрь 2018 (информант Садреттин Къусаты, 1960).
ПМА 2025: Къусаты — Полевой материал автора, октябрь 2018 (информант Садреттин Къусаты, 1960).

**Научная литература**

*Бирагова Б. М.* Северокавказские диаспоры Турции в диаспоральной политике России: проблемы и перспективы // Социально-гуманитарные знания. 2024. № 12. С. 257–260. https://doi.org/10.34823/SGZ.2024.12.52062

*Гадиева А. Н.* Осетинская диаспора в Турции: этносоциологический аспект. Автореферат диссертации кандидата соц. наук. М., 2002. 26 с.

*Дзагуров Г. А.* Переселение горцев в Турции. Ростов-на-Дону: Севкавкнига, 1925. 202 с.

*Канукова З. В.* Диаспора: функциональный анализ термина в российском историческом контексте // Вестник Владикавказского научного центра. 2011. Т. 11. № 4. С. 23–28.

*Канукова З. В.* Традиция в современном осетинском обществе. Владикавказ: Ир, 2018.135 с.

*Кешева З. М.* Национальная кухня кабардинцев как предмет брендирования // Вестник КБИГИ (KBIHR Bulletin). 2019. 2 (41). С. 54–60. https://doi.org/10.31007/2306-5826-2019-2-41-54-60

*Марзоев И. Т.* Осетинские мухаджиры // Б. А. Алборов и проблемы кавказоведения. Материалы региональной научной конференции, посвященной 120-летию со дня рождения Б. А. Алборова. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2006. С. 302–310.

*Марзоев И. Т.* Осетинская феодальная знать в системе взаимодействия этнических элит Северного Кавказа (XVIII — начало XX в.). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук / Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. Москва, 2006а. 45 с.

*Марзоев И. Т.* Турецкая ветвь фамилии баделят Кубатиевых // Генеалогия народов Кавказа. Традиции и современность. Владикавказ: СОИГСИ ВНЦ РАН, 2013. С. 153–159.

*Павловская А. В.* Нужна ли нам наука о еде? // Еда и культура: Сборник статей. М.: Центр по изучению взаимодействия культур, 2015. С. 7–42.

*Сокаева Д. В., Бирагова Б. М.* Этномаркеры духовной жизни осетин Турции: религиозный аспект // Прорывные научные исследования как двигатель науки. Сборник статей Международной научно-практической конференции. 2015. С. 279–281.

*Сокаева Д. В.* Мотивационная основа устных рассказов осетин Турции // Armenia, Caucaso e Asia Centrale. Venecija: Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea, Università Ca' Foscari Venezia Ca' Cappello, 2018. С. 155–162. https://doi.org/10.30687/978-88-6969-211-6/10

*Сокаева Д. В., Канукова З. В., Марзоев И. Б. Т., Дзапарова Е. Б., Дзлиева Д. М.* Отчет об экспедиции СОИГСИ в Турцию (этнография, фольклор, язык) в 2015 году // Известия СОИГСИ. 2015. № 18 (57). С. 145–151.

*Тотоев М. С.* К вопросу о переселении осетин в Турцию (1859–1865) // Известия СОНИИ/ Т. XIII. Вып. 1. Дзауджикау, 1948. С. 24–46.

*Уарзиати В. С.* Избранные труды: Этнология. Культурология. Семиотика. Т. 2. Владикавказ: Абета, 2018. 637 с.

*Чочиев Г. В.* Сведения турецкого этнографа Я. Калафата о народных верованиях сарыкамышских осетин // Известия СОИГСИ. 2007. № 1 (40). С. 193–200.

*Чочиев Г. В.* Северокавказские села округа Токат глазами французского иезуита: княжеская свадьба и версия «сагъæстæ» Темирболата Мамсурова // Известия СОИГСИ.

2016. № 21 (60). С. 121–141.
*Чочиев Г. В.* Материалы полевых исследований Сулеймана Казмаза как источник по истории и этнографии турецких осетин // Инновационная наука. 2016а. № 12. Ч. 4. С. 138–140.
*Чочиев Г. В.* Несколько османских документов о поселении осетин в Анатолии // Известия СОИГСИ. 2017. № 23 (62). С. 67–74. https://doi.org/10.23671/VNC.2017.62.9729
*Чочиев Г. В.* Брачно-свадебная обрядность сарыкамышских осетин глазами турецкого этнографа Сулеймана Казмаза (1-я половина XX в.) // Вестник Владикавказского научного центра. 2022. Т. 22. № 4. С. 57–61. https://doi.org/10.46698/VNC.2022.19.92.001
*Чочиев Г. В.* Повседневный быт и историческая память жителей осетинских сел округа Сарыкамыш по дневникам Сулеймана Казмаза 1940–1941 гг. // Вестник Владикавказского научного центра. 2023. Т. 23. № 3. С. 36–48. https://doi.org/10.46698/VNC.2023.96.86.001
*Чочиев Г. В.* Взаимоотношения между Османской империей и народами Северного Кавказа в середине XV — середине XIX в. (краткий очерк) // Известия СОИГСИ. 2023а. № 49 (88). С. 5–19. https://doi.org/10.46698/VNC.2023.88.49.015
*Andrews P. A.* (compl. a. ed.), *Benningshaus R.* (assist.). Ethnic Groups in the Republic of Turkey. Wiesbaden: Reichert, Cop., 1989. 659 p.

## References

Andrews, P. A. (compl. a. ed.), and R. Benningshaus (assist.). 1989. *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden: Reichert, Cop. 659 p.
Biragova, B. M. 2024. Severokavkazskie diaspory Turcii v diasporal'noj politike Rossii: problemy i perspektivy [Turkey's North Caucasian Diasporas in Russia's Diaspora Policy: Problems and Prospects]. *Social'no-gumanitarnye znanija* 12: 257–260. https://doi.org/10.34823/SGZ.2024.12.52062
Chochiev, G. V. 2007. Svedenija tureckogo etnografa Ja. Kalafata o narodnyh verovanijah sarykamyshskih osetin [Information of the Turkish Ethnographer Y. Kalafat on the Folk Beliefs of the Sarykamysh Ossetians]. *Izvestija SOIGSI* 1(40): 193–200.
Chochiev, G. V. 2016. Severokavkazskie sela okruga Tokat glazami francuzskogo iezuita: knjazheskaja svad'ba i versija "sagæstæ" Temirbolata Mamsurova [North Caucasian Villages of the Tokat District through the Eyes of a French Jesuit: Princely Wedding and Temirbolat Mamsurov's Version of the "Sagæstæ"]. *Izvestija SOIGSI* 21(60): 121–141.
Chochiev, G. V. 2016a. Materialy polevyh issledovanij Sulejmana Kazmaza kak istochnik po istorii i jetnografii tureckih osetin [Materials of Field Research of Suleiman Kazmaz as a Source on the History and Ethnography of the Turkish Ossetians]. *Innovacionnaja nauka* 12(4): 138–140.
Chochiev, G. V. 2017. Neskol'ko osmanskih dokumentov o poselenii osetin v Anatolii [Several Ottoman Documents on the Settlement of Ossetians in Anatolia]. *Izvestija SOIGSI* 23(62): 67–74. https://doi.org/10.23671/VNC.2017.62.9729
Chochiev, G. V. 2022. Brachno-svadebnaja obrjadnost' sarykamyshskih osetin glazami tureckogo jetnografa Sulejmana Kazmaza (1-ja polovina XX v.) [Marriage and Wedding Rites of the Sarykamysh Ossetians through the Eyes of the Turkish Ethnographer Suleiman Kazmaz (1st half of the 20th century)]. *Vestnik Vladikavkazskogo nauchnogo centra* 22(4): 57–61. https://doi.org/10.46698/VNC.2022.19.92.001
Chochiev, G. V. 2023. Povsednevnyj byt i istoricheskaja pamjat' zhitelej osetinskih sel okruga Sarykamysh po dnevnikam Sulejmana Kazmaza 1940–1941 gg. [Everyday Life and Historical Memory of the Inhabitants of the Ossetian Villages of the Sarykamysh District According to the Diaries of Suleiman Kazmaz 1940–1941]. *Vestnik Vladikavkazskogo nauchnogo centra* 23(3): 36–48. https://doi.org/10.46698/VNC.2023.96.86.001
Chochiev, G. V. 2023a. Vzaimootnoshenija mezhdu Osmanskoj imperiej i narodami Severnogo Kavkaza v seredine XV — seredine XIX v. (kratkij ocherk) [Relations between the Ottoman Empire and the peoples of the North Caucasus in the middle of the XV — the middle of the XIX century (a brief essay)]. *Izvestija SOIGSI* 49(88): 5–19. https://doi.org/10.46698/VNC.2023.88.49.015
Dzagurov, G. A. 1925. *Pereselenie gorcev v Turcii* [Resettlement of Highlanders to Turkey]. Rostov-na-Donu: Sevkavkniga. 202 p.

Gadieva, A. N. 2002. *Osetinskaja diaspora v Turcii: etnosociologicheskij aspekt* [Ossetian Diaspora in Turkey: Ethnosociological Aspect]. Ph.D. diss. abstract, Moscow State University of Service. 26 p.

Kanukova, Z. V. 2011. Diaspora: funkcional'nyj analiz termina v rossijskom istoricheskom kontekste [Diaspora: Functional Analysis of the Term in the Russian Historical Context]. *Vestnik Vladikavkazskogo nauchnogo centra* 11(4): 23–28.

Kanukova, Z. V. 2018. *Tradicija v sovremennom osetinskom obshhestve* [Tradition in Modern Ossetian Society]. Vladikavkaz: Ir. 135 p.

Kesheva, Z. M. 2019. Nacional'naja kuhnja kabardincev kak predmet brendirovanija [The National Cuisine of the Kabardins as a Branding Subject]. *Vestnik KBIGI (KBIHR Bulletin)* 2(41): 54–60. https://doi.org/10.31007/2306-5826-2019-2-41-54-60

Marzoev, I. T. 2006. Osetinskie muhadzhiry [Ossetian muhajirs]. In *B. A. Alborov i problemy kavkazovedenija. Materialy regional'noj nauchnoj konferencii, posvjashhennaja 120-letiju so dnja rozhdenija B. A. Alborova* [B. A. Alborov and the Problems of Caucasian Studies. Proceedings of the Regional Scientific Conference Dedicated to the 120th Anniversary of B. A. Alborov's Birth]. Vladikavkaz: SOIGSI VNC RAN. 302–310.

Marzoev, I. T. 2006. *Osetinskaja feodal'naja znat' v sisteme vzaimodejstvija jetnicheskih jelit Severnogo Kavkaza (XVIII–nachalo XX vv.)* [Ossetian Feudal Nobility in the System of Interaction of Ethnic Elites of the North Caucasus (XVIII — early XX centuries)]. Ph.D. diss. abstract / Institut etnologii i antropologii imeni N. N. Mikluho-Maklaja RAN. Moscow. 45 p.

Marzoev, I. T. 2013.Tureckaja vetv' familii badeljat Kubatievyh [The Turkish Branch of the Surname Badelat Kubatievs]. In *Genealogija narodov Kavkaza. Tradicii i sovremennost'* [Genealogy of the Peoples of the Caucasus. Traditions and Modernity]. Vladikavkaz: SOIGSI VNC RAN. 153–159.

Pavlovskaja, A. V. 2015. Nuzhna li nam nauka o ede? [Do We Need Food Science?]. In *Eda i kul'tura: Sbornik statej* [Food and Culture: A Collection of Articles]. Moscow: Centr po izucheniju vzaimodejstvija kul'tur. 7–42.

Sokaeva, D. V., and B. M. Biragova. 2015. Jetnomarkery duhovnoj zhizni osetin Turcii: religioznyj aspekt [Ethnomarkers of the Spiritual Life of the Ossetians in Turkey: Religious Aspect]. In *Proryvnye nauchnye issledovanija kak dvigatel' nauki*. *Sbornik statej Mezhdunarodnoj nauchno-prakticheskoj konferencii* [Breakthrough Scientific Research as an Engine of Science. Collection of Articles of the International Scientific and Practical Conference]. 279–281.

Sokaeva, D. V. 2018. Motivacionnaja osnova ustnyh rasskazov osetin Turcii [Motivational Basis of Oral Stories of Ossetians in Turkey]. *Armenia, Caucaso e Asia Centrale.* Venice: Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea, Università Ca' Foscari Venezia Ca' Cappello. 155–162. https://doi.org/10.30687/978-88-6969-211-6/10

Sokaeva, D. V., Z. V. Kanukova, I. B. T. Marzoev, E. B. Dzaparova, and D. M. Dzlieva. 2015. Otchet ob jekspedicii SOIGSI v Turciju (jetnografija, fol'klor, jazyk) v 2015 godu [Report on the SOIGSI Expedition to Turkey (Ethnography, Folklore, Language) in 2015]. *Izvestija SOIGSI* 18(57): 145–151.

Totoev, M. S. 1948. K voprosu o pereselenii osetin v Turciju (1859–1865) [On the Question of the Resettlement of Ossetians to Turkey (1859–1865)]. *Izvestija SONII* XIII(1): 24–46.

Uarziati, V. S. 2018. *Izbrannye trudy: Jetnologija. Kul'turologija. Semiotika* [Selected Works: Ethnology. Culturology. Semiotics]. Vol. 2. Vladikavkaz: Abeta. 637 p.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/141-158
Научная статья

***© Т. С. Киссер***

# ОТ ЧУМА К КВАРТИРЕ: РИТМОГРАММЫ ЖЕНСКОЙ ПОВСЕДНЕВНОСТИ У НЕНЦЕВ

*В статье рассматривается трансформация всех сфер женской повседневности при переходе от чума к квартире (имея в виду не эволюционный сдвиг, а сезонный ритм полукочевой жизни). На основе сравнительного анализа ритмограмм двух женщин — Татьяны Соболевой в тундре и Маргариты Тайборей в поселке, выявлены изменения в организации жилого пространства, хозяйственных практиках, социальных коммуникациях. Полукочевой образ жизни ведет к перераспределению видов деятельности, трансформации предметного мира и адаптации традиционных практик к новым условиям. В поселке женщины сталкиваются с необходимостью сочетать привычные занятия, связанные с оленеводством и домашним хозяйством, с новыми возможностями и требованиями оседлой жизни. Социальные связи становятся более разнообразными и опосредованными техническими средствами, расширяется круг социальных и виртуальных контактов. Однако некоторые традиционные ценности, такие как значимость родственных связей и поддержка родного языка, сохраняются. Автор статьи приходит к выводу, что адаптация ненцев к оседлости и городской жизни представляет собой сложный и многогранный процесс, включающий в себя как освоение новых практик и возможностей, так и сохранение традиционных элементов культуры в новых условиях. Женщины играют ключевую роль в этом процессе, обеспечивая преемственность поколений и устойчивость ненецкой культуры в меняющемся мире.*

**Ключевые слова:** *ненцы, женская повседневность, ритмограммы, новый номадизм, кочевье, оседлость, пространство*

**Ссылка при цитировании**: Киссер Т. С. От чума к квартире: ритмограммы женской повседневности у ненцев // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 141–158.

**Киссер Татьяна Сергеевна** — к. и. н., заместитель директора по научно-организационной работе, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Российская Федерация, 199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., 3). Эл. почта: tkisser@bk.ru
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-9246-2787

*Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24-78-00166 «Новый номадизм кочевников Арктики» (https://rscf.ru/project/24-78-00166/).

UDC: 39+069.01
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/141-158
Original article

© *Tatiana Kisser*

# FROM CHUM TO APARTMENT: THE RHYTHMOGRAMS OF WOMEN'S EVERYDAY LIFE AMONG THE NENETS

*The article examines the transformation of all spheres of women's everyday life during the transition from living in a chum to living in an apartment (not an evolutionary shift, but the seasonal rhythm of semi-nomadic life). Through a comparative analysis of two women's rhythmograms — Tatiana Soboleva in the tundra and Margarita Taiborei in the village, changes in the living space organization, economic practices, and social communication are revealed. Semi-nomadic life leads to a redistribution of activities, a transformation of the objective world, and an adaptation of traditional practices to new conditions. In the village, women face the need to combine their usual reindeer herding and housekeeping activities with the new opportunities and requirements of settled life. Social ties become more diverse and mediated by technical means, the range of social and virtual contacts expands. However, some traditional values, such as the importance of family ties and support for the native language, persist. The author concludes that the adaptation of the Nenets to a settled and urban life is a complex and multifaceted process, involving both the development of new practices and opportunities, and the preservation of traditional cultural elements in new conditions. Women play a key role in this process, ensuring the continuity of generations and the sustainability of the Nenets culture in an ever-changing world.*

**Keywords:** *Nenets, women's everyday life, rhythmograms, new nomadism, nomadism, sedentary life, space*

**Author Info: Kisser, Tatiana S**. — Deputy Director, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences) (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: tkisser@bk.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-9246-2787

**For citation:** Kisser, T. S. 2025. From Chum to Apartment: The Rhythmograms of Women's Everyday Life Among the Nenets. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 141–158.

**Funding:** The study was funded by the Russian State Foundation, project number 24-78-00166 (https://rscf.ru/project/24-78-00166/).

Процессы урбанизации коренных народов Севера привели к кардинальным изменениям в их образе жизни и культуре. Заметны эти перемены и в женских повседневных практиках. В традиционной культуре ненцев женщины играют ключевую роль в организации домашнего пространства и быта, выполняя широкий спектр обязанностей — от ухода за детьми и приготовления пищи до изготовления одежды и обустройства чума. Ритм их жизни неразрывно связан с сезонными циклами кочевья, хозяйственными занятиями и социальными взаимодействиями внутри стойбища.

Современные кочевники успешно адаптируются к новым реалиям, научившись сочетать традиционный образ жизни в тундре с возможностями городского и поселкового быта. Тундровые кочевники поддерживают тесную связь с городами и поселками, регулярно посещая их для приобретения необходимых товаров, получения медицинской помощи, образования детей и решения административных вопросов. Таким образом, кочевники сегодня балансируют между двумя мирами, сохраняя свою самобытную культуру и традиционный уклад жизни в тундре, одновременно пользуясь оседлыми «благами цивилизации». Подобный симбиоз можно назвать неотрадиционным полукочевым образом жизни.

Общины, ведущие полукочевой (или полуоседлый) образ жизни, летнее полугодие обычно проводят в тундре, а зимнее — в поселке (городе). При этом мужчины продолжают и зимой выезжать в тундру для окарауливания оленей, оставляя женщин на зимних квартирах. Подобная сезонная дислокальность позволяет усилиями мужчин и женщин комбинировать тундровые и городские (поселковые) ресурсы для обеспечения устойчивости системы жизнеобеспечения.

Примером подобного «нового номадизма» является ненецкая община «Ямб То» (букв. ‘Длинное озеро’), кочующая в Большеземельской тундре Ненецкого автономного округа. О небольшой семейно-родовой ненецкой общине «Ямб То» долгие десятилетия не было сведений: в позднесоветское время эти люди были «гражданами тундры», формально не имея ни паспортов, ни прописки. Как принято считать, их обособление началось в 1930-е годы, когда в Большеземельской тундре стали создавать колхозы. Спасаясь от коллективизации, крепкие хозяева-ненцы скрывались в отдаленных тундрах, объединившись в «тайную» кочевую общину. Эта изоляция стала возможной и длилась десятилетиями во многом благодаря пограничному местонахождению кочевников между Ненецким и Ямало-Ненецким округами. В годы безвестности ненцы из «Ямб То» обходились минимумом контактов с внешним миром: в основном с геологами, нефтяниками, газовиками, которых тогда было много в Большеземельской тундре. Кочевники меняли у них мясо и рыбу на муку, соль, патроны и вновь растворялись в тундре.

В начале 1990-х годов общинники «Ямб То» были вынуждены явить себя миру. Изменения, произошедшие на заре рыночных преобразований, разрушили сложившуюся за долгие годы систему товарообмена. Сегодня в этой семейно-родовой общине больше 20 семей; все они родственники, разговаривают между собой исключительно на ненецком языке; дети дошкольного возраста и многие женщины вообще не знают русского. Глава общины Федор Нокрета (Окотэтто) считает, что дети оленеводов должны учиться только до 5–6 класса, чтобы уметь читать и писать, а затем им следует возвращаться обратно в тундру, иначе они уже не смогут стать настоящими кочевниками (ПМА-2023). В общине много оленей, а в семьях много детей; девушек общины охотно сватают из других тундр. Телевизоры и компьютеры в общине — редкость, но в ходу телефоны и рации. Женихов и невест находят через интернет зимой, когда появляется доступ к сети (*Киссер, Перевалова* 2024: 128).

Оленеводы общины «Ямб То» кочуют в тундре примерно 7 месяцев в году, в остальное время живут в Воркуте и ближайших поселках, откуда мужчины регулярно выезжают в стадо, а женщины ведут городской образ жизни («нам из поселка в стадо примерно столько же километров, как и от стойбища»; «если всю зиму жить в тундре, то разориться можно на бензине, мы на него и так денег тратим больше, чем на еду»).

Тундровики по-новому используют свой кочевой потенциал и опыт в выстраивании системы жизнеобеспечения, в том числе в режиме оседлости. Сегодня они считают «жизнь в тундре» способом заработать на «жизнь в городе» (*Киссер* 2024: 194).

Первым об этой группе написал норвежский антрополог Ивар Бьёрклунд, посетивший Большеземельскую тундру в 1995 г. В своем отчете о поездке он писал, что «члены группы не имеют и никогда не имели советских паспортов, что их дети никогда не ходили в школу и что многие из них не умеют разговаривать по-русски, не говоря уже о навыках чтения и письма» (*Bjørklund* 1995: 73). Бьёрклунд еще неоднократно в конце 1990-х — начале 2000-х гг. посещал тундру и даже участвовал в организации «кочевых школ».

Экспедиции сотрудников МАЭ РАН в общину проводилась трижды: в 2023 г. Т. С. Киссер и Е. В Перевалова провели «этнографическую разведку»: наладили контакты с главой общины и оленеводами; летом 2024 г. Т. С. Киссер и Д. А. Куканов осуществили выезд на стойбище, где им удалось побывать в двух семьях, перекочевать, поучаствовать в празднике «День оленевода»; в 2025 г. Т. С. Киссер совершен выезд в п. Воргашор и г. Воркута (Республика Коми), где оленеводы проводят зиму и часть весны, кроме того, вместе с оленеводами состоялся выезд в стадо.

Основная задача наших поездок заключалась в изучении мобильности коренных народов Арктики и их самобытного опыта жизнеобеспечения в современных условиях. Мы апробировали новую методику записи движения и жизнедеятельности (ритмограммы) с помощью новейших инструментов видеозаписи и картографирования (экшн-камеры, Gps-навигатор, GoPro, круглосуточные камеры видеонаблюдения) (*Головнёв* 2018: 24). Кроме того, мы применяли метод включенного наблюдения, постоянно проживая с объектом исследования, фиксировали последовательность и мотивы действий, набор действий по времени (поминутно), гендерное разделение обязанностей и сочетания нескольких занятий. Мы вели полевые дневники, осуществляли фотосъемку нон-стоп и записывали персональные рассказы о действиях и их отражении в ненецком фольклоре. Были записаны женские и мужские ритмограммы в тундре и поселке. Местные жители восприняли наш эксперимент сначала с настороженностью. Но на вопрос «зачем нам это нужно?» мы отвечали, что кочевники являются лучшими в мире учителями движения и поэтому изучать арктическую мобильность нужно на примере народов Севера. Этот ответ их более чем удовлетворил.

Северные культуры замечательны (каждая по-своему) экстраординарной адаптивностью и мобильностью, искусством контроля над большими пространствами, выверенными ритмами ресурсопользования и расхода энергии, чередованием и взаимодополняемостью действий мужчин и женщин, людей и животных. Иногда при взгляде на динамичные действия арктических кочевников складывается впечатление об их запредельной энергии, вызывающей ассоциацию с вечным двигателем. В этом же ключе заслуживает внимания искусство чередования состояний быстрого сна и быстрого действия, умение экономить и в нужный момент мобилизовать силы, тепло, скорость (*Головнёв* 2015: 12, 13). Пока нам удалось лишь приоткрыть эти специфические ресурсы и технологии северян, их качества мобильности, мобилизации, ответственности, взаимопомощи, власти над своей судьбой и т. д. Проникнуть в тайны деятельностной энергетики, мотивационных импульсов, духовно-телесной самоорганизации и других особенностей поведения северян позволяет частично апробированная группой этнографов и дизайнеров под руководством А. В. Головнёва методика записи ритмограмм,

позволяющих раскрыть «молекулярную структуру» движения кочевников в динамике жизни и освоении ресурсов тундры (*Головнёв* и др. 2018).

Данная статья посвящена анализу изменений в женской повседневности ненцев на основе записанных ритмограмм в тундре и городе. Эти ритмограммы представляют собой новый источник, в котором отражена детальная поминутная фиксация всех видов деятельности и перемещений человека в течение суток, что позволяет представить структуру и ритмы повседневной жизни. Сопоставление ритмов женщин в традиционном тундровом стойбище и в поселковой квартире дает возможность проследить, как меняются их обязанности, режим дня, способы организации домашнего пространства и социальные взаимодействия.

Изучение женской тематики в культуре ненцев имеет относительно недолгую историю в отечественной этнографии. Среди специальных наблюдений и исследований этого направления можно отметить работы Л. В. Хомич (*Хомич* 1951), Л. В. Кириповой (*Кирипова* 1995), А. Г. Поповой (*Попова* 2004), Г. П. Харючи (*Харючи* 2010), Е. А. Волжаниной (*Волжанина* 2010), Е. В. Лярской (*Лярская* 2010), С. Е. Сэрпиво (Раздымаха) (*Сэрпиво* 2016; *Сэрпиво* 2022). Однако, несмотря на растущий интерес к данной теме, многие аспекты женской повседневности и адаптации к современным условиям у ненцев остаются малоизученными и требуют дальнейшего исследования.

## Ритмы тундры и поселка

Для анализа и сравнения были выбраны две ритмограммы: запись действий Татьяны Соболевой в тундре 27 июля 2024 г. (с 07:00 до 21:45) и запись действий Маргариты Тайбарей в поселке Воргашор 26 марта 2025 г. (с 09:20 до 00:30). Эти ритмограммы отражают контрастные условия жизни кочевников — традиционный образ жизни в тундре летом и адаптированный к современным реалиям быт поселковой оседлости весной, что позволяет проанализировать различия и сходства в повседневных ритмах активности в зависимости от сезона и места проживания.

Татьяна Соболева — ненка, 25 лет, папа — ненец (род Вылка), мама — коми. Замужем, муж Семен Соболев, сын и дочь (дошкольники) живут с родителями в тундре. В их чуме постоянно проживает младшая сестра Татьяны — Лиза, которая помогает ей по хозяйству. На стойбище живут еще 3 семьи: родители Семена с братом Алексеем и сестрой Анной (оба не в браке), брат Степан с женой Екатериной и тремя детьми, брат Иван с женой Еленой и двумя детьми (ПМА-2024).

Маргарита Тайборей — ненка, 30 лет, из рода Валей. Замужем, муж Ефим Тайборей (во время записи находился в тундре со стадом), в семье четверо детей: две дочери учатся в школе-интернате п. Каратайка (с родителями в тундре живут в летнее время), маленькие сын и дочь постоянно живут с родителями. В зимний период Маргарита с семьей проживает в квартире с родителями, сестрой и зятем в п. Воргашор (ПМА-2025).

В тундровых условиях распорядок дня привязан к природным циклам (восход/закат солнца) и ритмам оленеводческого хозяйства (время выпаса стада, перекочевки). День Татьяны начинается около 7:00 утра и насыщен трудовыми практиками (приготовление пищи, уход за детьми, сбор дров, помощь мужу в окарауливании стада). Периоды отдыха и досуга кратки и встроены в ритм трудовой активности. Женщина постоянно использует природные ресурсы — собирает дрова и носит воду, ори-

ентируется на погодные условия при планировании дел, учитывает передвижение оленей. Ее деятельность синхронизирована с ритмами других членов стойбища и подчинена коллективным жизненным задачам семьи и общины.

В поселковых условиях распорядок дня подчиняется общим городским (поселковым) ритмам. Трудовые практики концентрируются в рабочее время, а досуг — в свободное. День Маргариты начинается позже тундрового — около 9:20 утра. Больше времени уделяется досугу (в том числе общению по телефону). Ритм жизни в поселке характеризуется большей индивидуализацией и автономией от природных факторов. День женщины здесь в меньшей степени зависит от смены дня и ночи, погодных условий и движения оленей. На первый план выходят социальные и экономические факторы — распорядок работы учреждений, необходимость вести домашнее хозяйство в условиях квартиры или дома.

Сравнение общего количества действий Татьяны Соболевой в тундре (223 действия) и Маргариты Тайбарей в поселке Воргашор (382 действия) демонстрирует существенные различия в интенсивности и разнообразии их ежедневной активности. Меньшее количество действий Татьяны в тундре связано с устойчивым распорядком, размеренным темпом и меньшим количеством отвлекающих факторов. Ограниченный доступ к современным технологиям и коммуникациям, а также более длительный световой день летом позволяют сосредоточиться на основных задачах, таких как уход за оленями, приготовление пищи и поддержание порядка в чуме.

В свою очередь, большее количество действий Маргариты в поселке отражает современную коммуникативную реальность, предполагающую активное взаимодействие с окружающей инфраструктурой, одновременное и/или кратковременное использование различных сервисов, технологий, вещей. Необходимость совмещать традиционные домашние обязанности с новыми формами активности, такими как походы в магазины, поликлинику, общение с соседями и родственниками, а также более короткий световой день зимой, требуют эффективного распределения времени и быстрого переключения между различными задачами. Влияние городского ритма жизни, предполагающего высокую скорость и многозадачность, также способствует увеличению количества действий в течение дня («В городе время быстро идет, по часам как-то. Всё время зависишь от времени. День проходит быстрее, но без пользы, в отличие от тундры. Там я совсем не обращаю внимания на время, оно для меня не имеет значения. В тундре я никогда не смотрю на часы, а в городе — постоянно»).

Разница между количеством действий в тундре и поселке обусловлена не только особенностями образа жизни, но и существенными различиями в предметном мире, окружающем женщин. В городской среде человек взаимодействует с гораздо большим количеством вещей, техники и приборов, чем в тундре. Современное жилище наполнено различными предметами быта, электроникой, мебелью и декором, что требует постоянного внимания и ухода. Кроме того, городская инфраструктура предоставляет доступ к широкому спектру услуг и сервисов, таких как магазины, общественный транспорт, медицинские и образовательные учреждения, что также увеличивает количество ежедневных контактов и действий.

В свою очередь, жизнь в тундре характеризуется большей простотой и вещным минимализмом в отношении материальных объектов (*Головнёв* 2017: 13). Традиционное жилище (чум) и кочевой образ жизни предполагают ограниченное количество вещей, необходимых для выживания и поддержания быта. Многие действия, такие

как приготовление пищи, связаны с непосредственным использованием природных ресурсов и не требуют сложных приспособлений. Социальные контакты в тундре также более ограничены и сосредоточены вокруг семьи и ближайшего окружения, что сокращает число ежедневных взаимодействий.

Сравнение продолжительности действий Татьяны Соболевой в тундре и Маргариты Тайбарей в поселке раскрывает особенности их повседневности, обусловленные средой и образом жизни. Обе женщины уделяют значительное время заботе о детях (Татьяна — 1 ч. 59 мин., Маргарита — 1 ч. 33 мин.) и приготовлению пищи (Татьяна — 2 ч. 13 мин., Маргарита — 2 ч 28 мин. на кухонном столе и 1 ч 49 мин. у плиты), что свидетельствует о приоритете семейных ценностей и важности домашнего очага. Общение с родственниками и соседями также занимает заметное место в распорядке дня обеих женщин (Татьяна — 39 мин. с сестрой и 37 мин. с родственниками и соседями, Маргарита — 1 ч. 2 мин. с мамой, 1 ч. 9 мин. с сестрой и 40 мин. с соседями).

У Татьяны значительная часть времени посвящена традиционным видам деятельности, связанным с оленеводством: уход за оленями (1 ч. 15 мин.), работа с нартами (48 мин.), обработка шкур и шитье (1 ч. 10 мин.). Кроме того, она уделяет время специфическим тундровым занятиям: поддержанию очага (55 мин.) и заготовке дров (19 мин.).

Распорядок дня Маргариты демонстрирует ее адаптацию к современным условиям жизни в поселке. Она больше времени проводит, используя бытовые приборы и удобства: телефон (2 ч. 6 мин.), транспорт (1 ч. 2 мин.), туалет и ванну (17 мин.).

Наблюдения за женским днем в Сеяхинской тундре и в поселке Яр-Сале, проведенные С. Е. Раздымаха, показывают, что женщина в тундре может позволить себе отдых от 7 до 49 мин. (в случае плохой погоды), а в поселке до 4 часов: «На отдых в день у Анине [Сэротэтто] ушло 4 ч. 30 мин. (!), который состоял из ежедневной вечерней прогулки (1 ч. 10 мин.), просмотра сериала (1 ч. 25 мин.) и телепередач (1 ч. 55 мин.). Такой длительный отдых жительницы тундры не могут себе выделить» (*Раздымаха* 2022: 407–408).

В ритмограмме Татьяны Соболевой не зафиксировано конкретное время, выделенное на отдых (за исключением, разумеется, ночного сна). Можно предположить, что некоторые моменты, такие как общение с соседками на стойбище и в соседнем чуме, а также наблюдение за ловлей оленей (37 мин.), могут включать элементы отдыха. В действиях Маргариты отмечено, что она уделяет 1 ч. 7 мин. личной гигиене (включая прием ванны). Кроме того, она проводит 2 ч. 6 мин. в телефонном общении. Городские условия и современные технологии предоставляют Маргарите больше возможностей для отдыха и расслабления, в то время как традиционный уклад жизни в тундре требует от Татьяны постоянной активности и вовлеченности в череду дел.

## Пространство

Переход от жизни в чуме к городской/поселковой квартире ведет к кардинальному изменению организации жилого пространства. Традиционный чум характеризуется открытой планировкой, концентрацией всех домашних процессов вокруг центрального очага, разделением пространства на мужскую и женскую половины. Ритмограмма Татьяны показывает, что все основные домашние практики (приготовление пищи, прием гостей, рукоделие) сконцентрированы внутри чума и привязаны к печи-очагу (*Рис. 1*).



*Рис. 1.* Татьяна Соболева в чуме у очага. Большеземельская тундра. 2024 г. Фото Т. С. Киссер

Собственный чум является центральным пространством активности женщины. Здесь зафиксировано наибольшее количество действий — 124. Чум служит основным местом для выполнения домашних обязанностей, ухода за детьми, приготовления пищи и отдыха. Здесь же происходит большая часть социальных взаимодействий с членами семьи — разговоры с мужем, общение с детьми. Чум также является местом, где Татьяна выполняет традиционные женские работы: шитье, приготовление пищи и поддержание очага.

Ритмограммы показывают, что женщина проводит большую часть времени внутри чума, перемещаясь между различными функциональными зонами в соответствии с ритмом повседневных дел. Ее движения по чуму образуют сложную траекторию, отражающую многообразие выполняемых задач и социальных взаимодействий. При этом пространство чума не является замкнутым и изолированным — оно тесно связано с окружающим ландшафтом тундры, откуда женщина приносит воду, дрова и другие средства жизнеобеспечения семьи.

Территория стойбища является вторым по значимости пространством деятельности, где зафиксировано 54 действия. Это пространство включает в себя несколько важных локаций: круг нарт (13 действий), кораль (8 действий) и место для дров (4 действия). На территории стойбища Татьяна занимается разнообразной деятельностью: от заготовки дров и оленеводства до социальных взаимодействий с другими членами общины. Здесь она также выполняет традиционные женские работы: развешивание шкур для сушки и заготовку камусов.

Соседский чум отмечается в ритмограмме только 3 раза. Там она общается с родственниками. Количество выходов из чума и входов в него (21) свидетельствует о постоянном перемещении между внутренним пространством жилища и внешним пространством стойбища, что характерно для кочевого образа жизни.

В поселке пространственная организация женской повседневности существенно меняется. Квартира становится основным местом женских практик, заменяя собой чум. Однако структура и функции домашнего пространства в поселке сильно отличаются от традиционного жилища. Квартира имеет четкое разделение на отдельные комнаты с конкретным назначением — кухня, спальня, гостиная, ванная и т. д. Это разделение отражает современные представления о приватности, гигиене и комфорте, но в то же время нарушает привычную для ненецкой культуры целостность и многофункциональность жилого пространства (*Харючи* 1999: 46).

Ритмограммы женщины в поселке показывают, что их перемещения по дому более фрагментированы и привязаны к конкретным помещениям. Значительную часть времени она проводят на кухне, занимаясь приготовлением пищи и мытьем посуды, а также в комнате, где расположены спальные места и хранятся личные вещи. В частности, большая часть активности Маргариты Тайборей сосредоточена на кухне, где она проводит значительное время, занимаясь приготовлением пищи (и выпечки), уборкой

и мытьем посуды (68 действий). Это подчеркивает центральную роль кухни как функционального и социального пространства в повседневной жизни женщины. Другие части квартиры, такие как комната (17 действий), ванная и туалет (15 действий), коридор (14 действий) и подсобное помещение (9 действий), также являются зонами активности, связанными с уборкой, личной гигиеной, хранением вещей и общением с семьей (*Рис. 2*).



*Рис. 2.* Маргарита Тайборей наливает чай дочери. Воргашор. 2025 г. Фото Т. С. Киссер

Общественные места — магазин (8 действий), амбулатория (4 действия) и пункт выдачи «Озон» (2 действия) — занимают меньшую долю в общем количестве действий Маргариты, но играют важную роль в обеспечении здоровья детей, приобретении необходимых товаров и получении заказов («На Озоне заказываю, в основном, вещи для тундровой жизни») (ПМА-2025).

Транспорт, в данном случае такси (4 действия), является связующим звеном между домом и общественными местами, обеспечивая мобильность и доступ к необходимым услугам. «Пространство соседства», представленное квартирой соседей (3 действия), отражает социальные связи и взаимопомощь в бытовых вопросах, характерные для жизни в поселке.

Виртуальное пространство, доступное через телефон, также является важной частью повседневной жизни Маргариты, давая возможность ей общаться, искать информацию (в том числе гастрономические и медицинские рецепты) и заказывать товары онлайн.

## Предметный мир

Ритмограммы позволяют проследить, как меняется состав и функции вещей, используемых в повседневной жизни, а также их символические значения и эмоциональные привязанности. В традиционном чуме каждый предмет имеет свое строго определенное место и назначение, обусловленное как практическими потребностями, так и культурными нормами. Женский набор включает в себя предметы для приготовления пищи (чайники, котлы, ножи, доски), обработки шкур и пошива одежды (иглы, напёрстки, скребки), ухода за детьми (люльки, игрушки) и др.

Предметный мир Татьяны Соболевой неразрывно связан с ее повседневной жизнью в тундре и отражает традиционный уклад ненцев-оленеводов.

27 июля 2024 г.:

Печка — растапливала, готовила еду, грела воду и ставила чайник на печку 15 раз.

Посуда — использовала и мыла посуду 13 раз.

Чайник — взаимодействовала с чайником 6 раз (ставила на печь, снимала, наливала чай).

Дрова — брала дрова и подкидывала в печь 7 раз.

Игла, нитка, шкура — использовала для шитья и чинки одежды 5 раз.

Нож — взяла нож 3 раза для различных целей (разделка оленя, приготовление пищи).

Как мы видим, большинство предметов, которые она использует, являются не просто утилитарными вещами, но и символическими. Нож, чайник, посуда, дрова и печка — это не только инструменты для выживания, но и символы домашнего очага.

В поселке предметный мир женщины существенно меняется. Многие традиционные вещи заменяются покупными аналогами — электроприборами, готовой одеждой и обувью. Это делает быт более комфортным и освобождает время для других занятий, но в то же время нарушает привычные ритмы взаимодействия с предметами и обесценивает их символическую значимость. Некоторые традиционные вещи, связанные с кочевым образом жизни (нюки для чума, нарты, арканы), вообще исчезают из обихода или сохраняются только как элементы декора и сувениры.

Предметный мир Маргариты Тайборей связан с коммуникациями, приготовлением пищи, уборкой и организацией быта:

26 марта 2025 г.:

Посуда — использование тарелок, чашек, ложек, кастрюль и другой кухонной утвари для приготовления и подачи пищи, мытье посуды 48 раз.

Продукты — доставание ингредиентов для приготовления блюд, употребление готовых продуктов, убирание продуктов в холодильник 36 раз.

Телефон — использовала для общения, поиска информации, просмотра рецептов 29 раз.

Кухонная техника:

- Холодильник — доставание и убирание продуктов 20 раз.
- Плита/духовка — приготовление блюд, выпечка 15 раз.
- Миксер — приготовление теста и крема 4 раза.

Предметы для уборки — тряпки, губки, щетки, средство для мыться посуды 12 раз.

Важной тенденцией является включение новых, нетрадиционных предметов в ритмы повседневной жизни. Ритмограммы фиксируют, как женщины осваивают современную бытовую технику, средства связи, медицинские и гигиенические товары. Эти вещи не только меняют бытовые практики, но и влияют на мировоззрение, создают новые потребности.

Таким образом, трансформация предметного мира при переходе от чума к квартире носит сложный и неоднозначный характер. С одной стороны, происходит замещение традиционных вещей промышленными аналогами и утрата их сакрального значения. С другой стороны, женщины находят способы сохранить и адаптировать значимые предметы к новым условиям, осваивают новые вещи, встраивая их в традиционные ритмы и практики («Хочу нынче купить стиральную машинку и увезти в тундру, очень ее там не хватает»; «Надо не забыть взять с собой в тундру миксер, люблю стряпать»). Этот процесс отражает общую динамику культурных изменений у ненцев, сочетающую элементы преемственности и новаторства.

## Хозяйственные практики

В традиционном кочевом укладе основные хозяйственные обязанности женщины включают в себя приготовление пищи, пошив одежды, обработку шкур, уход за детьми и пожилыми родственниками, а также участие в некоторых видах работ, связанных с оленеводством (работа в корале, помощь при перекочевках, обустройство стойбищ) и др.

Тундровая ритмограмма показывает, что в чуме эти практики образуют целостный и неразрывный цикл, подчиненный естественным ритмам природы и потребностям семейного хозяйства. Женщина встает рано утром, разжигает очаг и готовит еду для всей семьи. Затем она помогает мужу на работах в корале. Днем занимается обработкой шкур или шитьем одежды и другими рукоделиями, прерываясь для приготовления обеда и ухода за детьми. Вечером она готовит ужин, помогает мужу с хозяйственными работами. Все эти действия выполняются в тесной связи с окружающей средой — женщина использует природные ресурсы (воду, дрова, шкуры, ягоды) и ориентируется на погодные условия и состояние пастбищ (*Рис. 3*).



*Рис. 3*. Татьяна Соболева в корале. Большеземельская тундра. 2024 г. Фото Т. С. Киссер

В поселке характер и ритм хозяйственных практик существенно меняется. Многие традиционные виды деятельности, связанные с кочевым образом жизни (выпас оленей, обустройство стойбищ), теряют свою актуальность. Вместо них на первый план выходят практики, связанные с ведением домашнего хозяйства в условиях квартиры — приготовление пищи, уборка, стирка, уход за детьми и т. д.

Ритмограммы показывают, что в поселке эти практики более фрагментированы и менее связаны с природными циклами. Женщина готовит еду на электрической или газовой плите, пользуется водопроводом и канализацией, покупает продукты в магазине. Электричество, водопровод и канализация позволяют использовать электрические плиты, духовки, микроволновые печи и стиральные машины, значительно облегчая приготовление пищи и стирку. Холодильник дает возможность хранить скоропортящиеся продукты и готовить более разнообразные блюда (хотя даже в поселке женщина продолжает называть холодильник «ларь»), а централизованное снабже-




*Рис. 4.* Маргарита Тайборей в пункте выдачи Озон. Воргашор. 2025 г. Фото Т. С. Киссер

ние водой и электричеством избавляет от необходимости собирать дрова и ходить за водой, как это происходит в тундре. Женщина в городе не тратит время на пошив одежды, поскольку многие предметы гардероба можно приобрести готовыми («В городе вещей для детей надо много, а тундре достаточно малицы»). В то же время появляются новые хозяйственные обязанности, связанные с работой вне дома, взаимодействием с социальными службами и учреждениями (*Рис. 4*).



*Рис. 5.* Татьяна Соболева с дочерью крутит фарш. Большеземельская тундра. 2024 г. Фото Т. С. Киссер



*Рис. 6.* Маргарита Тайборей с дочерью готовят тесто. Воргашор. 2025 г. Фото Т. С. Киссер

Переход к временной оседлости не только меняет характер хозяйственных практик, но и влияет на распределение гендерных ролей в семье. Если в тундре женщина выполняет большую часть работ по дому и уходу за детьми, то в поселке эти обязанности нередко распределяются более равномерно между супругами. Мужчины активнее участвуют в приготовлении пищи, уборке, воспитании детей, особенно если жена работает вне дома. Это ведет к трансформации традиционных представлений о мужских и женских ролях, хотя и не устраняет полностью гендерное разделение труда.

При сравнении хозяйственных практик в ритмограммах Татьяны Соболевой и Маргариты Тайборей заметны различия:

1. Приготовление пищи:
   - Татьяна готовит еду 4 раза в течение дня, используя печку, газовую плиту и костер.
   - Маргарита готовит еду 7 раз (включая выпечку: печенье, пирог и торт), используя электрическую плиту, духовку, миксер, блендер и микроволновку.
2. Уборка и домашние дела:
   - Татьяна делает уборку в чуме 14 раз, в том числе подметает пол, моет посуду, убирает со стола и стирает.
   - Маргарита делает уборку в квартире 18 раз, включая мытье посуды, уборку со стола, подметание, стирку и уборку в ванной и туалете.
3. Уход за детьми:
   - Татьяна совершает действия с детьми 19 раз, включая кормление, переодевание, укладывание спать и игры.
   - Маргарита совершает действия с детьми 29 раз, включая кормление, одева-

ние, гигиенические процедуры, поход в поликлинику, игры.

4. Уход за животными:
- Татьяна занята в оленеводстве 7 раз, включая ловлю и ветеринарию.
- В ритмограмме Маргариты нет действий с животными.

5. Рукоделие и ремесла:
- Татьяна занимается шитьем и изготовлением липтов 5 раз в течение дня.
- В ритмограмме Маргариты нет занятий шитьем и рукоделием (*Рис. 5, 6*)

Таким образом, сопоставление ритмограмм показывает, что переход от жизни в чуме к жизни в квартире ведет к трансформации женских хозяйственных практик у ненцев. Традиционные виды деятельности, связанные с кочевым укладом, уступают место новым практикам, обусловленным оседлостью и включением в современную экономику и социальную инфраструктуру.

## Социальные коммуникации

В чуме повседневные связи ограничены кругом семьи и соседних чумов, они непосредственны и происходят в межличностном общении. Ритмограмма фиксирует неоднократные контакты Татьяны Соболевой с мужем, детьми, сестрой, соседями в течение дня. Наиболее часты контакты с сестрой (54 раза), с которой она делит многие домашние обязанности: приготовление пищи, уборка, уход за детьми и поддержание порядка в чуме. Они часто общаются на ненецком языке.

27 июля 2024 г.:
- Поддерживала порядок и очаг вместе с сестрой (22 раза)
- Готовила еду, накрывала на стол и общалась с сестрой (одновременно) (17 раз)
- Говорила с сестрой (5 раз)
- Ухаживала за детьми вместе с сестрой (5 раз)
- Помогала сестре в гигиенических процедурах (3 раза)
- Сходила с сестрой в туалет (2 раза)

Татьяна активно взаимодействовала со своими детьми на протяжении дня (19 раз) по различным поводам, включая кормление, совместные занятия, общение, игры, гигиену и заботу об их здоровье.

27 июля 2024 г.:
- Переодевала детей (7 раз)
- Кормила (3 раза)
- Играла (3 раза)
- Учила ходить дочь (1 раз)
- Ругала сына (1 раз)
- Успокаивала сына (1 раз)
- Приучала сына к горшку (1 раз)
- Мазала раны детям (1 раз)
- Смотрела мультики с детьми (1 раз)

Взаимодействие с мужем (10 раз) в течение дня связано в основном с работой на стойбище, оленеводством и совместным принятием решений. Татьяна помогает мужу в корале, общается с ним на стойбище и обсуждает бытовые вопросы. Это отражает традиционное разделение труда у ненцев-оленеводов и важность сотрудничества между супругами.

27 июля 2024 г.:
- Разговаривала с мужем (7 раз)
- Ходила за мужем в корале
- Вывела оленя для упряжки мужа
- Ловила оленей с мужем

Контакты с родственниками и соседями по стойбищу (7 раз) включают участие в совместных делах: разделка оленя, наблюдение за ловлей оленей, общение и обмен новостями.

27 июля 2024 г.:
- Разговаривала с соседями и свекровью (5 раз)
- Наблюдала за ловлей оленей с родственниками
- Айбурдачила с родственниками

Для общения с родителями, которые живут на другом стойбище, Татьяна использует рацию. В целом, социальные контакты Татьяны Соболевой отражают традиционный уклад жизни ненцев-оленеводов, основанный на крепких семейных и общинных связях, взаимопомощи и обмене опытом.

Анализ коммуникаций Маргариты Тайборей показывает, что близкий круг ее общения не отличается от тундрового — это дети (29 раз), сестра и зять (13 раз), мама (10 раз), сотрудники учреждений и магазинов, таксист (6 раз), соседи (2 раза). Оговоримся, что муж Маргариты в день записи ритмограммы был в тундре, поэтому данные о контактах с ним не представлены.

Маргарита Тайборей, проживая в поселке, имеет возможность уделять больше времени своим детям по сравнению с Татьяной Соболевой, живущей в тундре. Маргарита освобождена от многих трудоемких задач, связанных с кочевым образом жизни. В результате у нее появляется больше свободного времени, которое она посвящает детям.

26 марта 2025 г.:

*1. Общение и указания (11 раз)*:
- Разговаривала с детьми (4 раза)
- Говорила с дочерью (3 раза)
- Говорила с сыном (2 раз)
- Давала указания (2 раз)

*2. Совместные занятия и помощь (5 раз)*:
- Дочь помогала накрывать на стол и мыть посуду (2 раза)
- Играла с сыном (1 раз)
- Прибирала постели и мусор в комнате с дочкой (1 раз)
- Собирала и раскладывала вещи в шкаф вместе с детьми (1 раз)

*3. Забота и уход (8 раз)*:
- Кормила детей (3 раза)
- Одевала детей (2 раз)
- Осматривала дочь, гладила, ругала, что неумытая (1 раз)
- Разливала детям йогурт (1 раз)
- Причесала дочь (1 раз)

*4. Совместные выходы (3 раза)*:
- Ездила с детьми на такси в зубной (1 раз)
- Ходила с детьми в Ozon (1 раз)
- Распаковывала покупки из Ozon вместе с детьми (1 раз)

Частые контакты с сестрой и зятем свидетельствуют о близких семейных связях и регулярном общении между родственниками. Совместные приемы пищи и чаепития являются важной частью семейной жизни не только в поселке, но и в тундре, тем более, что сестры живут на одном стойбище в тундре. Несмотря на довольно частые контакты с сестрой и зятем, их взаимодействие ограничивается в основном домашней обстановкой и не включает в себя совместные выходы или действия вне дома.

*26 марта 2025 г.:*

*1. Совместные трапезы и чаепития (4 раза)*:

- Разговаривала с сестрой, зятем и мамой во время чаепития (2 раз)
- Кормила сестру и зятя (2 раз)

*2. Встреча и проводы (2 раза)*:

- Встречала в коридоре сестру и зятя (1 раз)
- Провожала сестру (1 раз)

*3. Совместные занятия и общение (7 раз)*:

- Говорила с сестрой (4 раза)
- Смотрели видео в телефоне с сестрой (1 раз)
- Делали заказ в Ozon с сестрой (1 раз)
- Баловались с сестрой (1 раз)

В поселке меняется характер социальных связей и коммуникаций. Важной особенностью городской и поселковой жизни является широкое использование технических средств коммуникации — телефона, интернета, социальных сетей. Из ритмограмм видно, что женщины активно пользуются этими инструментами для общения с родными и друзьями, получения информации, заказов на маркетплейсах, организации встреч. Это позволяет поддерживать социальные связи на расстоянии и быть в курсе событий в жизни близких людей. Маргарита часто прибегает к телефону для общения, особенно с дочерями, которые учатся в интернате. Кроме того, она использует телефон для поиска информации, например, кулинарных рецептов, а также для совершения онлайн-покупок и взаимодействия в социальных сетях («Целый день в Вконтакте не была, надо исправляться»). Использование телефона является формой отдыха («Надо в телефоне полежать, отдохнуть») (ПМА-2025). Согласно ритмограмме, Маргарита часто использует телефон в течение дня для различных целей. Всего Маргарита обращалась к телефону 29 раз в течение дня.

*26 марта 2025 г.:*

*1. Общение и звонки (8 раз)*:

- Общение с дочерью (3 раза)
- Звонки (5 раз)

*2. Поиск информации и просмотр контента (13 раз)*:

- Проверяла социальные сети (4 раза)
- Смотрела рецепты в телефоне (4 раза)
- Делала заказ в Ozon (1 раз)
- Сидела в телефоне (4 раза)

*3. Другое использование (8 раз)*:

- Искала телефон (5 раз)
- Использовала телефон как часы (3 раза)

Другой важной особенностью коммуникации Маргариты является использование ненецкого языка в общении с семьей. Она разговаривает со своими детьми и

родственниками исключительно на ненецком языке. Однако, в отличие от жизни в тундре, где ненецкий язык доминирует во всех сферах общения, в поселке Маргарите приходится использовать и русский язык — при посещении магазинов, учреждений и в общении с соседями. Таким образом, языковая ситуация в поселке характеризуется билингвизмом и переключением в зависимости от контекста общения.

Еще одной особенностью социальных контактов Маргариты является эпизодичность связей с тундровиками: «Я за все время, пока в поселке, один раз встречалась с тундровиками, помогала в МФЦ документы оформить. В поселке мы почти не встречаемся» (ПМА-2025).

Таким образом, коммуникации у ненцев претерпевают значительные изменения при переходе от жизни в тундре к жизни в поселке. В тундре общение ограничено кругом семьи и соседних чумов, оно непосредственно и личностно. В поселке коммуникации адаптированы к новым условиям жизни, сочетая традиционные ценности и современные возможности.

* * *

Сравнительный анализ ритмограмм деятельности женщин-ненок в тундре и поселке показывает трансформации всех сфер повседневности при переходе от чума к квартире (имея в виду не эволюционный сдвиг, а сезонный ритм полукочевой жизни). Меняется организация жилого пространства, распорядок дня, способы приготовления пищи, формы досуга и характер коммуникации. Городской образ жизни предполагает б*о*льшую дифференциацию и индивидуализации повседневных практик.

При переходе к оседлости наблюдается существенное ускорение течения времени. Если в тундре ритм жизни преимущественно размеренный, соответствующий естественным процессам и включающий продолжительные периоды однообразной деятельности, то в городской среде отмечается ощущение «нехватки времени» и необходимость постоянной синхронизации с внешними сигналами. Характерно высказывание Маргариты Тайборей: «В тундре время течет медленнее, оно как будто раскинуто пространством, а в городе его всегда не хватает» (ПМА-2025).

В условиях тундры женская повседневность структурирована вокруг циклических природных ритмов (сезонные изменения, суточные колебания освещенности, периоды миграции оленей) и задач хозяйственного цикла (кочевки, забой оленей). Временные ориентиры здесь преимущественно естественные, а разделение суток на отрезки условно и подвижно. Городская/поселковая повседневность ненецких женщин характеризуется доминированием линейного времени, строгой хронометрией, подчинением институциональным ритмам (рабочий день учреждений, расписание приемов в поликлинике и др.) и значительной фрагментацией деятельности.

Полукочевой образ жизни ведет к кардинальному изменению организации жилого пространства в поселке, перераспределению видов деятельности и трансформации предметного мира. В поселке пространственная организация женской повседневности меняется: квартира имеет четкое разделение на отдельные комнаты со своим назначением, а многие традиционные практики и предметы быта трансформируются или исчезают, замещаясь промышленными аналогами.

Хозяйственные практики и социальные связи также претерпевают значительные изменения при переходе от кочевья к оседлости. В тундре женщины выполняют широкий спектр работ, связанных с приготовлением пищи на очаге, сбором дров

и воды, заботой о детях и муже, обработкой шкур и шитьем, а их общение ограничено кругом семьи и соседних чумов. В поселке на первый план выходят практики, связанные с ведением домашнего хозяйства в условиях квартиры, появляются новые возможности, связанные с доступом к современным удобствам, магазинам, медицинским услугам. Коммуникация становится более разнообразной и опосредованной техническими средствами, расширяется круг социальных и виртуальных контактов. Однако многие традиционные ценности, в том числе родственные связи и общение на родном языке, сохраняются и в условиях поселка.

В целом, адаптация ненцев к оседлости и городской жизни представляет собой сложный и многогранный процесс, включающий в себя как освоение новых практик и возможностей, так и сохранение традиционных элементов культуры в новых условиях. Женщины играют ключевую роль в этом процессе, обеспечивая преемственность поколений и устойчивость ненецкой культуры в меняющемся мире.

### Источники и материалы

ПМА–2023, 2024 — Полевые материалы автора, Большеземельская тундра, семейно-родовая община «Ямб То», 2023, 2024 г.

ПМА–2025 — Полевые материалы автора, Воркута, Воргашор, семейно-родовая община «Ямб То», 2025 г.

### Научная литература

*Волжанина Е. А*. Этнодемографические процессы в среде ненцев Ямала в XX — начале XXI века. Новосибирск: Наука, 2010. 312 с.

*Головнёв А. В.* Чукотский дневник: размышления о движении // Уральский исторический вестник. 2015. № 2 (47). С. 6–16.

*Головнёв А. В.* Арктический этнодизайн // Уральский исторический вестник. 2017. № 2 (55). С. 6–15.

*Головнёв А. В.* Кочевники Арктики: искусство движения // Этнография. 2018. № 2. С. 6–45. https://doi.org/10.31250/2618-8600-2018-2-6-45

*Головнёв А. В., Куканов Д. А., Перевалова Е. В.* Арктика: атлас кочевых технологий. СПб: МАЭ РАН, 2018. 352 с.

*Кирипова Л. В.* Ненецкая женщина в разных временных измерениях // История и современность народов Ямала. Салехард: Окружная научная лаборатория этнографии и этнолингвистики, 1995. С. 28–31.

*Киссер Т. С.* Между мобильностью и оседлостью: экспедиция в Большеземельскую тундру // Кунсткамера. 2024. № 4 (26). С. 191–200.

*Киссер Т. С., Перевалова Е. В*. Европейские ненцы: трансформация традиций и обновление этничности // Этнография. 2024. № 4 (26). С. 110–139.

*Лярская Е. В.* Женщины и тундра: Гендерный сдвиг на Ямале? // Антропологический форум. 2010. № 13. С. 3–38.

*Попова А. Г.* Женщины Северных меньшинств: между стойбищем и городом // Женщина Севера: поиск новой социальной идентичности / Отв. ред. И. И. Подойницына. Новосибирск: Наука, 2004. С. 163–187.

*Раздымаха С. Е.* Визуализация женского пространства в традиционной культуре ненцев // Культура и цивилизация. 2022. Т. 12. № 5–1. С. 403–411.

*Сэрпиво С. Е.* Женское пространство в культуре ненцев. СПб.: Историческая иллюстрация, 2016. 142 с.

*Харючи Г. П.* Ненецкая женщина в науке: к вопросу об особенностях исследования сакральной сферы // Этнографическое обозрение. 2010. № 3. С. 44–53.

*Харючи Г. П.* Ненецкое жилище: традиции и изменения // Народы Северо-Западной Сибири / под ред. Н. В. Лукиной. Вып. 8. Томск: Издательство Томского университета, 1999. С. 44–54.

*Хомич Л. В.* Ненецкая женщина до и после Великой Октябрьской революции: Дисс. ... канд. ист. наук. СПб., 1951. 208 с.

*Bjørklund I.* A Journey to the Bolshezemelskaja Tundra // The Barents Region, edited by I. Bjørklund, J. J. Møller, and P. K. Reymert,. Tromsø: University of Tromsø, Tromsø Museum, 1995. P. 71–80.

## References

Bjørklund, I. A. 1995. Journey to the Bolshezemelskaja Tundra. In *The Barents Region*, ed. by I. Bjørklund, J. J. Møller, and P. K. Reymert. Tromsø: University of Tromsø, Tromsø Museum. 71–80.

Golovnev, A. V. 2015. Chukotskii dnevnik: razmyshleniia o dvizhenii [Chukotka Diary: Reflections on Movement]. *Ural'skii istoricheskii vestnik* 2(47): 6–16.

Golovnev, A. V. 2017. Arkticheskii etnodizain [Arctic Ethnodesign]. *Ural'skii istoricheskii vestnik* 2(55): 6–15.

Golovnev, A. V. 2018. Kochevniki Arktiki: iskusstvo dvizheniia [Arctic Nomads: The Art of Movement]. *Etnografiia* 2: 6–45. https://doi.org/10.31250/2618-8600-2018-2-6-45

Golovnev, A. V., D. A. Kukanov, and E. V. Perevalova. 2018. *Arktika: atlas kochevykh tekhnologii* [Arctic: Atlas of Nomadic Technologies]. Saint Petersburg: MAE RAN. 352 p.

Khariuchi, G. P. 1999. Nenetskoe zhilishche: traditsii i izmeneniia [Nenets Dwelling: Traditions and Changes]. In *Narody Severo-Zapadnoi Sibiri* [Peoples of North-West Siberia], ed. by N. V. Lukina. Iss. 8. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo Universiteta. 44–54.

Khariuchi, G. P. 2010. Nenetskaia zhenshchina v nauke: k voprosu ob osobennostiakh issledovaniia sakral'noi sfery [Nenets Woman in Science: On the Issue of the Peculiarities of the Study of the Sacred Sphere]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 44–53.

Khomich, L. V. 1951. *Nenetskaia zhenshchina do i posle Velikoi Oktiabr'skoi revoliutsii* [Nenets Woman Before and After the Great October Revolution]: Ph.D. diss., Leningrad State University. 208 p.

Kiripova, L. V. 1995. Nenetskaia zhenshchina v raznykh vremennykh izmereniiakh [Nenets Woman in Different Time Dimensions]. In *Istoriia i sovremennost' narodov Yamala* [History and Modernity of the Peoples of Yamal], ed. by N. V. Lukina, Z. I. Randymova. Salekhard: Okruzhnaia nauchnaia laboratoriia etnografii i etnolingvistiki. 28–31.

Kisser, T. S. 2024. Mezhdu mobil'nost'iu i osedlost'iu: ekspeditsiia v Bol'shezemel'skuiu tundru [Between Mobility and Sedentarism: An Expedition to the Bolshezemelskaya Tundra]. *Kunstkamera* 4 (26): 191–200.

Kisser, T. S., and E. V. Perevalova. 2024. Evropeiskie nentsy: transformatsiia traditsii i obnovlenie etnichnosti [European Nenets: Transformation of Traditions and Renewal of Ethnicity]. *Etnografiia* 4(26): 110–139.

Liarskaia, E. V. 2010. Zhenshchiny i tundra: Gendernyi sdvig na Yamale? [Women and the Tundra: Gender Shift in Yamal?]. *Antropologicheskii forum* 13: 3–38.

Popova, A. G. 2004. Zhenshchiny Severnykh men'shinstv: mezhdu stoibishchem i gorodom [Women of Northern Minorities: Between Camp and City]. In *Zhenshchina Severa: poisk novoy sotsial'noy identichnosti* [Woman of the North: Search for a New Social Identity], ed. by I. I. Podoinitsyna. Novosibirsk: Nauka. 163–187.

Razdymakha, S. E. 2022. Vizualizatsiia zhenskogo prostranstva v traditsionnoi kul'ture nentsev [Visualization of Female Space in Traditional Nenets Culture]. In *Kul'tura i tsivilizatsiia* 12(5–1): 403–411.

Serpivo, S. E. 2016. *Zhenskoe prostranstvo v kul'ture nentsev* [Women's Space in the Culture of the Nenets]. Saint Petersburg: Istoricheskaia illiustratsiia. 142 p.

Volzhanina, E. A. 2010. *Etnodemograficheskie protsessy v srede nentsev Yamala v 20–nachale 21 veka* [Ethnodemographic Processes Among the Nenets of Yamal in the 20th — early 21st Centuries]. Novosibirsk: Nauka. 312 p.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/159-174
Научная статья

***© И. В. Стасевич***

# ТРАДИЦИОННЫЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ПОЛОВОЗРАСТНОЙ ГРАДАЦИИ ОБЩЕСТВА В СОВРЕМЕННОЙ КАЗАХСКОЙ КУЛЬТУРЕ (НА МАТЕРИАЛАХ ЗАПАДНОГО КАЗАХСТАНА)

*Социальная организация казахского общества достаточно хорошо изучена, при этом тема половозрастной стратификации социума освещена в научных трудах лишь отчасти. Цель статьи — познакомить читателя с основными способами адаптации представлений о традиционной половозрастной градации общества в современной казахской культуре. Происходит ли эта адаптация, в принципе, или эти представления постепенно теряют свое значение в жизни человека, растворяются в современном информационном пространстве, переходят в разряд исторической памяти о традициях предков? Статья написана на основе полевых этнографических материалов, собранных автором в ходе работ на территории Западного Казахстана. В исследовании использованы методы историко-культурного и этнографического подходов. Функциональное значение возрастных общностей в современной казахской культуре, по сравнению с традиционной, сильно редуцировано. Уместно, говорить, скорее о сохранении представлений о градации общества по половозрастному признаку, чем о четко сформированных возрастных стратах. Тем не менее, принадлежность к определенной возрастной степени определяет основной круг прав и обязанностей человека, его социальный статус, устойчивые поведенческие стереотипы, место и роль в обрядовой системе. Возраст, пол и кровнородственные связи являются структурными принципами социальной организации казахского общества до настоящего времени.*

**Ключевые слова:** *казахская культура, половозрастная стратификация, возрастной символизм, стереотипы поведения, адаптация традиции*

**Ссылка при цитировании:** *Стасевич И. В.* Традиционные представления о половозрастной градации общества в современной казахской культуре (на материалах Западного Казахстана) // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 159–174.

**Стасевич Инга Владимировна** — к. и. н., старший научный сотрудник, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Российская Федерация, 199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., 3). Эл. почта: stinga73@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-5213-4647

UDC: 39+069.01
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/159-174
Original article

***© Inga Stasevich***

# TRADITIONAL CONCEPTIONS ABOUT GENDER AND AGE STRATIFICATION IN CONTEMPORARY KAZAKH CULTURE (THE CASE OF WESTERN KAZAKHSTAN)

*Issues related to the traditional gender and age stratification in a society have been repeatedly raised by researchers in the context of a general study of the age structures of the Central Asian peoples. In recent decades, however, the topic of the gender and age structure of Kazakh society, especially the topic of contemporary Kazakh conceptions of traditional age communities, has not been the focus of research. The main aim of this article is to introduce the dominant ways in which conceptions of traditional gender and age stratification are adapted in contemporary Kazakh society. Do these conceptions remain relevant, or are they gradually losing their significance in everyday life, dissolving in the modern information space, and becoming part of the historical memory? The article is based on field ethnographic research conducted by the author in Western Kazakhstan. The article uses historical, cultural and ethnographic methods. The functional significance of age communities in contemporary Kazakh culture is greatly reduced in comparison with traditional culture. It seems more appropriate to talk about the preservation of conceptions of the gender and age stratification in the society, rather than about clearly formed and rigid age classes. However, belonging to a certain age group determines a person's basic rights and responsibilities, his or her social status, stable behavioral patterns, place and role in the ritual system. The general attitude towards the biosocial rhythms of society and human life is preserved and appears to be a living functioning system. This allows us to conclude that ideas about the gradation of society according to gender and age still play a significant role in the lives of contemporary Kazakhs.*

**Keywords:** *Kazakh culture, gender and age stratification, age symbolism, behavioral patterns, adaptation of tradition*

**Author Info: Stasevich, Inga V.** — Ph.D. in History, Senior Researcher, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences) (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: stinga73@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-5213-4647

**For citation:** Stasevich, I. V. 2025. Traditional Conceptions About Gender and Age Stratification in Contemporary Kazakh Culture (the Case of Western Kazakhstan). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 159–174.

## Введение

Тема традиционной половозрастной стратификации общества не раз затрагивалась исследователями в контексте общего изучения возрастных структур народов Центральной Азии (*Толстов* 1938: 72–81; *Толстов* 1948; *Задыхина* 1951: 157–159; *Сне-*

*сарев* 1963: 155–205; *Снесарев* 1964; *Сазонова* 1978: 10–11; *Лобачева* 1989: 83–95 и др.). Впервые проблема выделения возрастных классов была четко сформулирована в работах С. П. Толстова, где на примере мужских союзов, характерных для таджикской, узбекской и киргизской культур, он обосновал необходимость изучения сущности этого явления и определения его места в истории народов Центральной Азии. В 1930-х гг. советские этнографы активно разрабатывали проблематику эволюции «общинно-родовой организации» и потестарности. В рамках принятой концепции эволюционизма, возрастные классы рассматривались как форма институализации возрастных страт. Разделяя точку зрения С. П. Толстова по данному вопросу, К. Л. Задыхина полагала, что у народов центрально-азиатского региона сохраняются пережитки возрастных классов «как реликтовые формы половозрастного деления» (*Задыхина* 1951: 161). Она обратилась к анализу половозрастной стратификации тюркских народов, в том числе казахов, и, что, несомненно, важно — описала способы ее символизации (каждая возрастная группа имеет свои отличительные особенности, выражавшиеся в одежде, украшениях, прическе, в обязанностях и нормах поведения в повседневной и обрядовой жизни). Итогом исследований стал вывод о том, что представления и традиции, связанные с возрастными классами по мере развития общества теряют свое исходное социальное значение, а сам институт превращается в пережиток, «сохраняются лишь некоторые незначительные и формальные признаки половозрастных группировок» (*Задыхина* 1951: 178). Однако К. Л. Задыхина подчеркивает, что, несмотря на это, изучение «обрядовых пережитков» все же представляет несомненный интерес для понимания путей развития культур народов Центральной Азии.

Вопрос терминологии описания возрастных категорий активно обсуждался в гуманитарных науках в 1980-х гг. Традиционно, категория «возрастной класс» рассматривается как институализированная возрастная степень, которая, в свою очередь является культурно-нормативной стадией жизненного цикла. Эти понятия большей частью соотносятся с биологическим возрастном человека, в отличии от «возрастной группы» индивидов, обладающих одним социальным возрастом. Таким образом, в течение жизни человек принадлежит только к одной возрастной группе, но последовательно к разным возрастным классам (*Попов* 1982: 75). И. С. Кон ввел в отечественную этнографию понятие «возрастного символизма» — отражение возрастных процессов и свойств в культуре (*Кон* 1981: 98–106), что заметно упростило интерпретацию этнографических терминов, обозначающих возрастные объединения. И. С. Кон соотнес такие понятие как «возрастные степени», «возрастные классы», «возрастные группы» с системой возрастного символизма, обозначив, что «возрастные степени обозначают культурно-нормативные аспекты жизненного цикла, а возрастные классы и возрастные группы — соответственно социально-структурные и функционально-организационные аспекты возрастных отношений (*Кон* 1981: 99). Другими словами, возрастная степень — это значимый в культуре возрастной рубеж, возрастные классы обозначают возрастные слои населения, а возрастные группы — организации, основанные на общности возраста ее членов, имеющие структуру, функции и знаковые средства, принятые в рассматриваемой нами культуре.

При описании современных традиций и практик, мы, как правило, имеем дело с понятием «возрастного символизма», который включает в себя принятую в культуре возрастную терминологию, периодизацию жизненного цикла, возрастные стереотипы поведения, возрастные обрядовые практики и возрастную субкультуру, которая позво-

ляет носителям традиции воспринимать себя как некую общность, отличную от других возрастных объединений. В современной культуре, в отличие от традиционной, гораздо в меньшей степени сохраняется четкая система возрастных группирований.

В отношении казахской культуры выделение возрастных классов, в том виде, как они были описаны для ряда сообществ мировой ойкумены, оставалось долгое время на уровне гипотезы. Вопросы половозрастной стратификации общества активно разрабатывались при описании обрядовых практик, этикета, системы дарообмена. Отчасти проблематика выделения половозрастных общностей освещалась казахстанскими этнографами при описании социальной организации казахов (*Толыбеков* 1971; *Арғынбаев* 1973; *Масанов* 2011: 375–418 и др.). Впервые достаточно дробную характеристику градаций жизненного цикла казахов предложила Н. Ж. Шаханова, вернувшись к вопросу об «остаточных элементах системы возрастных классов» в казахской культуре. Она же поставила вопрос о существовании в традиционном казахском обществе возрастных корпоративных группирований (*Шаханова* 1993: 137–150; *Шаханова* 1998).

В последние десятилетия тема половозрастной структуры казахского общества, тем более тема современных представлений казахов о традиционных возрастных общностях, не становились объектом самостоятельного исследования. Отдельные замечания по этому поводу можно найти в работах так или иначе связанных с описанием социальной организации (*Стасевич* 2011; *Телеуова* 2018: 47–55), обрядовой культуры (*Ерназаров* 2003; *Игибаева*, *Касымбекова* 2018: 150–153), этикетных норм (*Тохтабаева* 2017: 7–56) казахов. Но нужно иметь в виду, что большинство авторов в своих рассуждениях отталкиваются от «классической» традиции, изложенной в письменных источниках, и в первую очередь, в научных публикациях конца XIX–XX в. Введение в широкий научный оборот современных материалов дает возможность критически оценить имеющиеся по теме материалы и зафиксировать способы адаптации традиционной модели в современной культуре.

С определённой долей условности в жизненном цикле человека можно выделить четыре возрастные группы: дети, молодежь, зрелые люди и старики. Хотя число возрастных рядов, проходимых человеком в течение жизни, несомненно, больше, но в целом они могут быть сгруппированы в 4–5 возрастных слоя, различающихся между собой и по соответствующему поведению индивида, и по его правам и обязанностям в обществе, более существенно. Например, в казахской культуре возрастные рубежи взросления ребенка от рождения до обряда сорокодневья (*баланы қырқынан шығару*), обряда разрезания пут (*тұсау кесу*), обряда обрезания (*сүндет той*), проводов в первый класс (*тілашар*) и т. д. включает много временных этапов, но все они относятся к детскому периоду, до перехода в возрастную группу подростков. Времяисчисление в казахской культуре по традиции происходило по 12-летнему циклу (*мүшел жас*). А. Б. Мухамбетова, считая *мүшел жас* системной основой казахской культуры, предлагает следующую структуру возрастной циклизации: первый мушель — (1 год — 12 лет) — детство; второй (13 лет — 24 года) — молодость; третий (25–36 лет) — зрелость; четвертый (37–48 лет) — зрелость; пятый (49 лет — 62 года) — старость (*Мухамбетова* 1989: 111; *Шаханов* 1993: 137). В настоящее время границей первого возрастного перехода все так же считается первый *мүшел жас* — 13 лет. Возрастные границы были всегда подвижными, четкой привязки отдельного термина, обозначающего принадлежность индивида к точному возрасту, не существовало. Они зависели

от этапов социализации личности, от культурных стереотипов и ценностных ориентиров, то есть от социокультурных обусловленностей возрастных свойств. Как пишет И. С. Кон, «неопределенность, условность хронологически выражаемых возрастных границ — общее свойство любой развитой культуры» (*Кон* 1981: 101). Начало того или иного возрастного рубежа маркировалось совершением обрядовых мероприятий. По представлениям носителей традиции, обряды жизненного цикла должны были способствовать реализации потенциала человека, которым он обладал в определенный возрастной период. Н. Шаханова справедливо отмечает, что в возрастных системах традиционных обществ, и в том числе казахском, связи между возрастными подразделениями в системе возрастных классов носят групповой характер, а не индивидуальный (*Шаханова* 1998: 149). Уверено можно считать, что возрастные термины охватывают определенный возрастной диапазон. Единственным исключением является сообщество сверстников (*құрдас*), но изучение этой возрастной группы — тема будущего исследования, связанная с анализом традиции существования подобных возрастных структур в диахронической перспективе.

Несколько слов о самих терминах применимым к различным половозрастным ступеням. В основном они входят в фонд живого казахского языка. Все термины были зафиксированы в беседе с информантами, опрошенные достаточно свободно владеют терминологией, в разговоре выделяют возрастные ступени, каждая из которых имеет свое наименование. Старшее и, отчасти, среднее поколения хорошо владеют знаниями о «классической» традиции, среди основных источников информации о ней, люди пожилого возраста называют публикации в журналах, газетах, теле и радио передачи, общение с родственниками и знакомыми в мессенджерах. Для молодого поколения и людей до 40 лет одной из основных площадок общения остается семья, но значительная роль отводится и получению информации через сеть Интернет, включая, социальные сети и тематические форумы (*Стасевич* 2021: 168–178).

Казахская культура развивается динамично, происходят процессы модернизации, а, отчасти, и европеизации общества. Современное состояние традиции позволяют зафиксировать полевые этнографические исследования. Настоящая статья написана на полевых материалах автора. Цель статьи — обозначить основные формы адаптации представлений о традиционных половозрастных общностях и статусах в современной казахской культуре. Происходит ли эта адаптация, в принципе, или эти представления постепенно теряют свое значение в жизни человека, растворяются в современном информационном пространстве, переходят в разряд исторической памяти о традициях предков?

## Материалы и методы

В работе использованы методы историко-культурного и этнографического подходов. В основу анализа представлений современных казахов о половозрастной стратификации общества легли полевые этнографические материалы, собранные автором в Западном Казахстане (*Актюбинская*, *Атырауская*, *Западно-Казахстанская* области) (ПМА 2006, 2007, 2022, 2024). При сборе материала применялся метод формализованного и биографического интервью по заранее составленным опросникам, было проведено письменное анкетирование среди молодежи, в основном среди студентов ВУЗов г. Уральска. Тема половозрастной стратификации современного казахского общества

впервые изучалась автором в 2006 г. (ПМА 2006; *Стасевич* 2007: 143–159), исследования были продолжены в 2022 и 2024 гг. (ПМА 2022, 2024). Полученные материалы, позволили зафиксировать состояние традиции во временном диапазоне.

Общей сложностью было проведено 53 интервью, в которых затрагивалась тема половозрастной стратификации в современном казахском социуме. Среди опрошенных 55% составили люди среднего и пожилого возраста (от 30 до 80 лет), остальные 45% — молодые люди от 18 до 30 лет. Опорными темами интервью стали: значимые возрастные рубежи в жизни человека, термины, использующиеся в разговорном и литературном языке, для обозначения возрастных статусов, термины, сохраняющиеся на уровне исторической памяти, роль старших родственников в определении жизненных стратегий.

Планомерный сбор этнографического материала даёт возможность зафиксировать динамику изменений/устойчивое состояние изучаемой традиции на достаточно длительном отрезке времени — 15–16 лет. Забегая вперед, можно констатировать, что серьезных изменений в представлениях современных носителей традиции о половозрастной градации общества за этот период обнаружить не удалось. Это говорит об их устойчивости и жизнеспособности.

## Современные представления о половозрастной градации общества. Стереотипы поведения

Новорожденного, вне зависимости от пола, называют *нәристе* (от рождения до года)*, сәби* (от года до трех лет). Однако, это термины не повседневного общения. В разговоре младенца называют *бөпе*, *балапан* (иносказательное, дословно «птенчик»)

До первого *мушеля* (до 13 лет) и девочки *(кыз бала*), и мальчики *(ер бала // боз бала*) считаются детьми. В современном языке употребляется для обозначения детей этого возраста лексемы *кыз* для девочек и *бала* для мальчиков.

По традиции, только после тринадцатого дня рождения дети переходят в новую возрастную категорию девушек (*кыз*) и юношей (*жігіт*ов, *жас жігіт* ).

Было зафиксировано употребление традиционного термина *бойжеткен қыз*, по отношению к девушкам старше 15 лет и до момента замужества. Если девушка не выходит замуж, то по отношению к ней термин *бойжеткен қыз* может употребляться до 25–26 лет. После этого возраста незамужняя девушка, по мнению носителей традиции, принадлежит уже кругу старых дев (*кәрі кыз*) (ПМА 2006, 2022). Возрастная ступень *бойжеткен қыз* по традиции охватывает девушек, достигших брачного возраста, возрастные рубежи со временем заметно сдвинулись, как и сам брачный возраст. По традиции *бойжеткен қыз* называли девушек 13–15 лет (*Шаханова* 1998: 144). В настоящее время после окончания школы девушки стараются получить образование, предпочтительным возрастом невест считается период от 18 до 23 лет.

Поведение молодежи до брака отличается заметной свободой, активизацией половых ролей, половой социализацией. Наблюдая за женщинами в семейном окружении, можно прийти к некоторым заключениям по поводу специфики их поведения и ориентированности этого поведения на традиционные стереотипы. Девушки до замужества и женщины, не вышедшие замуж, ведут себя достаточно независимо, более смело, чем замужние сверстницы, что, в принципе, соответствует традиционной модели поведения казахской женщины до брака.

Следующая возрастная ступень связана с жизнью человека в браке. Первые годы замужества для молодой женщины сопряжены с соблюдением ряда запретов вербального и поведенческого характера. До настоящего времени сохраняются традиционные статусы, а, следовательно, и поведенческие стереотипы старшей женщины в семье — свекрови (*ене*) и невестки (*келін*). Невестка, следуя обычаю, не называет имен старших родственников мужа. Обычно это условие оговаривается на семейном совете, где определяются способы обращения невестки к родителям и родственникам мужа. Кроме этого, невестка, даже если она не живет в одном доме со свекром и свекровью, при их присутствии должна придерживаться традиционного этикета в одежде, не есть в присутствии старших, разливать чай за столом, не вступать первой в беседу, вести себя весьма скромно «не поднимая глаз». А если женщина живет в одном доме с родителями мужа, то к этим обязанностям в поведении добавляются дополнительные: раньше всех просыпаться с утра, готовить чай, будить и приветствовать родителей мужа, слушаться свекровь, выполнять все ее поручения по ведению домашнего хозяйства. Эти правила особенно актуальны для семей, живущих в сельской местности и имеющих собственное хозяйство. Большинство женщин высказалось, что они не испытывают затруднений при выполнении подобных правил поведения, считают их нормой, хотя почти каждая из опрошенных смогла привести пример психологического насилия свекрови по отношению к невестке. С другой стороны, те же информантки отметили, что бывают и исключения, когда свекровь любит свою невестку больше, чем родного сына, заботится о ней как о дочери (ПМА 2006; *Стасевич* 2007: 151–152). Кроме того, в общении между невестками также прослеживается традиционная модель отношения старших (*абысын*) и младших *(ажын*) снох в семье. Старшая сноха играет большую роль в жизни семьи. Именно к ней после смерти свекрови переходит статус старшей женщины в семье.

Несомненно, что степень соблюдения традиционных запретов в поведении молодой невестки зависит от степени традиционности семьи мужа. Если члены семьи мужа придерживаются традиционных основ внутрисемейного этикета, то в независимости от социального статуса, образования, карьерного роста *келін* семьи будет вынуждена вести себя соразмерно правилам. Значительную свободу в поведении обретает семья, живущая отдельно от родителей мужа. По традиции казахи придерживаются принципа минората, когда с родителями остается жить младший сын с семьей, который и наследует дом и имущество отца (*қара шаңырақ*). В настоящий время данный обычай часто нарушается, но в сельской местности родители крайне редко остаются жить одни, кто-либо из женатых сыновей, необязательно младший, продолжает жить с ними. В городе ситуация иная — многие семьи предпочитают жить раздельно со своими возрастными родителями (ПМА 2024). Дети помогают им, как материально, так и по хозяйству, в проведении всех обрядовых и праздничных мероприятий, но при этом проживают с ними раздельно. Это очень интересно, так как полностью нарушает традицию и само представление о символичности домашнего пространства *қара шаңырақ*. Старики, проживая отдельно от детей, теряют и часть своего семейного статуса старших. Несомненно, это последствие урбанизации.

В традиционалистских семьях правила совместного проживания детей и родителей стараются придерживаться, в связи с этим сын, наследующий за отцом, лишается самостоятельной жизненной стратегии. Иногда сыновьям по требованию родителей приходится возвращаться в отчий дом, отказавшись от карьеры, жизни в

другом городе, в другой стране. Но слово родителей — неукоснительный закон, а родительский дом — основа семьи и не должен остаться без хозяина. Если в семье нет сыновей, то нередко замужние дочери, живущие отдельно от семьи мужа, забирают в свой дом престарелых родителей (ПМА 2006, 2007, 2024).

В первые несколько лет брака главным для женщины становится подтверждение ее фертильности, способности к деторождению. Именно поэтому в традиционной культуре молодая *келін* надевала головной убор замужней женщины только через год после свадьбы. За этот период молодая невестка, при благополучном стечении обстоятельств, уже должна была родить первого ребенка.

При характеристике возрастного статуса молодых мужчин, в возрасте до 30 лет, вне зависимости от семейного положения, широко употребляются лексемы *дұр жігіт/жігіт*. Мужчины в традиционной культуре к 30 годам переходили в возрастной класс зрелых мужчин — «ер кісі» (*Шаханова* 1998: 146). Такой термин в общении с информантами мной не был зафиксирован. Информанты активно употребляют одну из разновидностей названия возрастного подразделения мужчин от 30 до 50 лет — *жігіт-агасы*. Мужчина в этом возрасте, по мнению носителей традиции, уже имеет накопленный жизненный опыт — он женат, у него есть дети, самостоятельное хозяйство, следовательно, он способен решать насущные семейные вопросы, давать советы своим младшим братьям, участвовать в обсуждении дел семьи. По мнению информантов, большое значение имеет то, что у мужчины среднего возраста уже есть женатые сыновья, замужние дочери. «Он уже сам, *құда* (сват — *И. С.*), уважаемый человек, к 50 годам, это возраст расцвета мужчины, он уже и обычаи знает, может участвовать в сборах средств, в разговорах старших мужчин, аксакалов, он еще не аксакал, но старший» (ПМА 2022). Социальный статус мужчины в возрасте 45–50 лет рассматривается как наиболее прочный, подкрепленный признанием в обществе, но находящийся все еще в активной фазе реализации. Именно из группы мужчин 45–50 лет выходят лидеры, в широком смысле этого слова. Это созвучно традиционным представлениями казахов о «возрасте лидера», который соотносится с так называемым, периодом среднего возраста. К этому времени человек приобретал жизненный опыт, профессиональные знания. В традиционном обществе мужчины этого возраста активно реализовывали свои таланты опытного воина, справедливого судьи, религиозного лидера общины, мудрого главы семейно-родственной группы, рода. Они занимали активное положение в обществе, прислушиваясь к советам старших, самостоятельно принимали основные судьбоносные решения и несли за них ответственность. В настоящее время эта схема реализуется, к примеру, в отношениях главы аула и Совета *ақсақал*ов.

В современную казахскую культуру прочно вошел обычай отмечать юбилеи, особенно значимой датой считается шестидесятилетие, которое празднуют как настоящий казахский той с большим количеством приглашенных гостей. Возможно, это связано с тем, что шестидесятилетие приближает мужчину к значимому возрастному порогу — возрасту Пророка Мухаммада, *пайғамбар жасы* (63 года). Шестидесятилетний юбилей (*асқаралы алпыс жас*) всегда устраивают дети юбиляра, ведущая роль остается за сыновьями, по словам информантов «они отдают долг отцу, все должны увидеть, что сыновья благодарны отцу» (ПМА 2022). Считается, в этом возрасте мужчина уже реализовал свой жизненный потенциал, его социальный вес достигает своего максимума, он переходит в разряд *ақсақал*ов. Уважительное название пожилого мужчины, в возрасте после 75 лет: *қарт*, *қария* (обычно старик, старше 90 лет), *абыз* (искажённое

от арабского «хафиз»), как к человеку, умудренному опытом, способному дать благословение, знающему и умеющему читать Коран (ПМА 2022). Статус *ақсақал*а в казахской среде исключительно высок, это связано не просто с почтительным отношением к возрасту, но и с устойчивыми представлениями о культе предков в традиционной системе ценностных ориентиров казахов. Казахи с особым почтением относились к долгожителям. Если прадед (*баба*, *ұлы ата*) доживал до ста лет, то он приобретал статус почитаемого, священного старца и пользовался таким же вниманием и заботой, как и младенец. Согласно этикету, молодой человек при встрече даже с незнакомым ему старцем обязан был поприветствовать его (*Тохтабаева* 2017: 5).

*Ақсақал* — старшая возрастная группировка. Однако, возраст является важным, но не единственным критерием ее определения. Не каждого пожилого мужчину можно назвать *ақсақал*ом. Л. Ф. Попова описывая социальные функции старших возрастных групп казахов и киргизов, пишет, что *ақсақал* — это скорее статус, который может быть присвоен человеку, обладающему определенными личностными качествами, опытом и харизмой. Поэтому не всякий старый человек может называться *ақсақал*ом, особенно в случае его низкой социальной активности (*Попова* 2012: 86–87). Таким образом, статус *ақсақал*а имеет социальную основу, но подкреплен обязательным возрастным цензом.

Замужние женщины в возрасте от 35 до 50 лет, по мнению информантов, составляют особую возрастную общность. «Это возраст, когда уже у женщины есть дети, часто и внуки… дети уже замужние… сыновья женатые, дочери вышли замуж… она уже показала родне мужа, что и хозяйство может вести и детей, внуков воспитать, стариков уважить, гостей принять по всем правилам, обряды знает, советы молодым *келін* дает…» (ПМА 2022). Женщины этого возраста имеют устоявшийся семейный статус женщины-хозяйки, соответствующей основным ценностным ориентирам казахской культуры.

Уважительное обращение к старшей по возрасту женщине — *апай или ана* (в зависимости от степени официальности коммуникации), *әпке,* к пожилой женщине, имеющей внуков, по возрасту старше матери говорящего — *әже* (бабушка). В сложившейся системе обращений наблюдается региональная специфика. Так обращение к старшей женщине *ана*, в южных регионах Казахстана может восприниматься как негативное, обидное, там чаще употребляется обращение *тәте*, а лексема *ана* используется при разговоре с женщиной преклонных лет, имеющей внуков, бабушкой. На западе Казахстана лексема *тәте* используется при разговоре со старшим мужчиной, скажем, братом отца или старшим братом.

Уважительное обращение к старшему по возрасту мужчине — *аға*, *ағай* (опять же все зависит от степени официальности отношений между говорящими).

Старшие могут обратиться к младшему мужчине используя слово *іні* /*інішек*, как уменьшительное, доброжелательное обращение «младший брат», «братишка».

Женщину сверстницу назовут по имени, девушку — *қарындас*, как более младшую, дословно «младшая сестренка». Если временной разрыв возрастов значительный, то нормой обращения становится употребление лексемы *ана*.

В казахской культуре некоторые лексемы, употребляющиеся для обозначения родственных отношений, в разговорном языке могут использоваться при вежливом обращении к человеку, независимо от имеющихся кровных связей. Подобный вербальный этикет демонстрирует устойчивость норм межличностного общения, основанного на признании возрастного старшинства и авторитета.

Женщину, родившую первого ребенка, как в разговоре, так и в литературном языке, могут назвать *жас ана*, есть такой словесный оборот: *ақ жаулық ана*, что дословно означает «женщина мать в белом платке» (ПМА 2022), возможно, здесь прослеживается намек на традиционную смену головного убора женщиной после рождения первого ребенка (*Stasevich* 2016: 34).

Женщины старшего возраста ведут себя уверено, открыто высказывают свои суждения, держатся как полноправные хозяйки дома, наравне с мужчинами, которых, тем не менее, признают хозяевами в доме и всегда прислушиваются к их мнению. Традиционно женское лидерство в семье является скрытым, никогда не афишируется при людях. Нарушение этого правила недопустимо по нормам этикета.

По традиции женщины старше 55–60 лет переходили на следующую возрастную ступень *бәйбіше*, соотносимую с аналогичной у мужчин возраста *ақсақал*. Термин *бәйбіше* определяет брачный статус первой, старшей жены. Но, как отмечает Н. Шаханова, в более поздней трактовке он как бы сочетает в себе возрастной и брачный статус (*Шаханова* 1998: 147). В настоящее время этот термин вышел из активного употребления, информанты его знают, но больше ассоциируют с брачным статусом женщины. В разговорной речи, с определенной долей шутки, мужчина может так назвать свою жену, подчеркивая ее единоличный брачный статус.

Был зафиксирован весьма показательный случай, к пожилой женщине, к вдовствующей хозяйке дома уважительно обратились *отағасы*. Это обращение используется обычно по отношению к старшему мужчине в семье, к главе семьи. К женщине старшего возраста уместно, по традиции, обратиться, *отанасы*. Однако, пожилые вдовы наследуют статус главы семьи после смерти супруга. В этом случае мнение матери-вдовы оказывается основным при решении не только вопросов, традиционно находящихся в сфере женской компетенции, но и других вопросов, связанных с жизнью семьи, которые до своей смерти решал ее муж как глава семьи. Даже если старшим мужчиной в семье после смерти отца становится его сын, то мать-вдова все равно играет в жизни семьи ведущую роль — она становится главой семейного совета. Окружающие относятся к такой женщине как к представителю рода мужа, «хранительнице очага», ее приглашают на все обряды, например, на поминках пожилые вдовы могут находиться среди мужчин, за «мужским» дастарханом, что еще раз подчеркивает то, что такие женщины наследуют социальные статусы своих покойных супругов. В данном случае особую роль играет как их возраст (они вышли из фертильного возраста, перешли в возрастную группировку пожилых женщин), так и семейный статус, основывающийся на их личных качествах и признании всеми членами семьи их лидерства. По мнению некоторых информантов, обращение к таким женщинам *отағасы* приравнивает их положение в обществе к статусу *ақсақал*ов (ПМА 2022).

С другой стороны, возможно этот случай показывает размывание основ традиционной терминологии возрастных и социальных статусов, когда лексема, обозначающая мужское старшинство в семье стала применяться по отношению к женщинам того же возраста и статуса.

Некоторые термины, существовавшие в традиционном обществе, в настоящее время вышли из разговорного употребления, перешли в разряд литературных. Например, такой иносказательный термин как *сары қарын әель* (дословно «спелое брюхо, живот»), применявшийся по отношению к женщинам, имеющим многочисленное потомство, находящимся в возрасте постепенного снижения фертильности,

45–55 лет, в настоящее время в разговорной речи воспринимается как негативный, указывающий на физиологические изменения во внешнем виде женщины, прошедшей через многочисленные роды (ПМА 2022, 2024).

До настоящего времени возрастные статусы, особенно старших возрастных групп, напрямую зависят от семейного положения человека, в частности, состоит ли он в браке, имеет ли многочисленное здоровое и благополучное потомство. Эти критерии опираются на систему ценностных ориентиров казахского этноса, где рождение детей, особенно наследника, занимает ведущую позицию. Бездетность семьи расценивается как большое несчастье, «кара Божья» и значительно понижает статус семьи в обществе. Социальная активность и признание в обществе так же являются одними из основополагающих моментов при определении социально-возрастного статуса человека.

В возрасте 55–60 лет в поведении и мужчин, и женщин ярко проявляется стремление к традиционализму и повышенной религиозности. Мужчины начинают посещать мечеть, учатся читать Коран, в одежде, даже в повседневной, пожилых людей часто присутствует элемент национального костюма, как правило, головной убор. Такой образ жизни рассматривается как праведный, достойный человека, умудренного опытом, воспитывающего внуков. Читать *бата*, то есть уметь давать благословление младшим, мужчины учатся уже после 50 лет, некоторые из них заучивают тексты, но высшим уровнем считается импровизация, сохраняя общий канон благословения, вплести в текст фразы собственного сочинения.

## Заключение

Вопрос о существовании возрастных классов в кочевых обществах неоднократно ставился под сомнение. В частности, К. П. Калиновская пишет, что у номадов «азиатской» формы отсутствует система возрастных классов, а, следовательно, нет и возрастных подразделений как производственных коллективов (*Калиновская* 1989). В этом справедливо усомнилась Н. Шаханова, она пришла к противоположному выводу: у казахов сохраняются «остаточные элементы системы возрастных классов, существовавших в прошлом и имевших непрерывную цепь развития» (*Шаханова* 1998: 149).

Современные материалы подтверждают выводы Н. Шахановой. Мы фиксируем в современной казахской культуре достаточно четкую систему градации общества в зависимости от биологического и социального возраста индивида. На этих представлениях основывается понимание биосоциальных ритмов жизни человека, а, следовательно, и обрядность жизненного цикла. Возраст, пол и кровнородственные связи являются структурными принципами социальной организации казахского общества до настоящего времени.

Функциональное значение возрастных общностей в современной казахской культуре, по сравнению с традиционной, сильно редуцировано. Уместно, говорить, скорее о сохранении представлений о градации общества по половозрастному признаку, чем о четко сформированных половозрастных стратах. Тем не менее, принадлежность к определенной возрастной степени определяет основной круг прав и обязанностей человека, его социальный статус, устойчивые поведенческие стереотипы, место и роль в обрядовой системе. Несмотря на то, что современное казахское общество сохраняет весьма условную традиционную основу, представления о

возрастных границах биологического и социального возраста человека оказываются весьма жизнеспособными. В традиционном обществе подобные представления достаточно сильно привязаны к производственному циклу, к социальной стратификации общества. В современной жизни их адаптации способствует сохранение основ социально-родственной организации казахского общества и потребность обрядового оформления основных этапов жизненного цикла человека, что обеспечивает актуальность воспроизведения традиционных практик и создание новых на основе переосмысления традиционных образцов.

Этнографы неоднократно отмечали, что в традиционном семейном хозяйстве народов Центральной Азии имеет место распределение обязанностей с учетом половозрастной градации (*Задыхина* 1951: 157–179; *Сазонова* 1978: 10–11; *Лобачева* 1989: 83–95). В традиции переход из одного возрастного класса в другой оформлялся соответствующим обрядом, отражался в прическе, костюмном комплексе. В современной казахской культуре, при постепенном ослаблении коллективистских связей, хозяйственные обязанности человека, даже в сельской местности, практически не зависят от возрастного статуса, наиболее ярко представления о градации общества по половозрастному признаку сохраняются в этикете и, отчасти, в обрядовой сфере. В частности, в организации гостевых и обрядовых трапез по признаку пола и возраста, в системе рассаживания гостей за столом, в нормах повседневного общения, в круге прав и обязанностей для разных возрастных ступеней, в живых традициях сверстничества. Причем, в этикетном поведении социальный и возрастной статус оказывается более значимым, по сравнению с родовым старшинством.

Несомненно, что в традиционном обществе половозрастная стратификация более сложная, по сравнению с современной, в ней больше временных рубежей биосоциальной жизни человека, которые нуждаются в обрядовом оформлении. В настоящее время в казахской культуре сохраняются представления об основе возрастной периодизации жизни человека, некоторые, в прошлом широко известные, термины, понятия перешли в сферу исторической памяти народа. В данном вопросе, остается согласиться с мнением К. П. Калиновской, которая пишет, что, уйдя из социально-экономических основ жизни общества, институт возрастных классов продолжает жить в них как культурная ценность (*Калиновская* 1995: 175).

Одним из наиболее устойчивых остается принцип градации жизни человека посредством 12-летнего цикла (*мүшел жас*). Самым значимым рубежом, по традиции, считается первый *мүшел*, время перехода из детского возраста в подростковый. По мере взросления человека значимость возрастного фактора при определении возрастной общности ослабевает. В молодом и среднем возрасте границы возрастных классов (по терминологии И. С. Кона) весьма размыты, поэтому возрастной статус заметно уступает социальному (достигнутому) в определении жизненных стратегий человека. Возраст начинает играть свою роль после достижения человеком преклонных лет, когда к социальному статусу, основанному на жизненном опыте, достижениях и признании, автоматически добавляется возрастной. Уважение к старшим является одним из основополагающих моментов традиционного казахского этикета.

Основные изменения произошли в определении возрастных рубежей социобиологической жизни человека. Даже учитывая, традиционную подвижность границ между возрастными стратами, можно с уверенностью утверждать, что в современной казахской культуре эти границы еще больше размываются: увеличился диапа-

зон брачного возраста у обоих партнеров, заметно увеличился период социальной активности человека, вплоть до преклонных лет.

За счет расширения информационного поля, появления новых способов сохранения и тиражирования информации, современная казахская культура получает модернизационные импульсы значительно чаще, чем 50–100 лет назад. Тем не менее, общее представление о биосоциальных ритмах жизни общества и человека сохраняется и предстает как живая функционирующая система, что позволяет нам сделать вывод —представления о градации общества по половозрастному признаку все еще играют значительную роль в жизни современных казахов.

### Источники и материалы

ПМА 2006 — Материалы полевых исследований автора. Архив МАЭ РАН. Ф. KI, оп. 2. № 1799. Отчет о работе Актюбинской этнографической экспедиции, 2006 г.

ПМА 2007 — Материалы полевых исследований автора. Архив МАЭ РАН. Ф. KI, оп. 2. № 1839. Отчет о работе Актюбинской этнографической экспедиции, 2007 г.

ПМА 2022 — Материалы полевых исследований автора. Архив МАЭ РАН, в научно-технической обработке. Отчет о работе этнографической экспедиции в Атырауской области, Республика Казахстан, 2022 г.

ПМА 2024 — Материалы полевых исследований автора. Архив МАЭ РАН, в научно-технической обработке. Отчет о работе этнографической экспедиции в Западно-Казахстанской области, Республика Казахстан, 2024 г.

### Научная литература

*Ерназаров Ж. Т.* Семейная обрядность казахов: символ и ритуал. Алматы: б/и. 2003. 200 с.

*Задыхина К. Л.* Пережитки возрастных классов у народов Средней Азии // Труды Института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Нов. Сер. М.: Наука, 1951. Т. XIV. Родовое общество. С. 157–179.

*Игибаева А. К., Касымбекова Г. К.* Социокультурные и психологические аспекты возрастной периодизации казахов // Женщины-ученые Беларуси и Казахстана: сб. материалов Международной научно-практической конференции. Минск: РИВШ, 2018. С. 150–153.

*Калиновская К. П.* Скотоводы Восточной Африки в XIX–XX вв.: хозяйство и социальная организация. М.: Наука, 1989. 255 с.

*Калиновская К. П.* Очерки этнологии Восточной Африки. М.: ИЭА РАН (Координационно-методологический центр прикладной этнографии), 1995. 359 с.

*Кон И. С.* К проблеме возрастного символизма // Советская этнография. 1981. № 6. С. 98–106.

*Лобачева Н. П.* Сверстники и семья (К вопросу о древней половозрастной градации общества у народов Средней Азии и Казахстана) // Советская этнография. 1989. № 5. С. 83–95.

*Масанов Н. Э.* Кочевая цивилизация казахов: основы жизнедеятельности номадного общества. Изд-е 2-е, дополненное / Сост. Л. Е. Масанова, И. В. Ерофеева. Алматы: Print-S, 2011. 740 с.

*Мухамбетова А.* Календарь и жанровая система традиционной музыки казахов // Традиции и перспективы изучения музыкального фольклора народов СССР / ред.-сост. Э. Е. Алексеев, Л. И. Левин. М.: б/и, 1989. С. 107–133.

*Попов В. А.* Половозрастная стратификация в этносоциологических реконструкциях первобытности (Вместо ответа оппонентам) // Советская этнография. 1982. № 1. С. 68–79.

*Попова Л. Ф.* Социальные функции старших возрастных групп в сельских поселениях Казахстана и Киргизии // Феномен социализации в этнической культуре. Материалы XI Санкт-Петербургских этнографических чтений / отв. ред. В. М. Грусман, Е. Е. Герасименко. СПб.: изд-во ИПЦ СПГУТД, 2012. С. 83–89.

*Сазонова М. В.* О женских возрастных группах в Хорезме // Краткое содержание докладов Среднеазиатско-кавказских чтений / под ред. В. П. Курылева, Л. И. Лаврова. Л.: Наука, 1978. С. 10–11.

*Снесарев Г. П.* Традиция мужских союзов у народов Средней Азии // Материалы Хорезмской экспедиции. Вып. 7. Полевые исследования Хорезмской экспедиции в 1958–1961 гг. II. Памятники средневекового времени. Этнографические работы / под ред. С. П. Толстова. М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 155–205.

*Снесарев Г. П.* О реликтах мужских союзов в истории народов Средней Азии [текст]. Доклады VII Международного конгресса антропологической и этнографической наук. М.: Наука, 1964. 8 с.

*Стасевич И. В.* Традиционные представления о возрастных и социальных статусах в современном казахском обществе (по материалам экспедиции в Западный Казахстан) // Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2006 г. / отв. ред. Ю. К. Чистов, М. А. Рубцова. СПб.: МАЭ РАН, 2007. С. 149–153.

*Стасевич И. В.* Социальный статус женщины у казахов: традиции и современность. СПб.: Наука, 2011. 202 с.

*Стасевич И. В.* Новые способы трансляции информации в обрядовой культуре казахов // Кунсткамера. 2021. № 4. С. 168–178.

*Телеуова Э. Т.* Социальная структура и социальная стратификация традиционного общества // Вестник КазНУ. Серия историческая. 2018. № 3 (90). С. 47–55.

*Толстов С. П.* К истории древнетюркской социальной терминологии // Вестник древней истории. 1938. № 1 (2). С. 72–81.

*Толстов С. П.* Древний Хорезм: опыт историко-археологического исследования. Москва: 6-я тип. Треста «Полиграфкнига», 1948. 352 с.

*Толыбеков С. Е.* Кочевое общество казахов в XVII — начале XX века. Алма-Ата: Наука, 1971. 634 с.

*Тохтабаева Ш. Ж.* Этикетные нормы казахов. Часть II. Семья и социум. IPub, 2017. 347 с. https://app-search.ru/kulyturologiya/318417/

*Шаханова Н. Ж.* Половозрастная стратификация традиционного общества казахов (конец XIX — начало XX в.) // Этносы и этнические процессы. Памяти Р. Ф. Итса. Сборник статей / отв. ред. В. А. Попов. М.: Наука, 1993. С. 137–150.

*Шаханова Н. Ж.* Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). Алматы: Қазақстан, 1998. 174 с.

*Арғынбаев Х. А.* Қазақ халқындағы семья мен неке (тарихи-этнографиялық шолу). Алма-Ата: Ғылым, 1973. 325 б.

*Stasevich I. V.* Kazakh Women Wedding Headdress in the MAE RAS Collection // Manuscripta Orientalia. June 2016. Vol. 22. No. 1. P. 20–36.

## References

Argynbaev, H. A. 1973. *Family and Marriage Among the Kazakh (Historical and Ethnographic Review)*. Alma-Ata: Nauka. 325 p. (in Kazakh).

Ernazarov, Zh. T. 2003. *Semeinaia obriadnost' kazakhov: simvol i ritual* [Kazakh Family Rituals: Symbol and Ritual]. Almaty. 200 p.

Igibaeva, A. K., and G. K. Kasymbekova. 2018. Sotsiokul'turnye i psikhologicheskie aspekty vozrastnoi periodizatsii kazakhov [Sociocultural and Psychological Aspects of the Age Periodization of Kazakhs]. In *Zhenshchiny-uchenye Belarusi i Kazakhstana: sb. materialov Mezhdunarodnoi nauchno-prakticheskoi konferentsii* [Women Scientists of Belarus and Kazakhstan: Collection of Materials from the International Scientific and Practical Conference], ed. by I. V. Kazakova et al. Minsk: RIVSH. 150–153.

Kalinovskaia, K. P. 1989. *Skotovody Vostochnoi Afriki v XIX–XX vv.: khoziaistvo i sotsial'naia organizatsiia* [Pastoralists of East Africa in the 19th — 20th Centuries: Economy and Social Organization]. Moscow: Nauka. 255 p.

Kalinovskaia, K. P. 1995. *Ocherki etnologii Vostochnoi Afriki* [Essays on the Ethnology of East Africa]. Moscow: IEA RAN. 359 p.

Kon, I. S. 1981. *K probleme vozrastnogo simvolizma*. [On the Problem of Age Symbolism]. *Sovetskaia etnografiia* 6: 98–106.

Lobacheva, N. P. 1989. Sverstniki i sem'ia (K voprosu o drevnei polovozrastnoi gradatsii obshchestva u narodov Srednei Azii i Kazakhstana) [Peers and Family (On the Issue of Ancient Gender and Age Gradation of Society Among the Peoples of Central Asia and Kazakhstan)]. *Sovetskaia etnografiia* 5: 83–95.

Masanov, N. E. 2011. *Kochevaia tsivilizatsiia kazakhov: osnovy zhiznedeiatel'nosti nomadnogo obshchestva* [Nomadic Civilization of the Kazakhs: the Basics of Life of a Nomadic Society]. Almaty: Print-S. 740 p.

Mukhambetova, A. 1989. Kalendar' i zhanrovaia sistema traditsionnoi muzyki kazakhov [Calendar and Genre System of Traditional Kazakh Music]. In *Traditsii i perspektivy izucheniia muzykal'nogo fol'klora narodov SSSR* [Traditions and Prospects for Studying the Musical Folklore of the Peoples of the USSR], ed. by E. E. Alekseev, L. I. Levin. Moscow. 107–133.

Popov, V. A. 1982. Polovozrastnaia stratifikatsiia v etnosotsiologicheskikh rekonstruktsiiakh pervobytnosti (Vmesto otveta opponentam) [Sex and Age Stratification in Ethnosociological Reconstructions of Primitiveness (Instead of Answering Opponents)]. *Sovetskaia etnografiia* 1: 68–79.

Popova, L. F. 2012. Sotsial'nye funktsii starshikh vozrastnykh grupp v sel'skikh poseleniiakh Kazakhstana i Kirgizii [Social Functions of Older Age Groups in Rural Settlements of Kazakhstan and Kyrgyzstan]. In *Fenomen sotsializatsii v etnicheskoi kul'ture. Materialy XI Sankt-Peterburgskikh etnograficheskikh chtenii* [Phenomenon of Socialization in Ethnic Culture. Materials of the XI St. Petersburg Ethnographic Readings], ed. by V. M. Grusman, E. E. Gerasimenko. St. Petersburg: Publishing and Printing Center of the Saint Petersburg University of Technology and Design. 83–89.

Sazonova, M. V. 1978. O zhenskikh vozrastnykh gruppakh v Khorezme [About Female Age Groups in Khorezm]. In *Kratkoe soderzhanie dokladov Sredneaziatsko-kavkazskikh chtenii* [Summary of Reports of the Central Asian-Caucasian Readings], ed. by V. P. Kuryleva, L. I. Lavrova. Leningrad. 10–11.

Shakhanova, N. Zh. 1993. Polovozrastnaia stratifikatsiia traditsionnogo obshchestva kazakhov (konets XIX — nachalo XX v.) [Sex and Age Stratification of Traditional Kazakh Society (Late 19th — Early 20th Centuries)]. In *Etnosy i etnicheskie protsessy. Pamiati R. F. Itsa. Sbornik statei* [Ethnicities and Ethnic Processes. In Memory of R. F. Its. Digest of Articles], ed. by V. A. Popov. Moscow: Nauka. 137–150.

Shakhanova, N. Zh. 1998. *Mir traditsionnoi kul'tury kazakhov (etnograficheskie ocherki)* [The World of Traditional Kazakh Culture (Ethnographic Essays)]. Almaty: Kazakhstan. 174 p.

Snesarev, G. P. 1964. *O reliktakh muzhskikh soiuzov v istorii narodov Srednei Azii. Doklady VII Mezhdunarodnogo kongressa antropologicheskoi i etnograficheskoi nauk* [On the Relics of Male Unions in the History of the Peoples of Central Asia. Reports of the VII International Congress of Anthropological and Ethnographic Sciences]. Moscow: Nauka. 8 p.

Snesarev, G. P. 1963. Traditsiia muzhskikh soiuzov u narodov Srednei Azii [Tradition of Male Unions Among the Peoples of Central Asia]. In *Materialy Khorezmskoi ekspeditsii. Polevye issledovaniia Khorezmskoi ekspeditsii v 1958–1961 gg. II. Pamiatniki srednevekovogo vremeni. Etnograficheskie raboty* [Materials of the Khorezm Expedition. Field Research of the Khorezm Expedition in 1958–1961. II. Monuments of the Medieval Period. Ethnographic Works], ed. by S. P. Tolstov. Vol. 7. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR. 155–205.

Stasevich, I. V. 2007. Traditsionnye predstavleniia o vozrastnykh i sotsial'nykh statusakh v sovremennom kazakhskom obshchestve (po materialam ekspeditsii v Zapadnyi Kazakhstan) [Traditional Ideas

About Age and Social Statuses in Modern Kazakh Society (Based on Materials From an Expedition to Western Kazakhstan)]. In *Radlovskii sbornik. Nauchnye issledovaniia i muzeinye proekty MAE RAN v 2006 g.* [Radlov Collection of Articles. Research and Museum Projects of MAE RAS in 2006], ed. by. Yu. K. Chistov, M. A. Rubtsova. Saint Petersburg: MAE RAS. 149–153.

Stasevich, I. V. 2011. *Sotsial'nyi status zhenshchiny u kazakhov: traditsii i sovremennost'* [Social Status of Women Among Kazakhs: Traditions and Modernity]. Saint Petersburg: Nauka. 202 p.

Stasevich, I. V. 2016. Kazakh Women Wedding Headdress in the MAE RAS Collection. *Manuscripta Orientalia* 1(22): 20–36.

Stasevich, I. V. 2021. Novye sposoby transliatsii informatsii v obriadovoi kul'ture kazakhov [New Ways of Transmitting Information in the Ritual Culture of the Kazakhs]. *Kunstkamera* 4: 168–178.

Teleuova, E. T. 2018. Sotsial'naia struktura i sotsial'naia stratifikatsiia traditsionnogo obshchestva [Social Structure and Social Stratification of Traditional Society]. *Vestnik KazNU. Seriia istoricheskaia* 3 (90): 47–55.

Tokhtabaeva, Sh. Zh. 2017. *Etiketnye normy kazakhov. Chast' II. Sem'ia i sotsium* [Etiquette Norms of the Kazakhs. Part II. Family and Society]. IPub. 347 p. https://app-search.ru/kulyturologiya/318417/

Tolstov, S. P.1938. K istorii drevnetiurkskoi sotsial'noi terminologii [On the History of Ancient Turkic Social Terminology]. *Vestnik Drevney istorii* 1(2): 72–81.

Tolstov, S. P. 1948. *Drevnii Khorezm: opyt istoriko-arkheologicheskogo issledovaniia* [Ancient Khorezm: an Experience of Historical and Archaeological Research]. Moscow: Shestaia tipografiia Tresta «Poligrafkniga». 352 p.

Tolybekov, S. E. 1971. *Kochevoe obshhestvo kazakhov v XVII — nachale XX veka* [Nomadic Society of Kazakhs in the 17th — Early 20th Centuries]. Alma-Ata: Nauka. 634 p.

Zadykhina, K. L. 1951. Perezhitki vozrastnykh klassov u narodov Srednei Azii [Remnants of Age Classes Among the Peoples of Central Asia]. In *Trudy Instituta etnografii im. N. N. Miklukho-Maklaia. Novaia seriia. Vol. XIV Rodovoe obshhestvo* [Proceedings of the Institute of Ethnography Named After. N. N. Miklouho-Maclay. New Series. Vol. XIV. Tribal Society], ed. by S. P. Tolstov. Moscow. 157–179.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/175-187
Научная статья

***© Г. С. Поповкина***

# МЕДИЦИНСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ ЮКАГИРОВ

*Статья посвящена исследованию традиционных медицинских представлений юкагиров. Сведения, имеющиеся в работах путешественников, миссионеров и этнографов XIX — начала XX в. часто обрывочны и не систематичны, а проблемы, затронутые в них, до сих пор не становились предметом целенаправленного изучения. Не анализировались представления юкагиров о гигиене, здоровье и болезнях, то есть те ценности и смыслы, которые сопровождают человека всю жизнь. Имеющийся материал систематизирован и проанализирован с целью интерпретации его символической, смысловой составляющей. Методологической основой исследования стала идея дильтеевского герменевтического круга, согласно которой понимание какого-либо феномена требует периодически восходить от рассмотрения конкретных аспектов к общему панорамному видению. Выявлено, что для традиционных медицинских воззрений юкагиров характерны мистико-магические представления о болезнях и лечении (персонификация болезни, контакт с духами и т. п.). Эти понятия обуславливают способы лечения: в арсенале юкагиров имеются как рациональные (траволечение, окуривание, прижигание, массаж и др.), так и магические способы воздействия. Имелось как правильное понимание анатомии человеческого тела и функционировании его органов, так и иррациональное. Представления о гигиене, здоровье, болезнях и их лечении в традиционной культуре юкагиров хорошо развиты и сохранились как в этнографических записях XIX–XX вв., так и в языке, что позволяет не только составить картину их народно-медицинских знаний, но и в некоторой степени определить их ценностные ориентиры и смыслы.*

**Ключевые слова***: юкагиры, традиционная культура, представления о болезни и здоровье, санитария и гигиена, духовные ценности*

**Ссылка при цитировании:** *Поповкина Г. С.* Медицинские представления в традиционной культуре юкагиров. Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 175–187.

Поповкина Галина Сергеевна — к. и. н., старший научный сотрудник, Институт истории, археологии и этнографии народов Дальнего Востока ДВО РАН (Российская Федерация, 690001 Владивосток, ул. Пушкинская, 89). Эл. почта: galina.popovkina@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-6521-8658

UDC: 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/175-187
Original article

**© *Galina Popovkina***

# MEDICAL IDEAS IN THE YUKAGHIR TRADITIONAL CULTURE

*The article is devoted to the study of traditional medical concepts of the Yukaghirs. The information available in the works of travelers, missionaries and ethnographers of the 19th — early 20th centuries is often fragmentary and unsystematic, and the problems addressed in them have not yet been the subject of targeted study. The Yukaghirs' ideas about hygiene, health and diseases — that is, those values and meanings that accompany a person throughout life — have not been analyzed. The available material is systematized and analyzed in order to interpret its symbolic and semantic component. The study's methodology is based on Dilthey's hermeneutic circle, according to which any phenomenon must be understood by periodically ascending from considering specific details to a general panoramic vision. It was revealed that the traditional medical views of the Yukaghirs are characterized by mystical and magical ideas about diseases and treatment (personification of the disease, contact with spirits, etc.). These concepts determine the methods of treatment, which included both rational (herbal medicine, fumigation, cauterization, massage, etc.) and magical ones. They had a correct understanding of the anatomy of the human body and the functioning of its organs, as well as an irrational one. The ideas about hygiene, health, diseases and their treatment in the Yukaghir traditional culture were well-developed and have been preserved both in ethnographic records of the 19th-20th centuries and in the language, which allows us not only to create a picture of their folk medical knowledge, but also to some extent to determine their value guidelines and meanings.*

**Keywords**: *Yukaghirs, traditional culture, ideas about illness and health, sanitation and hygiene, spiritual values*

**Author Info: Popovkina, Galina S.** — Ph.D. in History, Senior Resercher, Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Peoples of the Far-East Far Eastern Branch of the Russian Academy of Science (Vladivostok, Russian Federation). E-mail: galina.popovkina@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-6521-8658

**For citation:** Popovkina, G. S. 2025. Medical Ideas in the Yukaghir Traditional Culture. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 175–187.

Юкагиры — один из малочисленных народов Севера, представлявшего для исследователя загадку как в середине XIX в., так и в настоящее время. Изучение истории и культуры народа невозможно без учета представлений о гигиене, здоровье, болезнях, их происхождении и лечении — важнейшей составляющей для выживания, сохранения и продолжения жизнедеятельности. Кроме того, система жизнеобеспечения, а именно медицинская культура, содержит в себе основные мировоззренческие представления, стереотипы, образцы поведения и реакции на происходящие события. До настоящего времени эта область жизни юкагиров находила лишь частичное отражение в ряде работ, посвященных культуре юкагиров в целом, а также в заметках путе-

шественников и миссионеров XIX — начала XX в. (Я. И. Линденау, В. И. Иохельсон, В. М. Зензинов, А. Аргентов и др.), которые нередко говорили об одних и тех же явлениях повседневной жизни, более всего поразивших их, и не заостряли внимания на объяснении этих феноменов. Их сведения часто обрывочны и не систематичны, проблемы, затронутые в них, до сих пор не становились предметом целенаправленного изучения; так же не анализировались представления юкагиров о гигиене, здоровье и болезнях, то есть те ценности и смыслы, которые сопровождают человека всю жизнь. Исключение могут составить только шаманские целительские обряды и связанные с ними воззрения. Тем не менее, несмотря на разрозненность и обрывочность источников, представляется интересной задачей сбор и анализ имеющихся материалов с целью систематизации и интерпретации их символической, смысловой составляющей, поскольку, как известно из идеи дильтеевского герменевтического круга, понимание какого-либо феномена требует периодически восходить от рассмотрения конкретных аспектов к общему панорамному видению. Поэтому в данной работе будет предпринята попытка выстроить общую картину медицинских воззрений юкагиров с опорой на уже опубликованные труды и источники по их истории и культуре.

## Санитарно-гигиенические условия и представления о здоровье, гигиене и происхождении болезней

Заметки миссионеров, путешественников и ссыльных свидетельствуют о тяжелой ситуации в области санитарии и медицинской помощи населению в районах Крайнего Севера России XIX — начала XX в. Все, кто был свидетелем жизни юкагиров, были единодушны во мнении, что причиной их вымирания становились эпидемии (преимущественно оспы) и голод, неизбежный «при их быте, остающемся и теперь почти таким же, каким он был триста лет тому назад» (*Майнов* 1927). Ссылаясь на записи ссыльного доктора С. И. Мицкевича, И. И. Майнов отметил, что «Здоровье населения в плохом состоянии; в особенности это можно сказать о нервной системе: из 29 опрошенных мною мужчин и 38 женщин 17 мужчин и 22 женщины страдали сильными истерическими припадками с кратковременным или длительным затемнением сознания... У юкагиров (как вообще у всего населения Якутской области) глистность необыкновенно часта, что зависит от употребления в пищу сырой рыбы. В остальном здоровье юкагиров тоже не важно: я нашел несколько туберкулезных, много слепых от трахомы. Сифилис, к счастью, распространен мало... Надо еще отметить малую плодовитость женщин и большую детскую смертность» (*Майнов* 1927). Наиболее распространенными болезнями миссионер А. Аргентов, проживший на Колыме 15 лет и совсем «обыюкагирившийся», замечал: «Болезни: тиф, корь, оспа, сифилис, elephantia, цинга, жиганка, омеряки. Сюда же приходится причислить и некоторые физиологические недостатки, отличающие туземца. Туземный тиф не что иное как вторая степень голодной горячки. Третья степень — смерть» (*Аргентов* 1869: 20). Также он считал, что причиной многих болезней на северо-востоке является холодный и влажный климат: «Воздух в низменных долинах отзывается гнилостно, а в городах он проницателен. Горячки истребительные здесь не редкость, зато корь приходит годов через 50, оспа через 80, лихорадка вовсе неизвестна» (*Аргентов* 1857: 17–18).

Жизнь в суровой обстановке холода, минимум бытовых приспособлений, трудности в добывании воды и ее использовании (особенно зимой) и пр., конечно же,

сказывались на ведении хозяйства и санитарном состоянии домашнего уклада. Путешественники отмечали стесненность жилища и неприемлемые для них особенности гигиенических процедур: «Много было интересного в обстановке и быте юкагиров, но мало приятного. Дым нестерпимо ел глаза, близкий огонь жег лицо, пока спина стыла от холода, скрюченные ноги затекали. Но тяжелее этого была грязь, в которой они жили — есть приходилось скрепя сердце… Посуда была более чем сомнительной чистоты — я с ужасом смотрел на то, как старуха, прежде чем налить чаю в мой стакан, старательно вылизала его со всех сторон языком… поэтому я больше налегал на строганину, эта еда была, по крайней мере, чистой» (*Зензинов* 1914: 124). Однако В. И. Иохельсон считал, что «по сравнению со своими соседями юкагиры очень опрятны», в чем видел следствие связи юкагиров с русскими, образу жизни которых они стремились подражать: «Они очень высоко ценят мыло и выпрашивают его, при возможности даже покупают мыло. Молодые мужчины и женщины содержат лицо в чистоте и часто моются. Все юкагиры по утрам умываются», этот обычай и способ его выполнения, по мнению исследователя, заимствованы у русских (*Иохельсон* 2005: 65). Несмотря на соседство с реками, юкагиры никогда не купались и не мыли голову, но любили расчесывать волосы. Особенно им нравились русские гребни, так как «деревянные и костяные гребни их собственного изготовления малопригодны для содержания в чистоте волос» (*Иохельсон* 2005: 65). Видимо, наличие вшей было обычным делом и даже вошло в присказку о храбрости: «Когда начинали смотреть на меня даже страшнее тебя люди, выпучив глаза, у меня даже вши не пошевелились» (*Курилов* 2001: 206). Юкагиры считали, что вши служат показателем здоровья, а покидают человека только перед его смертью (*Иохельсон* 2005: 66). По мнению В. И. Иохельсона, старые юкагиры менее опрятны, чем молодежь (*Иохельсон* 2005: 66). Следствием плохого или редкого мытья головы была перхоть: «Если долго не мыть голову, внутри волос появляется нечто белое, вот это называют “перхотью”» (*Курилов* 2001: 133).

Для вытирания посуды, стола, а также в качестве салфеток использовали «мочалку» из наструганной ивы (*Иохельсон* 2005: 65): «Мочалку для мытья изготовляли. Сначала снимаем кору тальника, [затем] стругаем» (*Курилов* 2001: 208).

Детям делали подгузники, ввиду необходимости защитить несмышленого ребенка от холода: этот предмет гигиены изготовляли из кожи, куда клался высушенный мох (*Курилов* 2001: 20–21, 123 и др.). В санитарно-гигиенических и профилактических целях применяли окуривание дымом от зажженного багульника — над ним «трясли» и «размахивали» вещи (*Курилов* 2001: 148, 376, 498) и даже очищали себя: «Себя ты окуришь, чтобы кости твои легкими стали» (*Курилов* 2001: 376). Я. И. Линденау отмечал, что «влюбчивые» юкагирские женщины «очищаются водой и дымом и совершают это больше для того, чтобы задержать заражение французской болезнью (сифилисом), которая у них процветает и резко прогрессирует» (*Линденау* 1983: 155). По мнению В. И. Иохельсона такими заболеваниями, профилактикой которых по большей части становится соблюдение личной гигиены, например, чесоткой, юкагиры не страдали (*Иохельсон* 2005: 68), однако в языке у них есть слова и прослеживаются представления о таких болезнях как чесотка и сыпной тиф (*Курилов* 2001: 382, 438).

В представлениях юкагиров болезни нередко персонифицируются в виде какого-либо мифологического существа или имеют магическую природу. Так, оспа («великая болезнь» (*Иохельсон* 2005: 66)), от которой порой вымирали целые юкагирские роды, представлялась в виде «злого иноземного духа болезни, привезенного

русскими… в образе русской босоногой женщины с русыми вьющимися волосами, которая ловила и поедала тени-души юкагиров» (*Жукова* 2022: 199). Юкагирский ученый и писатель Н. И. Спиридонов (Тэки Одулок) считал, что прототипом иноземного духа была «сказочная старушка» [кож ерге], реализовавшаяся как дух оспы и получившая «русский» облик (*Спиридонов* 1996: 51). Записанное В. И. Иохельсоном предание о встрече юкагиров и русских, после которой к юкагирам пришла оспа, говорит о мистическом восприятии произошедшего: русские выпустили из ящика оспу, так как не могли «взять их» (юкагиров), после чего «все просто дымом покрылось», а юкагиры умерли прямо на своих плотах (*Иохельсон* 1900: 92–93).

Одной из самых распространенных болезней среди юкагиров был ревматизм, спровоцированный необходимостью подолгу стоять в холодной речной воде. В представлениях юкагиров его вызывает злой дух, зарывающийся в мужскую одежду (*Иохельсон* 1900: 68). Вообще, окружающих человека духов обижать нельзя, иначе можно заболеть, например: «На языке выскочит болячка, не плюй в огонь», «Настроение духа земли не порти — тут же умрешь», «Говоря: “Счастье свое напугаешь”, — не разрешали трясти руками [после мытья]» (*Курилов* 2001: 137, 150, 203). Это связано с языческими представлениями об одушевленности окружающего мира, когда «добрые и злокозненные силы… “от нас кушать просят”. Считается, что обиженный дух или природная сила может начать вредить человеку вплоть до трагического исхода» (*Жукова* 2022: 199).

Интересные семантические параллели обнаруживаются при анализе слов и выражений, обозначающих состояние здоровья или состояние при некоторых заболеваниях. Так, у юкагиров одно слово означает: выделывать, лечить, поднимать дух (*Курилов* 2001: 40), то есть физическое здоровье должно непременно сопровождаться бодрым состоянием духа, хорошим настроением. Ему можно противопоставить выражение со словом «амун», означающим, среди прочего, «быть жидким, ненаваристым» и «быть не в настроении», «чувствовать себя неважно» (*Курилов* 2001: 41–42). Представления о связи ментального и физического состояния проявляются и в других выражениях, например, «Этот человек стал беспокоиться (букв.: начал крепко держать живот)» (*Курилов* 2001: 78), «Когда уши плохо слышат, и ум не пробуждается» (*Курилов* 2001: 476, 486), затрудненная способность говорить описывается состоянием связанности: «быть привязанным» означает «быть заикающимся» (*Курилов* 2001: 82). Про человека со слабым сердцем говорят «сердцем горький» (*Курилов* 2001: 62), то есть, слово «горечь» (как плохой вкус и как тяжелое психологическое состояние) используются для обозначения физической проблемы — слабости сердца.

У юкагиров не принято называть болезнь прямо (*Курилов* 2001: 384), так же, как и «О болеющем человеке не говорят “болеет” — еще более тяжелым станет [его состояние]» (*Курилов* 2001: 99), по-видимому, опасаясь привлечения духа болезни, что тоже связано с восприятием мира как живого, населенного духами.

Жизнь человека понимается как дорога, путь, соответственно, конец жизненного пути — это конец дороги: «Вот и подошел конец твоей дороги, наверное, захотел ехать к родителям» (*Курилов* 2001: 107), поэтому “обогнать кого-то” употребляется в значении “умереть раньше”: «О, сестра, кажется, я окажусь впереди [т. е. раньше умру]» (*Курилов* 2001: 156). Об умирающем говорят: «Он пошел по дороге смерти», «Давно встала в ту [могильную] сторону» и т. п. (*Курилов* 2001: 100, 119). Выраже-

ние со значением «размять суставы» применяется также для определения камлания у постели умирающего, для «выпрямления» ему правильной дороги в иной мир (*Курилов* 2001: 118). Смертельно больного и вследствие этого сильно изменившегося человека называют словом, обозначающим тень, призрак, часть чего-то полноценного: «Я увидел лишь тень, призрак его [об умирающем]» (*Курилов* 2001: 141). Жизнь связана с дыханием и питанием, поэтому лишение кого-либо жизни приобретало значение «закрывания рта»: «Из-за того, что она [новорожденная] была сироткой, сказали: “Закроем рот” (т. е. умертвим)» (*Курилов* 2001: 50). Умершего необходимо было «прибрать» (похоронить со всеми необходимыми ритуалами) (*Курилов* 2001: 112). Следует отметить, что в фольклорных записях исследователей конца XX в. у юкагиров в качестве злокозненных сил выступает также персонифицированная смерть (*Жукова* 2022: 200).

Состояние здоровья может быть выражено словами «быть хорошим, ладным» (*Курилов* 2001: 42), «быть крепким (живучим)» (*Курилов* 2001: 67), причем худоба не может быть признаком здоровья, наоборот, «поправиться» (выздороветь) и «набрать жир» употребляются как синонимичные выражения (*Курилов* 2001: 40). В то же время дискомфорт, например, от ожидания, способен привести к похудению: «Очевидно, я похудею… Какая маята, это ожидание! Аж похудеешь!» (*Курилов* 2001: 159, 229).

Жизнь человека в представлениях юкагиров связана с дыханием, страстью, вдохновением, увлеченностью: «Жизнь наша уменьшилась. Страсти (порыва, вдохновения) нет» (*Курилов* 2001: 78). Когда поправляется больной, говорят: «Дыхание его плотным, прочным стало» (*Курилов* 2001: 41, 67). В некоторых случаях слово «дыхание» имеет прямое значение «жизнь»: «Пусть даст возможность передвигаться [т. е. жить], добавит им дыхания [т. е. жизни]» (*Курилов* 2001: 269). Напротив, болезнь мешает человеку двигаться: «Часто болеющий человек, работая, отдыха ждет» (*Курилов* 2001: 110).

Большое внимание уделяется взгляду как сосредоточению жизненных сил: «Глаза его прямы и остры, взгляд сильный» (*Курилов* 2001: 206-207), что, кстати, как самостоятельный признак или в сочетании с другими может свидетельствовать о вредоносности такого человека как источника неприятностей и болезней: «Дети, будьте осторожны, как-то очень сильны лучи его глаз!» (*Курилов* 2001: 135), «Будьте осторожны, детки, как-то силен его взгляд! Как-то очень легки (сильны) его суставы [ног]» (*Курилов* 2001: 207). Настороженность вызывает необычное состояние глаз, например, учащенное, «резкое» мигание (*Курилов* 2001: 135). Напротив, «хорошие» глаза — это «спокойные» глаза: «Спокойные глаза имеет — наверное, так говорили о ребенке с хорошими глазами» (*Курилов* 2001: 151). Выражение «обрести зрение» означало «обрести жизнь»: «Раньше, когда родится дитя, говорили “дитя обрело глаза [зрение]”, должно быть, предостерегаясь [от опасностей] так говорили» (*Курилов* 2001: 31). Среди охотников-юкагиров считалось даже, что «женский глаз задавит удачу» (*Курилов* 2001: 195). Также была распространена вера в магическое появление болезней, например, в результате злокозненных слов и действий (*Курилов* 2001: 47, 150): «Тогда люди твоего отца моего старшего брата болеть заставили [заворожили]…» (*Курилов* 2001: 110).

Представления о полезных для здоровья действиях также имеют как рациональную, так и мистико-магическую природу. Так, считалось, что «очень хорошо походить в утреннюю свежесть» (*Курилов* 2001: 22). Целесообразность этого действия вполне можно объяснить закаливающим эффектом, в то же время представления о том, что «Если больному ребенку дать немного походить под грозовым дождем без

головного убора, то болезнь будто бы проходит» (*Курилов* 2001: 263) имеют явно магический характер — видимо, очищающая сила воды должна унести болезнь, «очистить» от нее ребенка. Другой способ, вероятно, помогал обмануть, запутать духа болезни: «Чукчи давали детям родственников-юкагиров свои имена, чтобы те были здоровыми» (*Курилов* 2001: 161).

## Анатомические познания

В. И. Иохельсон отмечал «более-менее правильное представление об анатомии человеческого тела» и функционировании его органов, что связывал с обычаем расчленения трупов шаманов. По его мнению, юкагиры различают вены и артерии (*Иохельсон* 2005: 70). Это же подтверждают и данные юкагирско-русского словаря: «Аорта вдоль позвоночника доходит вдоль поясницы и до шейного позвоночника» (*Курилов* 2001: 164). Юкагиры понимали связанность пульса и сердца, называя пульс «маленькое сердце» (*Иохельсон* 2005: 70) и указывая его нахождение на руке (*Курилов* 2001: 131). Отмечал исследователь и замечания юкагиров о функциях некоторых органов: почки помогают желудку переваривать пищу, печень способствует сну, а «командует» телом сердце, однако «человек с большим сердцем — ленивый и медлительный, а с маленьким сердцем — живой и активный» (*Иохельсон* 2005: 70). В то же время, «О человеке, любящем постоянно спать, говорят: “У него сон густой”» (*Курилов* 2001: 111). Также юкагиры знали о нахождении мозга в черепе (*Курилов* 2001: 133) и различали темя или родничок у младенцев (*Курилов* 2001: 131, 149). Важный этап при рождении ребенка — завязывание пуповины: «Пуповина — длинная, соединена с плацентой. Сама отъединяется (завязывают…) Превращается в пуп, когда заживает» (*Курилов* 2001: 295). Также важно было сохранять на месте пупок, иначе, надорвав его, можно лишиться жизни (*Курилов* 2001: 171). Если пупок «сдвигается со своего места» в результате поднятия тяжестей или неловкого прыжка, то обращаются к «опытным людям», которые умеют «возвращать» его: «Они нажимают на больное место рукой и продвигают ее в таком положении по направлению к пупку. Затем они крутят пупок рукояткой ножа, как бы закручивая винт, после чего, как они говорят, боль исчезает» (*Иохельсон* 2005: 69), (кроме того, при болезнях живота применяли отвар корня пупковой травы, так как думали, что смещается корень пупка) (*Иохельсон* 2005: 596). Современные ученые также придерживаются мнения, что юкагиры довольно хорошо знали анатомию и, «вскрывая трупы, они пытались найти причину болезней» (*Федорова* и др. 2006).

## Беременность и роды

Отсутствие у юкагиров необходимых родовспомогательных средств отмечал В. И. Иохельсон, считая это и необходимость быстрого включения женщины в хозяйственную деятельность причинами хронических заболеваний, нервных расстройств и раннего старения. Беременность сопровождалась рядом представлений о влиянии поведения женщины, ее питании и т. п. на будущего ребенка. Так, чтобы ребенок не «прилип» к боку, животу или спине женщины и смог благополучно родиться, женщине не следовало есть сало коровы или оленя, хаях, рыбий клей или рыбу, из которой его делают и др. жиры, которые «замораживаются» в желудке и задерживают ребенка.

Можно есть коровье масло и конское сало, которые в желудке «растворяются» (*Иохельсон* 2005: 151–152). Также беременной не следовало употреблять в пищу голову налима, иначе «слюна у ребенка будет капать. Даже когда вырастет, будет капать, рот его все время мокрым [будет]» (*Курилов* 2001: 433). Кроме того, женщина в период беременности должна была быть активной, быстро работать, мало спать и т. п. Ей не разрешалось возвращаться с середины пути, лежа поворачиваться с боку на бок, для шиться нужно было скручивать только короткую нитку, двум беременным нельзя пользоваться одним котлом или кувшином, одной прорубью и т. п. одновременно. Окружающие не должны были повышать голос или кричать в присутствии беременной женщины, обходить вокруг дома, в котором она живет. Все эти меры должны были обеспечить быстрое и незатрудненное рождение ребенка (*Иохельсон* 2005: 154–155).

Беременность у юкагиров обозначалась как «ноша»: «Неужто опять носит ношу [т. е. беременна]» (*Курилов* 2001: 77), соответственно, тяжелые роды — «тяжелая ноша» (*Курилов* 2001: 99). О ребенке, родившемся, не причинив мучений матери, говорили: «Очень легко (ловко) родился» (*Курилов* 2001: 68).

Среди юкагиров были женщины-«повивальные бабки» (*Курилов* 2001: 21, 204, 448), как правило, известные в округе: «Ваша мать-бедняга носилась, бегала по многим детям [в качестве повивальной бабки]» (*Курилов* 2001: 220), которые не только принимали роды, но и помогали первое время женщине по хозяйству: «Повитуха там трудится — кормит и делает все другое. Как только роженица начнет ходить, [повитуха] уходит» (*Курилов* 2001: 533). По-видимому, местные повитухи были востребованными людьми, хотя И. В. Иохельсон был невысокого мнения об их искусстве, называя их практику «варварской» (*Иохельсон* 2005: 150). Действительно, в акушерстве юкагиров довольно много иррациональных действий: например, роженице, если ребенок «прилип», давали пить мыльную воду, ей следовало взять в рот свои волосы (В. И. Иохельсон не без оснований считал, что эти способы заимствованы юкагирами у русских) (*Иохельсон* 2005: 152), в процессе родов активно использовалось грубое физическое воздействие на живот женщины, что, конечно, было чревато трагическими случаями (*Иохельсон* 2005: 156–157). В случае смерти женщины ребенка убивали, позже стали стараться вскормить и вырастить (*Иохельсон* 2005: 161): «Когда умерла старшая дочь тети, боясь, что ее дети не будут держаться (не сохранятся), позвали шамана» (*Курилов* 2001: 29).

Традиционно женщина оставалась в постели два–три часа, из дома начинала выходить на следующий день. На четвертый день ее обмывала повивальная бабка, а сама женщина мыла руки повитухи, вытирая их свежей ивовой стружкой или своими волосами. Повивальная бабка окуривала женщину дымом, совершая обряд очищения, после чего женщина приступала к бытовым обязанностям (*Иохельсон* 2005: 160–161). Для стимулирования выработки молока роженицу поили чаем с молоком, бульоном, кормили свежей олениной (*Курилов* 2001: 89–90); грудное вскармливание продолжали обычно три-четыре года, до наступления следующей беременности (*Иохельсон* 2005: 161).

### Болезни, травмы и их лечение

Наиболее губительными и опустошительными для юкагиров оказывались эпидемические вспышки оспы и кори, которую на Колыме называли «красной оспой»

(*Туголуков* 1979: 39). Перед оспой робели даже самые опытные шаманы: «Самые лютые, т. е. самые знаменитые шаманы в робость приходят от оспы. А если уж шаман растерялся, — о всех прочих нечего и говорить: все упали духом, и паника усиливает зло» (*Аргентов* 1869: 24). К сказанному выше об оспе стоит добавить, что вакцинацию коренного населения северо-востока против оспы пытались проводить путешественники-энтузиасты и миссионеры (*Аргентов* 1869: 23–24).

«Дурная болезнь» сифилис «отравляла народ постоянно» и, по мнению В. И. Иохельсона, была причиной распространенных среди юкагиров бесплодных браков (*Иохельсон* 2005: 67–68). Точки зрения о распространенности сифилиса у народов Севера и юкагиров в том числе придерживаются практически все исследователи и путешественники. Однако по словам Н. И. Спиридонова (Тэки Одулока) венерических заболеваний среди одулов нет, редко встречаются чесотка, экзема, туберкулез, а оспа и корь приобретают форму эпидемий (*Спиридонов* 1996: 44). В настоящее время ученые склонны считать, что время появления в Сибири венерических болезней, в частности сифилиса, точно установить невозможно. Он проникал разными путями из Японии, Китая, Америки (*Федорова* и др. 2006). Это мнение позволяет пересмотреть распространенный тезис о том, что сифилис распространился среди народов северо-востока только из-за контактов с русскими. Попытки предупреждения этого заболевания юкагиры не предпринимали, либо использовали окуривание (*Линденау* 1983: 155).

Разнятся сведения о наличии у юкагиров такого заболевания как «желтуха»: по данным В. И. Иохельсона они не подвержены этой болезни (*Иохельсон* 2005: 68), а Н. И. Спиридонов, напротив, привел описание магического средства излечения от нее: с помощью заклинания духа болезни переселяли в щук, которых затем убивали, после чего засыпали песком, чтобы духи желтой болезни, перешедшие в щук, были зарыты землей (*Спиридонов* 1996: 43).

Среди болезней пищеварительных органов наиболее распространенными были гельминтозы. Видимо, народные средства борьбы с этой напастью не были распространены: так, Н. И. Спиридонов описывал свою встречу с подверженным этой болезни стариком, который, судя по всему, не принимал никаких средств излечения (*Туголуков* 1979: 40).

Болезни глаз были причиной слепоты (см. упомянутые выше заметки С. И. Мицкевича); часто случалась «снежная слепота», которую лечили натиранием внутренней стороны век грубой травой («трава, которая излечивает глаза») с последующим закапыванием в глаза женского молока, накладыванием повязки и сном (*Иохельсон* 2005: 70–71). Для снятия воспаления глаз выдергивали щипчиками ресницы, катаракту посыпали церковным ладаном (*Иохельсон* 2005: 70). Трахому Н. И. Спиридонов назвал социальной болезнью (*Спиридонов* 1996: 43). Еще одной болезнью, вызванной тяжелыми условиями жизни, голодом, была сонная болезнь, или «анаа», выражающаяся в безразличии ко всему, сонливости, апатии. Сами юкагиры считали ее причиной злого духа «анаа» и лечили ее путем сильного нажатия пальцами на кожу между бровями, грудями, на позвоночник (*Иохельсон* 2005: 69–70). Более подробное описание лечения сонной болезни дает Н. И. Спиридонов: «…Выдавливают кровь из переносицы, на щеках, на груди и на спине, где кожа вздувается и кровь запекается на ней в виде огромных красных пятен. Если такое выдавливание крови не поможет больному, и он не перестанет спать, тогда эти вздутые места подрезают ножичками из кремня (обязательно кремня) и выпускают кровь» (*Спиридонов* 1996: 44). Кровотечение из носа,

гортани и т. д. останавливали, пуская кровь, подрезая артерии и вены на руке острым краем кремня (*Спиридонов* 1996: 43). Сонную болезнь Н. И. Спиридонов относил к разновидности цинги (*Спиридонов* 1996: 44). По замечаниям священника А. Аргентова от цинги «Туземное пользование: табак за щеку клади, кирпичный чай пей, рот взваром сланцевой коры полощи» (*Аргентов* 1869: 25).

В условиях экстремального холода частыми спутниками юкагиров были, по мнению путешественников конца XIX в., «грипп, бронхит, плеврит», ввиду того что юкагиры плохо одевались (*Иохельсон* 2005: 69). Распространенным способом лечения воспаления горла было питье настоя смородиновых листьев и применение травы сушеницы (*Иохельсон* 2005: 71, 596). Возможно, более поздним методом терапии, заимствованным у русских, является прогревание горла над горячим паром: «Заставил дышать над кастрюлей, говоря, что тогда пройдет ангина» (*Курилов* 2001: 27), как и способ прогревания в бане: «Иди потеть в парную бани, болезнь твоя сама пройдет» (*Курилов* 2001: 390). Для профилактики кашля сыпали в огонь дикий чабрец и вдыхали дым (его листья прикладывали ко лбу и при головной боли) (*Иохельсон* 2005: 71, 596), также кашель лечили жженьми продуктами: «Если кашель одолевает, печень, поджарив [обуглив], вместе с обугленным местом едят» (*Курилов* 2001: 496). В случае туберкулеза больной разыскивал в лесу летягу и старался выпить ее испражнения, после чего, считалось, должно наступить выздоровление (*Спиридонов* 1996: 44).

По данным Н. И. Спиридонова среди юкагиров существовала «какая-то неизвестная пятнистая болезнь»», а человек с такой болезнью считался обладателем дара охранять скот от эпизоотии (*Спиридонов* 1996: 44). Если на теле появлялись опухоли или болезненные пятна, их лечили прижиганием (*Иохельсон* 2005: 71). Прижигание раны производилось раскаленным камнем: «Большой камень докрасна раскалил и на рану положил» (*Курилов* 2001: 307), после чего «О болячке тоже, когда начала заживать, говорят: “Пошла на убыль”». Также раны покрывали тонкими стружками ивы или горной сосны (*Иохельсон* 2005: 71), а позднее промывали и накладывали повязку: «Водой промыв рану, обвернешь марлей» (*Курилов* 2001: 137). Для лечения открытых ран также применялся мох (*Иохельсон* 2005: 596). В некоторых случаях, например, для избавления от нарывов, использовалась слюна: «Фурункул если послюнявить, хорошо бывает» (*Курилов* 2001: 443). Слюной собаки лечили опрелости у детей: «Если дать лизать собаке промежность ребенка, то проходит это покраснение» (*Курилов* 2001: 307, 407). При лечении бородавки прибегали к магическим методам: «Некоторые, стоя за дверью, высунув [к луне] руку [с бородавками], так делают [просят луну излечить бородавки]» (*Курилов* 2001: 145). Для смазывания ожога использовали хаях — вид масла, которое готовили якуты из сметаны (*Иохельсон* 2005: 151): «Тогда якуты кулями привозили хаях, его клали на место твоего ожога» (*Курилов* 2001: 184). В настоящее время хаях продолжает использоваться в традиционной кухне народов Якутии, более того, появились новые способы его производства и употребления (*Ефимова* 2006).

В случае вывихов старались снять отёк: «На опухшем месте держи лед или снег» и вправить сустав с помощью массажа (*Курилов* 2001: 183, 163). Юкагиры различали особую болезнь, когда отекает сустав. Она могла быть и у оленей, и у людей: «Внизу копыта будут нормальными, где-то повыше над сухожилием бугорок появляется. Это называют “чаатикаа”… Когда олень начинает хромать [не из-за копытицы], говорим

[мы]: “Должно быть, жидкость образовалась в суставах”… Я тоже, кажется, заболел чатьикой» (*Курилов* 2001: 528). Отдельное слово обозначало болезнь ног: «Растяжение сухожилий бывает, это называют “чатикаа”. “Бэчэнэ” — тоже болезнь ног», причем этим словом обозначается и заболевание ревматизмом, и копытица у оленей (*Курилов* 2001: 56). При копытице, возникающей, когда «олень все время ходит по воде», оленей лечили следующим образом: «Когда олень заболевает копыткой, в ту болячку впихивают… нагар… [от курительной трубки], чтобы гной вышел» (*Курилов* 2001: 136, 246, 248, 549). Здоровье, подвижность суставов, как залог возможности движения, нашло отражение в выражении «не потерять сустав», то есть продолжать, хоть и с трудом, немного ходить, не лежать постоянно от старости (*Курилов* 2001: 242).

Магическое лечение болезней можно разделить на две группы: бытовое и выполняемое специалистами-шаманами. Некоторые приемы бытовой лечебной магии приведены выше. Также практиковалось магическое лечение энуреза у детей, в котором главное место отводилось уподоблению ребенка сухому крюку: «“О, как деревянный крюк [для подвешивания над огнем котлов и т. п.] пусть высохнет!” — говоря, качаем, на том крючке посадив ребенка, привыкшего по ночам мочиться в постели» (*Курилов* 2001: 117). Магическим способом пытались остановить и кровотечение из раны: «Если порежут руку или ногу ножом, то плюют на острие его и бросают на землю позади себя» (*Спиридонов* 1996: 43).

Традиционно главным средством лечения, по выражению И. В. Иохельсона, были ритуальные действия и колдовство шаманов, заключающееся в изгнании из тела больного злых духов или возвращении души, покинувшей тело (*Иохельсон* 2005: 71, 272). Использовался и прием «переселения» болезни человека в животное: «Если человек болеет, шаман в рот оленя кладет слюну больного» (*Курилов* 2001: 110). Некоторые исследователи к знахарям относят шаманов, которые «наряду с … языческими культовыми приемами применяли рациональные методы лечения», а отсутствие в достаточном количестве врачей и больниц вынуждало местные администрации «в период эпидемий привлекать знахарей, деятельность которых иногда высоко оценивалась» (*Федорова* и др. 2006: 259). По наблюдениям В. И. Иохельсона среди миссионеров, преследовавших шаманов, встречались и те, кто верил в силу шаманских духов, а в случае болезни и сами «были не прочь обратиться к помощи шаманов» (*Иохельсон* 2005: 235). Любопытно народное наблюдение по поводу платы шаманам за камлание (лечение): «Кузнец и шаман никогда не становятся богачами» (*Курилов* 2001: 225).

Особую категорию болезней, досаждающих юкагирам, были нервно-психические заболевания, которые В. И. Иохельсон называл «арктической истерией», выделяя несколько её видов по причинам воздействия и особенностям протекания у больного. Иногда эти болезни приобретали характер эпидемии. В некоторых случаях (например, при состоянии «мэнэрик» или «шармориэл») считалось, что в человека вселился злой дух, поэтому приглашали шамана для его изгнания (*Иохельсон* 2005: 71–80). Замечено также, что у юкагиров есть слово, отличающее истерию от подлинного помешательства (*Иохельсон* 2005: 80). Несвойственное человеку поведение также расценивается как признак болезни: «Тот, бедный, от болезни начал все время улыбаться» (*Курилов* 2001: 24). Опьянение и сумасшествие у юкагиров обозначаются одним и тем же словом (*Курилов* 2001: 87), что, видимо, связано с общей чертой этих состояний: неконтролируемое, неадекватное поведение.

Использовали юкагиры в медицинских целях и лекарственные растения, способы применения которых были рассмотрены раньше. Примечательно, что представления о происхождении, употреблении ягод и грибов влияли на внедрение их в повседневное меню. Так, по наблюдениям В. И. Иохельсона юкагиры употребляют в пищу шестнадцать видов ягод (многие из которых являются лечебными), однако если малина («собачья ягода») подходила для еды и лечения (*Иохельсон* 2005: 592–593, 596), то смородину («заячью ягоду») не ели: «У нас ее не кушали… должно быть заяц ест» (*Курилов* 2001: 403, 511). Грибы не ели, так как считали их нечистой пищей, произрастающей из собачьей мочи. Мелкие орехи карликового кедра также не употребляли, «ведь они такие малюсенькие, как вошки» (*Иохельсон* 2005: 593). Интересную особенность применения лекарственных трав отметил В. И. Иохельсон: юкагиры пользуются ими в лечебных целях в том случае, если они находятся рядом с жилищем именно в тот момент, когда необходимы. Практики их заготовки и хранения не существовало, так как юкагиры считали, что «тот, кто поступает таким образом, будет постоянно нуждаться в этих травах» (*Иохельсон* 2005: 70).

Юкагиры охотно принимали лекарства русских (*Иохельсон* 2005: 71). В их словаре присутствуют слова со значением «лекарь, заниматься лечением, лекарство», причем «лекарство» буквально означает «еда лекаря» (*Курилов* 2001: 38, 40).

Итак, для традиционных медицинских воззрений юкагиров характерны мистико-магические представления о болезнях и лечении (персонификация болезни, необходимость правильного контакта с духом болезни и другими окружающими духами, убеждения о том, что своими действиями можно спровоцировать болезнь, например, заготавливая лекарственные травы впрок и т. п.). Эти понятия обуславливают способы лечения: в арсенале юкагиров имеются как рациональные (траволечение, окуривание, прижигание, массаж и др.), так и магические способы воздействия; особо выделяется шаманское лечение, которое, хоть и является, по сути, магическим, но содержит, как отмечают специалисты, и вполне рациональные приемы. Имелись как правильные представления об анатомии человеческого тела и функционировании его органов, так и иррациональные, например, о ходе беременности и родов (например, «прилипание» ребенка в спине, боку или животу женщины). В заключение можно сказать, что представления о гигиене, здоровье, болезнях и их лечении в традиционной культуре юкагиров хорошо развиты и сохранились как в этнографических записях XIX–XX вв., так и в языке, что позволяет не только составить картину их народно-медицинских знаний, но и в некоторой степени выявить их ценностные ориентиры и смыслы.

### Источники и материалы

*Аргентов А. И.* Путевые записки священника миссионера Андрея Аргентова в приполярной местности. Санкт-Петербург, 1857. 68 с.

*Аргентов А. И.* Пятнадцать лет в Нижнеколымском крае: 1843–1857 гг.: (из воспоминаний священника). Томск: Типография «Сибирского Вестника», 1869. 31 с.

*Зензинов В. М.* В гостях у юкагиров // Этнографическое обозрение. 1914. № 1–2. С. 106–126.

*Иохельсон В. И.* Материалы по изучению юкагирского языка и фольклора, собранные в Колымском округе В. И. Иохельсоном; изд. Император. акад. наук. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1900. Ч. 1: Образцы народной словесности юкагиров: тексты с переводом. 1900. XV. 240 с.

*Курилов Г. Н.* Юкагирско-русский словарь. Новосибирск: Наука, 2001. 608 с.

*Линденау Я. И.* Описание народов Сибири (первая половина XVIII века): историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока /пер. с нем., подгот. текста примеч. и предисл. З. Д. Титовой; под общ. ред. И. С. Вдовина. Магадан: кн. Изд-во, 1983. 176 с.

### Научная литература

*Ефимова А. А.* Низкожирное животное масло «Якутский хаях» // Наука и техника в Якутии. 2006. № 1. С. 86–89.

*Жукова Л. Н.* Злокозненные силы в традиционных верованиях и фольклоре лесных юкагиров // Вестник Томского государственного университета. История. 2022. № 77. С. 196–206. https://doi.org/10.17223/19988613/77/23

*Иохельсон В. И.* Юкагиры и юкагиризованные тунгусы. Новосибирск: Наука, 2005. 675 с.

*Майнов И. И.* Население Якутии // Якутия: Сб. ст. / Под ред. П. В. Виттенбурга; Авт. предисл. С. Ф. Ольденбург. Л.: Изд-во АН СССР, 1927. С. 275–320.

*Спиридонов Н. И.* (Тэки Одулок). Одулы (юкагиры) Колымского округа. Якутск: Издательство «Северовед», 1996. 80 с.

*Туголуков В. А.* Кто вы, юкагиры? М.: Наука, 1979. 152 с.

*Федорова Г. В., Вяльцин С. В., Новокщенова И. Е.* К истории медицины в Сибири: Ханты-Мансийский округ // Омский научный вестник. 2006. № 2. С. 258–262.

### References

Efimova, A. A. 2006. Nizkozhirnoe zhivotnoe maslo «Yakutskij hayah» [Low-fat Animal Oil “Yakutsky hayah”]. *Nauka i tekhnika v Yakutii* 1: 86–89.

Zhukova, L. N. 2022/ Zlokoznennyye sily v traditsionnykh verovaniyakh i fol’klore lesnykh yukagirov [Evil Forces in Traditional Beliefs and Folklore of the Forest Yukaghirs]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Istoriya* 77: 196–206. https://doi.org/10.17223/19988613/77/23

Iohelson, V. I. 2005. *Yukagiry i yukagirizovannye tungusy* [Yukaghirs and Yukaghirized Tunguses]. Novosibirsk: Nauka. 675 p.

Mainov, I. I. 1927. Naselenie Yakutii [The Population of Yakutiya]. In *Yakutiia* [Yakutiya], ed. by P. V. Vittenburg. Leningrad: Izdatel’stvo AN SSSR. 275–320.

Spiridonov, N. I. (Teki Odulok). 1996. *Oduly (yukagiry) Kolymskogo okruga* [Oduly (Yukaghirs) of the Kolyma District]. Yakutsk: Severoved. 80 p.

Tugolukov, V. A. 1979. *Kto vy, yukagiry?* [Who are You, Yukaghirs?]. Moscow: Nauka. 152 p.

Fedorova, G. V., S. V. Vialtsin, and I. E. Novokshchenova. K istorii meditsiny v Sibiri: Khanty-Mansiiskii okrug [On the History of Medicine in Siberia: Khanty-Mansiysk Okrug]. *Omskii nauchnyi vestnik* 2: 258–262.

## СОЦИАЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ЦЕРКВИ

УДК 2-46+36
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/188-198
Научная статья

***© Т. В. Царева***

# СОЦИАЛЬНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ В РЕЛИГИОЗНОМ ПРОСТРАНСТВЕ СЕВЕРОДОНЕЦКА И МАРИУПОЛЯ

*Целью статьи является оценка деятельности Русской православной церкви в Северодонецке (ЛНР) и Мариуполе (ДНР) по оказанию социальной, психологической и духовной помощи пострадавшим от военных действий жителям. На основе эмпирических данных, полученных в ходе интервьюирования жителей Северодонецка и проведения опроса среди жителей Мариуполя в 2024 г. проанализирована деятельность Русской православной церкви по оказанию социальной помощи пострадавшему мирному населению в период проведения СВО. Определено, что в настоящее время Русская православная церковь проводит мероприятия по координации и системному оказанию социальной, психологической и духовной помощи пострадавшим жителям новых субъектов Российской Федерации. Широкая реализация материальной поддержки государству в период проведения СВО стала одним из важных направлений патриотического служения духовенства и верующих в 2022–2025 гг. Практическая значимость данного материала заключается в том, что обобщение и анализ социальной и патриотической деятельности Русской православной церкви в период СВО в настоящее время не успели получить должного внимания со стороны российских исследователей. Опыт Русской православной церкви в деле патриотического служения Отечеству, оказания социальной и благотворительной помощи пострадавшему мирному населению, воинам, беженцам представляется актуальным с точки зрения консолидации общества.*

**Ключевые слова:** ДНР, ЛНР, Мариуполь, религиозные организации, Русская православная церковь, Северодонецк

**Ссылка при цитировании:** *Царева Т. В.* Социальная деятельность Русской православной церкви в религиозном пространстве Северодонецка и Мариуполя // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 188–198.

**Царёва Тамара Вадимовна** — к. и. н., научный сотрудник Центра этноконфессиональных исследований и изучения традиционных российских духовно-нравственных ценностей, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: tamara-asribekova@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0671-4421

*Исследование выполнено в рамках проекта РНФ № 25-18-01040 «Этнокультурные ландшафты Донбасса и Новороссии: многообразие наследия и потенциал развития».

UDC 2-46, 36
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/188-198
Original Article

© *Tamara Tsareva*

# SOCIAL WORK OF THE RUSSIAN ORTHODOX CHURCH IN THE RELIGIOUS SPACE OF SEVERODONETSK AND MARIUPOL

*The aim of this article is to assess how the Russian Orthodox Church in Severodonetsk (LPR) and Mariupol (DPR) is providing social, psychological and spiritual help to civilians affected by military actions. The study is based on empirical data obtained through interviews with Severodonetsk residents and a survey among Mariupol residents in 2024. It was revealed that the Russian Orthodox Church is currently carrying out activities to coordinate and systematically provide social, psychological and spiritual help to the affected civilians of the new constituent entities of the Russian Federation. The massive material support to the state during the SMO has become one of the important areas of patriotic service of the clergy and believers in 2022–2025. By now, the social and patriotic work of the Russian Orthodox Church during the SMO period has not yet received due attention from Russian researchers. The experience of the Russian Orthodox Church in the patriotic service to the Motherland, providing social and charitable assistance to the affected civilian population, soldiers, refugees seems relevant from the point of view of social solidarity.*

**Keywords:** *DPR, LPR, Mariupol, religious organizations, Russian Orthodox Church, Severodonetsk*

**Author Info: Tsareva, Tamara V.** — Ph.D. in History, Researcher at the Center for Ethno-Confessional Studies and the Study of Traditional Russian Spiritual and Moral Values, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: tamara-asribekova@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0671-4421

**For citation**: Tsareva, T. V. 2025. Social Work of the Russian Orthodox Church in The Religious Space of Severodonetsk and Mariupol. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 188–198.

**Funding:** The study was carried out within the framework of the Russian Scientific Foundation No 25-18-01040 project “Ethnocultural Landscapes of Donbass and Novorossiya: Diversity of Heritage and Development Potential”.

## Введение

Религиозность, общность духовных ценностей являются важнейшими факторами, влияющими на укрепление единства населения и необходимым условием для сохранения национальных традиций и консолидации общества. Актуализация изучения проблематики деятельности религиозных организаций на территории новых субъектов Российской Федерации связана с рядом объективных причин, явившихся результатом политики Киевского режима по коренному изменению ценностных ориентиров среди населения. Взращивание украинского национализма, «цветные революции», государственный переворот и множество других событий — изменили восприятие украинской молодежью России и всего Русского мира (см., например: *Перевозчико-*

*ва*, *Шепелев* 2023). Зачастую молодежь на освобожденных территориях имплицитно принимает концепцию оторванности нынешней России от истории своей малой родины, от истории Украины в целом[1] (подробнее см.: *Богачев, Ермакова* 2024).

С 1991 г. в Донецкой и Луганской областях, в отличие от западной Украины, сохранялась пророссийская ориентация населения: историческая связь Новороссии с российским государством воспринималась жителями данных территорий положительно, что обусловило сохранение связи с российским культурным пространством (*Мельничук* 2023). Исследователями фиксируются довольно высокий уровень ценностной консолидации и социальной интегрированности сообществ новых регионов России (*Бродовская, Домбровская* 2023: 93), сформированное чувство принадлежности населения к единому культурно-историческому пространству и ареалу традиционных российских духовно-нравственных ценностей.

После Евромайдана и государственного переворота в Киеве в 2014 г. русская идентичность в ЛНР и ДНР рассматривалась как противоположность украинской национальной идее, которая начала ассоциироваться с национализмом и «бандеровщиной» (*Бредихин* 2017: 75). Утверждение в 2014 г. на Украине новой внешнеполитической концепции, согласно которой политический вектор был направлен на т. н. евроинтеграцию, требовало трансформацию и существующих устоев, характерных для «православно-славянского культурно-исторического типа» (*Абрамова, Аникин* 2017) с целью приведения ценностей и менталитета жителей Украины в соответствие западным нормам. Последующие изменения повлекли за собой геополитическую перестройку Украины и активизацию гражданского противостояния. С этого времени регионы Донбасса находились в состоянии конфликта разной степени интенсивности с центральными властями Украины (*Наумова* 2023: 196), который так и не был урегулирован Минскими соглашениями.

Дихотомия внешнеполитического развития «восточной» и «западной» Украины, отсутствие культурной и политической сплоченности населения, корреляция формирования национальной идентичности с современными геополитическими изменениями, взаимосвязь этнонациональных и религиозных факторов являются предметом научных исследований (см. работы А. В. Баранова (*Баранов* 2023), Г. В. Косова, О. В. Ярмак, Л. Н. Гарас (*Косов* и др. 2024), С. В. Мельничук (*Мельничук* 2023), И. В. Самаркиной и И. С. Башмакова (*Самаркина, Башмаков* 2023), Е. В. Бродовской, А. Ю. Домбровской и др. ученых). Роль религиозного фактора в становлении общероссийской гражданской идентичности, позитивный потенциал религии, способствующий консолидации населения на основе общих для адепта и гражданина ценностей ответственности, патриотизма, нравственности, положительная функция традиционных религий в процессе сохранения и защите национальных чувств и самосознания отмечены в работах Т. В. Бугайчук (*Бугайчук* 2023), М. М. Мчедловой, Я. В. Комар, А. А. Пригарина (*Комар, Пригарин* 2023; *Комар, Пригарин* 2024) и др.

Источниковую базу настоящей статьи представляют материалы, полученные в ходе экспедиции в г. Северодонецк и анкетирования населения г. Мариуполя[2] в

[1] Так, согласно проведенному на освобожденных территориях опросу порядка 47,9% респондентов (203 респондента при выборке в 423 человека, состоящей из студентов Мариупольского государственного университета им А. И. Куинджи, среди которых значительное большинство — молодежь) не считают, что нынешняя российская государственность исходит из Киевской Руси (*Богачев, Ермакова* 2024).

[2] Было опрошено около 100 человек.

2024 г. с целью исследования деятельности РПЦ по оказанию помощи местному населению; официальные данные о деятельности Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению РПЦ (2022–2025), Российского объединенного Союза христиан веры евангельской (пятидесятников); данные интервью с представителями религиозных организаций, духовенством и волонтерами.

## Основная часть

Несмотря на этническое, культурное и конфессиональное разнообразие, территории Луганской и Донецкой областей изначально являлись каноническим пространством православной церкви Московского патриархата, что имело ключевое значение в процессе формирования культурной общности, ценностей, традиций народов России и Украины (см. подробнее: *Абрамова, Аникин* 2017; *Петрова* 2023: 78 и др.). Однако с началом проведения Специальной военной операции (СВО) православная церковь на Украине становится рычагом политической власти и методом националистической стратификации населения. Впоследствии это привело к сформированному механизму идентификации жителей как Украины, так и новых субъектов Российской Федерации по церковно-конфессиональному признаку[1] — соотнесения, отождествления индивида с Украинской православной церковью Московского Патриархата (УПЦ МП) или Православной церковью Украины (ПЦУ).

Русская православная церковь с ее вековыми традициями национального и социального служения, являясь средоточием моральной опоры и утешения, — один из крупнейших благотворителей в зоне СВО. С 2022 г. как на территории ЛНР и ДНР, так и вне ее проводятся мероприятия по координации и системному оказанию социальной, психологической и духовной помощи пострадавшим в ходе военной операции. Структурно деятельность РПЦ подразделяется на несколько направлений: оказание медицинской помощи воинам и раненым мирным жителям в госпиталях; социальная поддержка беженцев и пострадавшего населения регионов; организация сбора денежных средств, гуманитарной помощи, медицинского оборудования, лекарственных препаратов и расходных материалов; духовное окормление воинов (*Царёва* 2024: 246–252). За 2022–2025 гг. епархиями РПЦ было собрано и передано более 4040 т гуманитарной помощи (продукты длительного хранения, вещи, белье, лекарственные средства и мн. др.) беженцам и пострадавшим мирным жителям, из них более 2790 т направлено в Донецкую, Луганскую, Горловскую, Северодонецкую, Харьковскую, Херсонскую, Запорожскую, Бердянскую епархии (Сводка церковной помощи 2025).

С августа 2023 г. с целью оказания гуманитарной помощи мирным жителям, в том числе православному духовенству, на территории ДНР, ЛНР, Запорожской и Херсонской областей и координации оказания помощи раненым военнослужащим, была учреждена Патриаршая гуманитарная миссия (Московский Патриархат 2023). Одним из блоков работы данного проекта на территории Мариуполя и Северодонецка является организация работы церковных центров социальной помощи. Деятельность данных центров реализуется по нескольким направлениям: оказание социально-бытовой и гуманитарной помощи пострадавшим жителям, привлечение добровольцев и координация их деятельности, оказание социально-правовой помощи нуждающимся.

[1] Неприятие УПЦ МП увеличивалось по мере возникновения ощутимого разрыва с Россией и естественной ассоциации критики российской власти с критикой РПЦ, а, следовательно, и подразделения РПЦ в Украине — УПЦ МП (*Лункин* 2018: 197; *Комар, Пригарин* 2024).

Отличительной чертой Северодонецка является то, что с 2014 г. он становится административным центром, получив статус столицы Луганской области Украины, позже здесь начинает работу украинская военно-гражданская администрация, размещается «управление СБУ по Донецкой и Луганской областям». С этого периода и вплоть до освобождения армией России в 2022 г. в г. Северодонецк активно реализовывалась политика купирования всех пророссийских движений. Это фактически отмежевывает его от остальной территории Луганской Народной Республики (которая с 2014 г. становится самостоятельным политическим субъектом, с созданием не подконтрольных Киеву институтов власти) (*Царёва* 2025). Целенаправленно проводимая украинской администрацией идеологическая пропаганда с 2014 г., формирование откровенно антироссийской идеологии привело к тому, часть населения, проживающего в Северодонецке, не определила свою гражданскую позицию.

Синодальный отдел по церковной благотворительности и социальному служению начал оказывать организованную помощь жителям Северодонецка с ноября 2023 г., когда в город была доставлена крупная партия обогревателей (в связи с разрушением центральной системы отопления) (ПМА-1). Сотрудниками отдела было передано около 2000 обогревателей, продуктовые наборы, наборы детского питания и средства гигиены. С ноября 2023 г. в Синодальный отдел по церковной благотворительности поступило порядка 7000 обращений, в Северодонецк съездили более 250 волонтеров, в том числе организованные группы из Казанской и Пензенской епархий. Спецификой работы в Северодонецке, по словам Натальи Кульевой, руководителя отдела развития Патриаршей гуманитарной миссии, является большое число одиноких подопечных, которым требуется оказание помощи на дому. «Сестры милосердия и подготовленные волонтеры активно занимаются уходом за больными людьми, стригут и моют маломобильных, готовят пищу, вывозят людей на приемы к врачам и в социальные учреждения. Несколько подопечных силами добровольцев были вывезены из города: несколько человек для устройства в ПВР (пункт временного размещения — *Т. Ц.*) в Воронеже и в Москву для последующей госпитализации» (ПМА-1).

Помощь местному населению оказывают также социальный отдел Северодонецкой епархии (на основании поступающих заявлений регулярно обеспечивает оказание адресной материальной помощи одиноким пожилым людям, оказавшимся в сложной жизненной ситуации) и гуманитарный отдел Луганской епархии. Руководитель гуманитарного отдела прот. Александр Беспалов каждую неделю объезжает разрушенные города и села Луганской области в поисках людей, которым нужна помощь. Привозит и раздает продукты, одежду, а также эвакуирует нуждающихся в госпитализации жителей. «Мы помогаем населению Луганской области с 2014 г. Если в настоящее время ситуация в Северодонецке в целом улучшается, то в близлежащих к нему поселениях — пока нет. И помощь там наиболее востребована. Стараюсь вывозить оттуда особо нуждающихся» (ПМА-2). К началу 2025 г. сотрудниками Гуманитарного отдела Луганской епархии было совершено 640 адресных выезда и оказана помощь более 4000 человек.

Синодальный отдел по церковной благотворительности начал свою работу в Мариуполе с января 2023 г. — с этого времени до весны 2024 г. на территории разрушенного города на регулярной основе осуществлялась работа одного из двух

передвижных диагностических комплексов (мобильных госпиталей)[1]. Кроме того, регулярно на Донбасс осуществляют выезды добровольцы по уходу за ранеными и тяжело больными и врачи-добровольцы больницы Святителя Алексия разных специальностей (так, например, добровольцы оказывают помощь пациентам и персоналу больницы интенсивного лечения г. Мариуполь и ГБУ «Мариупольский дом-интернат с гериатрическим отделением № 1»).

Помимо распределения продуктовой и вещевой помощи, пострадавшему мирному населению Мариуполя оказывались юридические, психологические и правовые консультации; организована помощь в проведении ремонтных работ разрушенных квартир и небольших частных домов. Сотрудниками Синодального отдела зафиксировано более 35 тыс. обращений местных жителей с января 2023 по май 2025 г. С изменением условий жизни в Мариуполе — обеспечением стабильного водоснабжения и возобновлением полноценной работы медучреждений — некоторые направления работы стали менее востребованными. В этой связи было принято решение об открытии 10 июля 2024 г. Центра помощи Русской православной церкви для координации адресной социальной помощи в Мариуполе и работы церковных добровольцев. По словам Натальи Кульевой, руководителя отдела развития Патриаршей гуманитарной миссии, сейчас меняется стратегия социального служения в Мариуполе: «Если раньше мы выдавали гуманитарную помощь, то сейчас мы стараемся сконцентрироваться на оказании адресной помощи. Наш Центр пытается организовать работу совместно с социальными службами города — они дают нам определенные задачи, кейсы, с которыми сами не могут справиться. Например, приобретение дорогостоящих препаратов для онкобольных, памперсы для взрослых и проч. А мы стараемся решать данные вопросы, таким образом расширяя собственную базу помощи» (ПМА-1).

Одним из приоритетных направлений социальной деятельности РПЦ в настоящее время в Мариуполе является восстановление разрушенных частных домов нуждающихся жителей. В апреле 2024 г. в Москве были открыты бесплатные курсы Синодального отдела по церковной благотворительности и социальному служению, на которых добровольцы-ремонтники могли изучить основные приемы работ по монтажу кровли домов. Однако в настоящее время организация проведения ремонтных работ сформирована по иной схеме — профессиональные прорабы в Мариуполе занимаются регулировкой задач, определением квалифицированности добровольцев-ремонтников и последующей корректировкой их деятельности (ПМА-1). В течение 2022–2025 гг. более 1700 добровольцев-ремонтников приняли участие в восстановлении теплоснабжения более 460 домов и проведении кровельно-ремонтных работ в Мариуполе, Донецке, Авдеевке, Волновахе, Горловке, Лисичанске и других городах зоны конфликта.

Организация помощи Русской православной церковью беженцам в 2022–2023 гг. (именно в этот период зафиксировано наибольшее число вынужденных переселенцев) реализована была по двум направлениям. Это инициативы епархиальных социальных центров по оказанию помощи организованно прибывшим беженцам, находящимся в пунктах временного размещения (сбор и передача вещей, продуктов, лекарственных препаратов и проч.) и работа с теми, кто самостоятельно покинул зону военного конфликта. С 2022 по 2024 г. в Московском церковном штабе помощи

[1] Позже он был перемещен в Новотроицкий район Херсонской области, другой расположен в Луганской Народной Республике.

беженцам было зафиксировано 68 тыс. обращений; около 800 добровольцев принимали участие в оказании помощи вынужденным переселенцам.

Согласно ответам наших респондентов, приоритетными направлениями социальной поддержки со стороны православной церкви для жителей Северодонецка и Мариуполя являются оказание медицинской и гуманитарной помощи. Несмотря на то, что интервьюируемыми разделяется убеждение в важности деятельности Русской православной церкви в зоне военного конфликта (так, 95% опрошенных из Мариуполя утвердительно ответили на данный вопрос), респондентами Северодонецка отмечался недостаточный объем духовной поддержки со стороны православной церкви (подчеркивалась, в частности, необходимость увеличения частоты богослужений, совершение таинств на дому, отсутствие «сильной» проповеди). Обусловлена эта «недостаточность» несколькими факторами, на наш взгляд. Один из них — это кадровый дефицит, вызванный тем, что многие священнослужители покинули Северодонецк после начала Специальной военной операции. Кроме того, в связи с проводимой политикой украинских властей, направленной на запрет канонической православной церкви, с 2022 г. известны случаи перехода священнослужителей из УПЦ МП в Православную церковь Украины (ПЦУ), что также препятствует развитию церковной жизни и оказанию деятельной помощи населению города со стороны Церкви. В Мариуполе о недостаточности духовной поддержки высказалось 23% опрошенных, тогда как большинство (41%) отметило необходимость увеличения объема поддержки населения медицинской, гуманитарной, юридической и проч. видами помощи. При этом вторым по популярности ответом стал вариант о достаточном объеме мер поддержки (36%).

Респондентами отмечается также активное присутствие в общественном пространстве Северодонецка и Мариуполя различных *протестантских деноминаций* и деятельное оказание ими помощи пострадавшему мирному населению с 2014 г. (*Комар, Пригарин* 2023: 93) и особенно в первые месяцы проведения Специальной военной операции. В настоящее время Российским объединенным союзом христиан веры евангельской (РОСХВЕ) на постоянной основе осуществляется значительная благотворительная работа, оказывается помощь населению вошедших в состав и приграничных территорий России, воинским частям и военнослужащим. За время проведения СВО для нужд российской армии и госпиталей РОСХВЕ собрано более 400 т. гуманитарных грузов (приобретены 17 автомобилей, 5 дронов для ведения разведки в комплекте с необходимой аппаратурой, масксети, более 5000 матрасов и проч.). В приграничных территориях Вооруженным силам Российской Федерации оказана помощь в строительстве около 10 км фортификационных сооружений (окопы, траншеи, блиндажи). По данным ответов респондентов в Северодонецке, евангелисты, в частности, продолжают свою деятельность и в настоящее время, оказывая поддержку (в том числе и духовную) и адресную помощь членам своей общины и/или их родным, не афишируя ее, однако, в широком пространстве. В Мариуполе в 2022 г. пастор Виталий Мосур и его супруга Ольга из Объединения евангельских церквей «Ковчег» основали общину «Сердце Давида». По словам Ольги, в настоящее время Церковь оказывает адресную помощь подопечным (более 50 человек), курирует «Дом милосердия» (пгт. Мангуш), помогает в вопросах оформления и восстановления документов и проводит еженедельные миссионерские встречи (МПА-3). Кроме этого, в Мариуполе на данный момент зарегистрированы общины

баптистов (например, Церковь Евангельских Христиан-Баптистов «Вифания», которая до 2022 г. занималась активной социальной и миссионерской деятельностью), несколько Церквей Христиан Веры Евангельской (например, «Новая жизнь», «Дом молитвы», «Божья истина»). Здесь стоит отметить, что в связи с процедурой перерегистрации своих религиозных организаций, пасторы и члены Церкви не афишируют активно свою деятельность. Это обстоятельство затрудняет возможность сбора данных и препятствует объективному изучению деятельности иных религиозных организаций на территории Северодонецка и Мариуполя.

Есть основания полагать, что в дальнейшем миссионерская работа РПЦ по оказанию духовной поддержки жителям Северодонецка может быть скорректирована. Так, в декабре 2024 г. сотрудники Миссионерского отдела Московской епархии совершили поездку в Северодонецк и Лисичанск с целью анализа ситуации по деятельности представителей неопротестантских деноминаций. В ходе поездки было решено наладить взаимодействие с Синодальным отделом по церковной благотворительности для организации систематической миссионерской работы в данных городах.

## Заключение

Таким образом, деятельность Русской православной церкви по оказанию благотворительной помощи пострадавшему мирному населению и беженцам во время проведения СВО представляется особенно важной, с точки зрения социальных и интегрирующих функций Церкви. Православная церковь является носительницей укоренившихся в народном сознании принципов и традиций соборности и общинности, стремления помочь ближнему. Во время проведения СВО, как и во время войн XX века, вовлеченность мирян и духовенства охватывает самые разные направления: от миссионерской деятельности по укреплению национально-патриотического духа и исполнения духовенством своих пастырских обязательств непосредственно на театре военных действий (совершения таинств, отпевания, проведения богослужений; оказание медицинской помощи раненым и т. д.) до организации социальной поддержки населения на местах. Анализ этой деятельности актуализирован в настоящее время и обращением государства к проблеме сохранения национальных традиций и выработки общих духовно-нравственных ориентиров у граждан страны. На территории Северодонецка и Мариуполя реализуется единый вектор программы помощи по восстановлению мирной жизни гражданского населения регионов и организации его духовной жизни. На наш взгляд, миссионерская, просветительская и гуманитарная деятельность Русской православной церкви может способствовать адаптации местного населения к новым историческим реалиям и активной интеграции жителей новых субъектов России в единое религиозное пространство страны.

### Источники и материалы

ПМА-1 — Полевой материал автора. Интервью с Натальей Кульевой, руководитель отдела развития Патриаршей гуманитарной миссии.

ПМА-2 — Полевой материал автора. Интервью с Прот. Александром Беспаловым, руководитель Гуманитарного отдела Луганской епархии.

ПМА-3 — Полевой материал автора. Интервью с Ольгой Мосур, Церковь «Сердце Давида» г. Мариуполь.

Московский Патриархат 2023 — Патриаршая гуманитарная миссия // Официальный сайт

Московского Патриархата. https://www.patriarchia.ru/db/text/6053353.html

Сводка церковной помощи 2025 — Сводка церковной помощи беженцам и пострадавшим мирным жителям за 19 мая — 15 июня 2025 года / Официальный сайт Синодального отдела по благотворительности РПЦ. https://diaconia.ru/n/1760-dobrovolczev-stroitelej-otremontirovali-460-domov-v-zone-konflikta-s-marta-2023-goda/ (дата обращения: 27.06.2025).

### Научная литература

*Абрамова Е. Н., Аникин В. И.* Религиозный фактор в российско-украинских отношениях // Научно-аналитический журнал Обозреватель — Observer. 2017. № 7. С. 5–22.

*Баранов А. В.* Направления и методы конструирования идентичности в условиях вооруженного конфликта (на материалах Донецкой и Луганской народных республик) // Политическое пространство и социальное время: право силы vs сила права / под общ. ред. Т. А. Сенюшкиной. Симферополь: Ариал, 2023. С. 56–61.

*Богачев А. М., Ермакова Н. Г.* Фактор распространённости посттравматических стрессовых расстройств среди студентов г. Мариуполя // Психология и Психотехника. 2024. № 2. С. 1–12. https://doi.org/10.7256/2454-0722.2024.2.70023

*Бредихин А. В.* Национальные и религиозные проблемы в Донецкой и Луганской народных республиках // Россия и новые государства Евразии. 2017. № 2. С. 69–82.

*Бродовская Е. В., Домбровская А. Ю.* Ценностные ориентации и политические установки жителей ЛНР и ДНР: результаты социологического исследования в 2023 году // Среднерусский вестник общественных наук. 2023. Т. 18. № 6. С. 88–102.

*Бугайчук Т. В.* Религиозный фактор в становлении общероссийской гражданской идентичности // Социально-политические исследования. 2023. № 3 (20). С. 6–18. http://dx.doi.org/10.20323/2658_428X_2023_3_20_6

*Комар Я. В., Пригарин А. А.* Религиозная ситуация в Донецкой Народной Республике и Луганской Народной Республике // Вестник Томского государственного университета. 2023. № 497. С. 89–97.

*Комар Я. В., Пригарин А. А.* Церковно-приходская жизнь в ДНР/ЛНР в период 2014–2022 гг.: на материалах Украинской Православной Церкви Московского Патриархата (УПЦ МП) // Вестник антропологии. 2024. № 4. С. 190–204. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2024-4/190-204

*Косов Г. В., Ярмак О. В., Гарас Л. Н.* Галичина и Донбасс как идеальные модели региональной идентичности: социокультурные корни противостояния западной и восточной Украины // Вестник Института социологии. 2024. Т. 15. № 3. С. 107–134. https://doi.org/10.19181/vis.2024.15.3.7

*Лункин Р. Н.* Политическая ситуация на Украине в свете церковного раскола // Научно-аналитический вестник Института Европы РАН. 2018. № 6. С. 196–202. http://dx.doi.org/10.15211/vestnikieran62018196202

*Мельничук С. В.* Происхождение и особенности региональной поляризации во внешнеполитических ориентациях населения Украины // Ученые записки Крымского федерального университета им. В.И. Вернадского. Философия. Культурология. Политология. 2023. № 2. С. 116–127.

*Наумова Е. В.* Генезис конфликта на Украине: региональный аспект // Свободная мысль. 2023. № 4. С. 196–206.

*Перевозчикова К. С., Шепелев М. А.* Преодоление последствий манипуляции сознанием молодежи на освобождённых территориях Украины // Большая Евразия: развитие, безопасность, сотрудничество. 2023. № 6–1. С. 316–320.

*Петрова Е. И.* Региональная идентичность народа Донбасса в поле общерусской идентичности // Культура и цивилизация. 2023. № 1(17). С. 72–83.

*Самаркина И. В., Башмаков И. С.* Политика формирования гражданской идентичности молодежи в новых субъектах РФ: модели и технологии // Южно-российский журнал социальных наук. 2023. Т. 24. № 4. С. 87–102.

*Царёва Т. В.* Церковь в войне и мире: социальная и патриотическая деятельность Русской Православной Церкви во время проведения специальной военной операции // Христианское чтение. 2024. № 3. С. 243–254. https://doi.org/10.47132/1814-5574_2024_3_243

*Царёва Т. В.* Особенности интеграции населения Северодонецка (ЛНР) в состав РФ: региональный и конфессиональный аспекты // Россия и мир: научный диалог. 2025. № 1 (15). С. 208–223. https://doi.org/10.53658/RW2025-4-1(15)-208-223

## References

Abramova, E. N., and V. I. Anikin. 2017. Religioznyi faktor v rossiisko-ukrainskikh otnosheniiakh [Religious Factor in Russian-Ukrainian Relations]. *Nauchno-analiticheskii zhurnal Obozrevatel' — Observer* 7: 5–22.

Baranov, A. V. 2023. Napravleniia i metody konstruirovaniia identichnosti v usloviiakh vooruzhennogo konflikta (na materialakh Donetskoi i Luganskoi narodnykh respublik) [Directions and Methods of Constructing Identity in Conditions of Armed Conflict (Based on Materials from the Donetsk and Lugansk People's Republics)]. In *Politicheskoe prostranstvo i sotsial'noe vremia: pravo sily vs sila prava* [Political Space and Social Time: The Right of Might vs. the Power of Law], ed. by T. A. Seniushkina. Simferopol: Arial. 56–61.

Bogachev, A. M., and N. G. Ermakova. 2024. Faktor rasprostranennosti posttravmaticheskikh stressovykh rasstroistv sredi studentov g. Mariupolia [The Prevalence of PTSD Among Students in Mariupol]. *Psikhologiia i Psikhotekhnika* 2*:* 1–12. https://doi.org/10.7256/2454-0722.2024.2.70023

Bredikhin, A. V. 2017. Natsional'nye i religioznye problemy v Donetskoi i Luganskoi narodnykh respublikakh [National and Religious Problems in Donetsk and Lugansk People's Republics]. *Rossiia i novye gosudarstva Evrazii* 2: 69–82.

Brodovskaia, E. V., and A. Yu. Dombrovskaia. 2023. Tsennostnye orientatsii i politicheskie ustanovki zhitelei LNR i DNR: rezul'taty sotsiologicheskogo issledovaniia v 2023 godu [Value Orientations and Political Attitudes of Residents of the LPR and DPR: Results of a Sociological Study in 2023]. *Srednerusskii vestnik obshchestvennykh nauk* 6: 88–102.

Bugaichuk, T. V. 2023. Religioznyi faktor v stanovlenii obshcherossiiskoi grazhdanskoi identichnosti [Religious Factor in All-Russian Civil Identity Formation]. *Sotsial'no-politicheskie issledovaniia* 3(20): 6–18. http://dx.doi.org/10.20323/2658_428X_2023_3_20_6

Komar, Ya. V., and A. A. Prigarin. 2023. Religioznaia situatsiia v Donetskoi Narodnoi Respublike i Luganskoi Narodnoi Respublike [Religious Situation in Donetsk People's Republic and Lugansk People's Republic]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* 497: 89–97.

Komar, Ya. V., and A. A. Prigarin. 2024. Tserkovno-prikhodskaia zhizn' v DNR/LNR v period 2014–2022 gg.: na materialakh Ukrainskoi Pravoslavnoi Tserkvi Moskovskogo Patriarkhata (UPTs MP) [Parish Life in the DPR/LPR in the Period 2014–2022: Based on the Materials of the Ukrainian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate]. *Vestnik antropologii* 4: 190–204. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2024-4/190-204

Kosov, G. V., O. V. Yarmak, and L. N. Garas. 2024. Galichina i Donbass kak ideal'nye modeli regional'noi identichnosti: sotsiokul'turnye korni protivostoianiia zapadnoi i vostochnoi Ukrainy [Galicia and Donbass as Ideal Models of Regional Identity: Socio-Cultural Roots of the Confrontation Between Western and Eastern Ukraine]. *Vestnik Instituta sotsiologii* 3: 107–134. https://doi.org/10.19181/vis.2024.15.3.7

Lunkin, R. N. 2018. Politicheskaia situatsiia na Ukraine v svete tserkovnogo raskola [The Political Situation in Ukraine in the Light of the Church Schism]. *Nauchno-analiticheskii vestnik Instituta Evropy RAN* 6: 196–202. http://dx.doi.org/10.15211/vestnikieran62018196202

Melnichuk, S. V. 2023. Proiskhozhdenie i osobennosti regional'noi poliarizatsii vo vneshnepoliticheskikh orientatsiiakh naseleniia Ukrainy [The Origin and Features of Regional Polarization in the Foreign Policy Orientations of the Population of Ukraine]. *Uchenye zapiski Krymskogo federal'nogo universiteta im. V. I. Vernadskogo. Filosofiia. Kul'turologiia. Politologiia* 2: 116–127.

Naumova, E. V. 2023. Genezis konflikta na Ukraine: regional'nyi aspekt [The Genesis of the Conflict in Ukraine: A Regional Aspect]. *Svobodnaia mysl'* 4: 196–206.

Perevozchikova, K. S., and M. A. Shepelev. 2023. Preodolenie posledstvii manipuliatsii soznaniem molodezhi na osvobozhdennykh territoriiakh Ukrainy [Overcoming the Consequences of Manipulating the Minds of Young People in the Liberated Territories of Ukraine]. *Bol'shaia Evraziia: razvitie, bezopasnost', sotrudnichestvo* 6–1: 316–320.

Petrova, E. I. 2023. Regional'naia identichnost' naroda Donbassa v pole obshcherusskoi identichnosti [Regional Identity of the People of Donbass in the Field of All-Russian Identity]. *Kul'tura i tsivilizatsiia* 1(17): 72–83.

Samarkina, I. V., and I. S. Bashmakov. 2023. Politika formirovaniia grazhdanskoi identichnosti molodezhi v novykh sub"ektakh RF: modeli i tekhnologii [Policy of Forming the Civic Identity of Young People in the New Constituent Entities of the Russian Federation: Models and Technologies]. *Yuzhno- rossiiskii zhurnal sotsial'nykh nauk* 24: 87–102.

Tsareva, T. V. 2024. Tserkov' v voine i mire: sotsial'naia i patrioticheskaia deiatel'nost' Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi vo vremia provedeniia spetsial'noi voennoi operatsii [Church in War and Peace: Social and Patriotic Activities of the Russian Orthodox Church During a Special Military Operation]. *Khristianskoe chtenie* 3: 243–254. https://doi.org/10.47132/1814-5574_2024_3_243

Tsareva, T. V. 2025. Osobennosti integratsii naseleniia Severodonetska (LNR) v sostav RF: regional'nyi i konfessional'nyi aspekty [Features of the Integration of the Population of Severodonetsk (LPR) into the Russian Federation: Regional and Confessional Aspects]. *Rossiia i mir: nauchnyi dialog* 1(15): 208–223. https://doi.org/10.53658/RW2025-4-1(15)-208-223

## КУЛЬТЫ И ВЕРОВАНИЯ

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/199-210
Научная статья

***© А. Б. Пермиловская***

# СВЯЩЕННЫЕ ДЕРЕВЬЯ И РОЩИ: СТАТУС В СЕВЕРНОЙ ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ

*В основе работы эмпирический полевой материал по обследованию культурного ландшафта и сельских исторических поселений Русского Севера (Архангельская область, Карелия). Сельский ландшафт — это культурный феномен, объединяющий природный и историко-архитектурный территориальный комплекс, основанный на традиционной культуре. Священные, жертвенные, заветные или почитаемые деревья и рощи — это неполный список названий природных сакральных объектов, имеющих (или имевших) широчайшее распространение в традиционной культуре разных этносов и, в частности, на территории современной России. Наибольшее количество сведений о них сохранилось в зоне хвойных и смешанных лесов, а в некоторых регионах (например, на Кавказе, в Сибири, Поволжье и на Европейском Севере) заветные, жертвенные рощи сохранились и функционируют в настоящее время. Характерным явлением традиционной культуры Русского Севера были священные рощи (более всего они сохранились на территории Национального парка «Кенозерский), сакральные, придорожные деревья, дерево знак-«карсикко» (финно-угры) и его русский эквивалент дерево-«залазь». Особую группу составляли деревья с негативной, колдовской семантикой (буйное, злыднево дерево). Строительная обрядность выступала как целостная знаковая система, с помощью которой крестьяне оберегали свои сакральные ценности. Большое значение для строительства имел выбор деревьев, которые использовались в деревянном зодчестве, как в практическом, так и в знаково-сакральном значении.*

**Ключевые слова:** *Русский Север, строительная обрядность, сакральные деревья, священные рощи*

**Ссылка при цитировании**: *Пермиловская А. Б.* Священные деревья и рощи: статус в северной традиционной культуре // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 199–210.

**Пермиловская Анна Борисовна** — доктор культурологии, заведующая, главный научный сотрудник научного центра традиционной культуры и музейных практик, ФГБУН Федеральный исследовательский центр комплексного изучения Арктики им. Акад. Н. П. Лаверова УрО РАН (Российская Федерация, 163020 Архангельск, Никольский пр., д. 20). Эл. почта: annaperm@fciarctic.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-3221-7197

*Исследование выполнено в рамках государственного задания по научной теме «Русская деревянная архитектура как феномен культурного наследия в аспекте формирования национальной идентичности северных и арктических территорий», № гос. регистрации — 125021902631-6.

UDC: 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/199-210
Original article

© *Anna Permilovskaya*

# SACRED TREES AND GROVES IN THE NORTHERN TRADITIONAL CULTURE

*The work is based on empirical field materials from a study of the cultural landscapes and rural historical settlements of the Russian North (Arkhangelsk region and Karelia). The rural landscape is a cultural phenomenon that combines a natural and historical-architectural territorial complex rooted in traditional culture. Sacred, sacrificial, treasured or revered trees and groves are just a few examples of natural sacred objects that are (or were) widespread in the traditional cultures of various ethnic groups, particularly in Russia. Most information about them has been preserved in the zone of coniferous and mixed forests. In some regions (for example, in the Caucasus, Siberia, the Volga region and the European North) sacred groves have been preserved and are still in use today. The sacred groves were a hallmark of the traditional culture of the Russian North (most of the preserved groves are located in the Kenozersky National Park). The sacred trees also include roadside trees, the sign trees called "karsikko" by the Finno-Ugrians and "zalaz" by the Russians, and a special group of trees with negative, witchcraft semantics. Construction rituals acted as an integral sign system through which peasants protected their sacred values. The choice of trees used in wooden architecture was of great importance for construction, both practically and symbolically.*

**Keywords:** *Russian North, building rituals, sacred trees, holy groves*

**Author Info: Permilovskaya, Anna B.** — D.Sc. in Cultural Studies, Head, Chief Researcher, Scientific Center of Traditional Culture & Museum Preservation N. Laverov Federal Center for Integrated Arctic Research of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences (Arkhangelsk, Russian Federation). E-mail: annaperm@fciarctic.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-3221-7197

**For citation:** Permilovskaya, Anna B. 2025. Sacred Trees and Groves in the Northern Traditional Culture. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 199–210.

**Funding**: The study was carried out within the framework of the State assignment on the scientific topic "Russian Wooden Architecture as a Phenomenon of Cultural Heritage in the Aspect of the Formation of the National Identity of the Northern and Arctic Territories", State registration number — 125021902631-6.

В кругу концептов отечественной культуры «Русский Север» уже около двух столетий — это не только устойчивое понятие, отражающее важные для отечественной культуры смыслы. Это регион, который занимает одно из главных мест на культурной карте России. Сельский культурный ландшафт — это система, которая включает в себя природный ландшафт, поселение, планировочную и топонимическую структуру, народную архитектуру, а также этнос, хозяйственную деятельность, язык, духовную культуру, религию. Работа опирается:

- на собственный эмпирический материал (36 архитектурно-этнографических экспедиций);
- две авторские методики по обследованию памятников деревянного зодчества, исторических поселений как объектов культурного наследия;
- многолетний опыт работы по формированию экспозиции самого крупного музея под небом России — музея деревянного зодчества «Малые Корелы» и др (*Пермиловская* 2023: 9).

В традиционной культуре, деревья, используемые для строительства, имели особый сакральный статус. Семантика строительной обрядности выступала как знаковая система, с помощью которой крестьяне Русского Севера оберегали свои сакральные и ритуальные ценности и своеобразие традиционной народной культуры, ее связь с окружающим миром. Дерево — один из основных элементов традиционной картины мира, моделирующий его пространственный и временной образы.



*Рис. 1.* Обетное дерево, Красный Чум, Ненецкий автономный округ. 2012 г. Фото А. Б. Пермиловской

При выборе места для строительства нового храма использовались строевые деревья, ритуал проходил с помощью гадания. Предание об основании д. Сухое имеет традиционный мотив: выбор места для поселения и для культовой постройки определен с помощью совмещенных языческих и христианских атрибутов: «лесины» и иконы. Но место оказывается неудачным — далеко от воды. *«Хотели встать на реку туда подальше. Но положили туда* ***икону****, встали утром — а она тут же на наволоке сухом, на* ***лесине.*** *Тут и построили* ***деревню:*** *так и есть Сухое»* (*Криничная* 1991: 39).

Религиозно-мифологическая семантика выбора места строительства храма с помощью священного животного (коня), дерева и иконы отражена в легендах об основании церквей в д. Владимирской и д. Паданы (Карелия). «*Крестьяне д. Владимирской долго бесплодно спорили о месте, где поставить* ***церковь****. Не раз сходились они для обсуждения этого вопроса и не раз расходились с враждою в сердце друг против друга. И этому не было бы конца, если бы неожиданно не появился созревший на этот случай в чьей-то крестьянской голове такой план: запрячь молодого неезженого* ***жеребца*** *в сани, направить в лес, вырубить там* ***строевое дерево****, положить дерево на сани и пустить жеребца на свободе: где он остановится — на том месте и быть церкви*». В д. Паданы Медвежегорского района Карельской АССР «*...* ***лошад****ь запрягали на дровни, на дровни клали* ***бревно****, ставили* ***икону*** *и пустили лошадь, а где она встала, там и* ***церковь*** *строили*» (*Криничная* 1991: 41).

Также большое значение для строительства дома имел выбор деревьев не только в практическом, но и его сакральном значении. Существовали деревья, которые нельзя было использовать для строительства. К ним относилась большая группа «священных деревьев». Священными считались как отдельно стоящие деревья, так и целые «священные рощи», особенно часто встречаемые на Русском Севере. Они росли на



*Рис. 2.* Священная роща, д. Думино, Национальный парк «Кенозерский». Фото Н. Чеснокова из архива А. Б. Пермиловской



*Рис. 3.* Часовня Параскевы Пятницы в святой роще, д. Тырышкино, кон. XVIII — нач. XIX в. Фото А. Пермиловской

месте разрушенной церкви, часовни или на кладбище (*Байбурин* 1983: 28).

Священные рощи как культовые места сохранились в XIX–XXI вв. Это участки леса, состоящие из очень старых деревьев; иногда они были обнесены оградой, внутри которой помимо деревьев находились святыни: часовня, крест, особо почитаемое дерево, дерево с явленной на нем иконой, целебный источник. Сюда приходили лечиться, пить воду, молиться. При этом оставляли на деревьях вблизи источников, на иконах и крестах одежду, ткань, ленты, деньги и другие приношения.

Здесь же совершались крестные ходы в праздники, особенно в дни освящения местных часовен. Рощи считались неприкосновенными. В такой священной роще нельзя было не только рубить деревья, но и просто сломать ветку, а нарушивших запреты настигали наказания, рассказы о которых формировали корпус местных легенд (Славянские древности 1999: 67).

В Ошевенской слободе Каргопольского района сохранился ряд священных деревьев, которые расположены у источников; как правило, это были деревья с какими-либо аномалиями, например, на берегу озера Валдово стоит раздвоенная сосна, на которой развешана одежда, по существу это дерево выполняло функции обетного креста и несло человеку избавление от болезней. Рядом находится несколько обетных с приношениями крестов (ПМА).

Сакральный статус имели некоторые «придорожные» деревья и рощи. Многие из них отмечали границу своей территории, располагаясь за околицей селения, у дороги или на перекрестке дорог. В Заонежье и на Каргополье у развилок и перекрестков стояли «дорожные» деревья, преимущественно сосны и ели, с которыми были связаны особые верования и обряды. Дорожная сосна у начала большой дороги за д. Мягроозеро — это старое дерево с дуплом, в котором находился крест, а прежде была здесь икона. Помолившись, путники оставляют в дупле монеты или тряпочки, или развешивают куски материи на ветвях сосны (*Логинов* 1992: 64; *Щепанская* 2003: 275).

У дороги с. Конёво — п. Усть-Поча, Плесецкий район стоит большая многоствольная «придорожная» сосна с обетными приношениями. «Диаметр сосны 116 сантиметров, высота 15 метров, возраст 200 лет. Широко раскинутые ветви простираются до середины проезжей части. Диаметр кроны превышает 15 метров.

Другое «святое» дерево находится у деревни Зехнова на опушке заросшего лесом холма. Это огромная сосна диаметром 110 сантиметров и высотой 22,4 метра в возрасте 200 лет. Рядом стоит старинный деревянный крест. Могучие древние «святые» сосны остаются объектами почитания и поклонения у местного населения. С ними связаны исторические события и легенды, обычаи, имеющие ритуальные значения. «Святые» рощи и деревья традиционно сохраняются и оберегаются населением» (Официальный сайт 2024).

Деревья в некоторых регионах сажали у дорог по случаю рождения ребенка. На Кенозере зафиксирован обычай — сажать ель, если родится мальчик, иву — если девочка. Деревьям рябины и можжевельника («вереса») поверья приписывали особое свойство открывать человеку дорогу, выводить из леса, когда заблудится.



*Рис. 4.* Обетные кресты с пеленами на берегу о. Валдово, с. Ошевенск, Каргопольский р., XX в. Фото А. Б. Пермиловской

Запрет что-нибудь брать у священных колодцев, деревьев, камней, часовен мотивировался неминуемым наказанием за святотатство. Старые большие деревья, растущие в деревнях или в непосредственной близости от них и почитаемые неприкосновенными, служили местом сбора во время больших празднеств. Здесь водили хороводы и устраивали игры, жгли обрядовые костры, отсюда начинались обрядовые процессии и ритуальные обходы дворов.



*Рис. 5.* Святое дерево (сосна) с обетными приношениями на дороге в п. Усть-Поча, Национальный парк «Кенозерский». 2023 г. Фото А. Б. Пермиловской

«Отношение к окружающему пространству у русского человека всегда ассоциировалось с некоторым духовным простором, наличием освящённых мест как носителей духовных ценностей. Священные рощи с их уникальными часовнями и крестами, на которые по древним обычаям, принятым на Севере, повязаны полотенца и платки, являются неотъемлемой частью живописных ландшафтов Кенозерья. На территории Парка сохранилось более 45 «Святых» рощ. Интересна история их возникновения: предполагается, что они возникли в местах бывших языческих святилищ-капищ или древних идолов. Точное время их возникновения или создания уже затерялось в истории. В рощах нельзя громко разговаривать, рубить деревья, ломать сучья, заготавливать бересту, собирать грибы и ягоды. Запреты и ограничения на пользование этими лесами, установившиеся в сознании людей, говорят о происхождении рощ как остатков девственных лесов. Некоторые деревья в рощах старше 200 лет. Территории этих лесных участков можно



*Рис. 6.* Можжевеловая аллея (57деревьев), о. Медвежий, нац. парк «Кенозерский», нач. XX в. 2023 г. Фото А. Б. Пермиловской

рассматривать как генетические резерваты и по праву считать древнейшей формой заповедности». В каждой роще находится крест или часовня как знак святости как таковой. Окрестное население относится с почтением к этим местам, считая, что роща принадлежит тому угоднику, для которого в роще построена часовня (Официальный сайт).

К специфической категории следует отнести так называемые «буйные» деревья. «Им приписывались особые свойства — разрушительная сила, скрытая и тайная, угадать и указать которую могут лишь одни колдуны. Такое дерево, с корня срубленное и попавшее между двумя брёвнами в стены избы, без всяких причин рушит всё строение и обломками давит насмерть неопытных и недогадливых хозяев. Даже щепа от таких брёвен, положенная со зла лихим человеком, ломает и разрушает целые мельницы» (*Максимов* 1903: 287). В с. Кимжа Мезенского района в интерьере крестьянской избы автором было зафиксировано *«злыднево дерево»* — это нарост на бревне, использованном для строительства дома 1909 г. По воспоминаниям хозяйки, он приносит несчастье его владельцам. «*Два их в доме — над печкой и за печкой. Это злыднево место. Люди не живут. У кого купили дом, были бездетны. И у нас дочь умерла»* (ПМА).



*Рис. 7.* «Злыднево дерево», в доме Паюсовой Т. А., с. Кимжа, Мезенский р. 1909 г. Фото А. Б. Пермиловской

По отношению к «буйным» деревьям существенными для их смысла могли оказаться такие значения слова «буй», как «церковная ограда», «кладбище», «межа», «грань», «погост» — место, где стоит церковь, с пониманием их общей негативной семантики как границы.

К «буйным», нечистым деревьям относилась осина. Природные свойства осины, ограниченное использование при строительстве, а также тяготеющее над ней проклятие (по христианскому преданию на осине повесился Иуда-предатель), немало способствовали своеобразному «избранничеству» этого дерева в славянской и русской традиционной культуре, и фольклоре. На Русском Севере в большом почете у пастухов были осиновые барабаны, звуки которых в лесу помогали пастуху держать все стадо поблизости и при необходимости быстро собрать его. Для изготовления такого барабана выбирали осину из самых густых зарослей на болоте; делали барабан ночью при свете костра, разведенного из осиновых поленьев. Считалось, что использование осинового барабана угодно лешему и другой нечистой силе, обитающей в лесу и на болотах. Это скрепляет договор пастуха

с лешим и одновременно усиливает магические свойства самого инструмента. При таком отношении к осине становятся понятны касающиеся её бытовые предписания и запреты. «Грешное» дерево запрещалось вносить в дом и даже сажать вблизи человеческого жилья, иначе в нём поселятся черти и будут буйствовать. В доме внезапно станет биться посуда, слышаться беспричинные звуки, буря снесет крышу, из стен начнут выпадать бревна (*Агапкина* 1995: 116).

Запрещалось использовать при строительстве, рубить очень старые деревья, которые, по поверьям, должны были умереть своей смертью. Непригодным считалось дерево, на котором ворон свил гнездо, и любое бревно с места пожарища (для предохранения будущего дома от пожара) (*Логинов* 1993: 80). На Русском Севере в XIX — нач. XX в. существовала традиция не сажать деревья около дома. Местные жители считали, что ветви деревьев закрывают окна избы от солнца, т. е. от тепла и света, которые так ценились на Севере. Кроме того, ради благополучия дома и его обитателей существовал обычай, запрещающий сажать деревья вблизи дома, чтобы не вымерла семья: «*У дома куст — настоится дом пуст*» (Славянская мифология 2002: 118). Также в этом ритуальном контексте нужно сказать о другом запрете, связанном с деревьями, который получил распространение в средней полосе России, а позднее и на Севере — не использовать при строительстве деревья, выращенные человеком и находящиеся в пределах усадьбы. Дерево, посаженное около дома, воплощает идею непрерывности рода, как и сам дом: если что-то одно перестаёт существовать, другой объект отчасти компенсирует утрату.

К малоизученным явлениям культуры прибалтийско-финских народов относится феномен дерево-знака «карсикко». Сам термин происходит от карельского *karsie,* «обрубать ветки, карзать». Другие названия: севернофин. *hurrikas*, южнофин. *ristipuu* («крестовое дерево»), эстонское *ristikuusk* («крестовая ель»), *ristipedäjä* («крестовая сосна»), ср. архангельское и вологодское *залазь*, коми *пас пу* и др. Карсикко — это преимущественно хвойное дерево с ветками, обрезанными определенным образом. У него обрублена вершина, после чего на хвойном дереве, как правило, вырастает две или три верхушки. Дерево имеет затесанный или зарубленный ствол. Затес может быть площадкой, поверхностью, на которой вырезаются другие знаки, например, родовые или семейные клейма, знаки собственности, инициалы и даты. Или же зарубка может иметь свою форму: изображение человеческого лица, птицы.



*Карсикко на церковном кладбище в Панозере (РЭМ, 1914)*

*Рис. 8.* Карсикко на церковном кладбище, Панозеро, Карелия. Из архива РЭМ. Публикуется по: Конкка, 2013

Дерево-знак карсикко делали по десяткам поводов — от смерти родственника до удачной рыбалки и охоты. В местах погребения появлялись целые рощи обрубленных деревьев. Карелы приходили туда поклониться духам предков, а заодно приносили разные жертвенные подношения. Дерево-знак используется в ритуалах жизненного цикла человека, а также в календарной и промысловой

обрядности как символ духа-охранителя. Карсикко в обрядности представляет собой ипостась *мирового дерева* с функциями *оберега и медиатора* между мирами, маркируя сакральные границы (*Конкка* 2013).

По мнению ведущего специалиста по данной теме А. П. Конкка, это явление фиксируется в финно-карельском пограничье, в таежной зоне от Северной Швеции и Норвегии до Уральских гор и генетически восходит к культуре финно-угорских сообществ лесных охотников и рыболовов. Экспедиционными исследованиями были зафиксированы сходные явления на Верхней Вычегде и Мезени. В Архангельской области — это районы НП «Кенозерский» (Плесецкий р.). В Котласском и Вилегодском р. были собраны данные по карсикко у русского населения на «святых» местах и обнаружена развитая традиция вырубания деревьев-знаков на кладбищах и церковных рощах. А. П. Конкка во время экспедиционного обследования зафиксировал это явление у южных вепсов, тихвинских карел (Ленинградская область), в арктической культуре поморов Поморского, Карельского и Кандалакшского берегов Белого моря (*Конкка* 2013: 10).

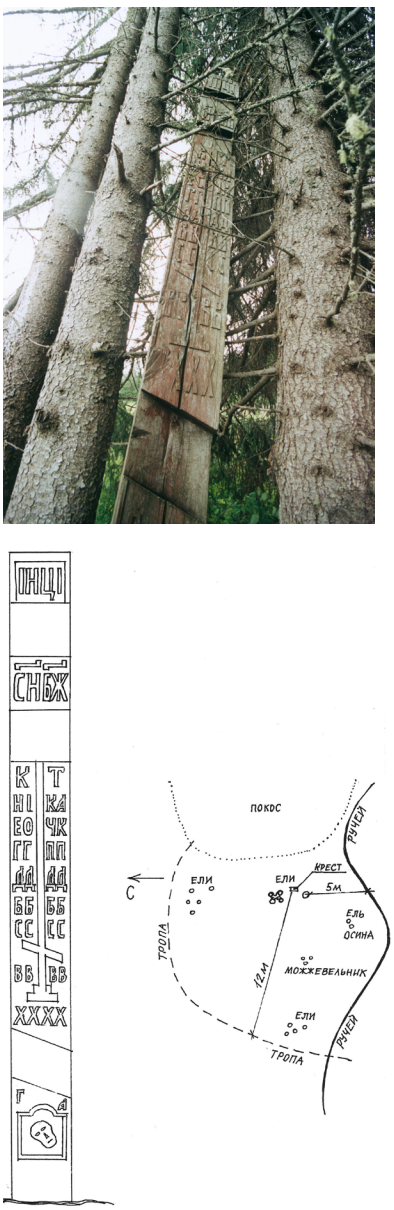



*Рис. 9, 10.* Крест в сакральном месте около Чертова ручья, с. Кимжа, Мезенский р. нач. XX в. Фото Н. Чеснокова, 2007; научная информация А. Б. Пермиловской, обмеры Н. Подобиной

Нанесение знака, метки, изменение природного состояния объекта переводит карсикко в область культуры. Здесь проявляется адаптивная функция традиционной этнической культуры (финно-угорской, севернорусской) обеспечивать приспособление человека к окружающей среде, выполняя защитно-сакральную миссию. Карсикко делается в ситуациях кризиса, нарушения обычного хода и состояния вещей. Карсикко кроме защитной и охранной функции одновременно исполняет роль медиатора между мирами. В связи с пограничным характером дерева-карсикко (дерево как знак границы) выделяется несколько территориальных локусов для его местоположения: «гора, мыс, остров, линия берега, опушка леса, надпорожье, росстань, лесная (промысловая) изба, кладбище и его окрестности, отдельное захоронение, жертвенная роща, культовое место (например, территория «священного» родника)» (*Конкка* 2013: 14, 16).

На этих культовых местах, кладбищах в попытке нейтрализации православием сакральной силы языческих символов могли быть поставлены и деревянные кресты. Во время экспедиционного обследования уникального исторического поселения с. Кимжа, Мезенский район (2004–2007) автором было обнаружено и введено в научный оборот именно та-

кое сакральное место. Оно находится в районе кладбища в Белой Виске. «Виска» означает протоку между озерами, в данном случае это расстояние между Белым озером и рекой Кимжа. Это сакральное место для жителей Кимжи. Здесь протекает Чертов ручей. *«Это было страшное место. Люди его боялись, пугались, здесь какая-то дьявольщина виделась. Детей туда не пускали. Поэтому люди поставили здесь обетный крест»*. Крест «спрятан» между старыми елями и не виден с расположенной рядом дороги. С одной стороны — лес, с другой — сенокосные угодья. В качестве места установки выбрана необычная многоствольная ель с четырьмя стволами и с обрубленными нижними ветками. Автором была зафиксирована именно такая ель в 2004 г. В настоящее время осталось два ствола, остальные высохли и аккуратно обрезаны. Между ними расположен крест без перекладины, вероятно, она была утрачена. Крест традиционной восьмиконечной формы, выкрашен в красный цвет и имеет характерные для православной культуры Русского Севера, надписи. Здесь находятся приношения: монетки, конфеты, к веткам дерева привязаны разноцветные тряпочки. Воду из ручья использовали для лечения маленьких детей (ПМА; *Пермиловская* 2010: 307–309).

Пространство, осененное христианской святыней (крестом, часовней, церковью, священным деревом), считалось святым и поэтому относительно безопасным для человека. В Мезенском и Пинежском культурном ландшафте значительная их часть расположена на окраине поселения, в непосредственной близости к лесу. Тем самым срабатывала инерция культурной традиции нейтрализовать опасное место путем возведения христианской святыни (*Иванова, Калуцков* 2008*:* 187). Например, идентичная ситуация сопровождала постановку обетного креста в д. Лавела Пинежского района. *«У нас по дороге в Лавелу в одном месте все пугало. Дьявол человеком покажется и заставит молотить: кичигу в руки даст и хлеба нет, а молотишь. Многие видали. И вот дали овет: “Поставим крест на этом месте и будем ходить к нему с молебнами”. И что ты думаешь? Тихо стало. А потом крест убрали и опять дьявол объявился. Хошь верь, хошь не верь, а че-то есть»* (*Иванова, Калуцков* 2008: 66).

Высокий адаптационный потенциал традиционной культуры русских характеризуется значительной степенью передачи явлений и элементов культуры как внутри своего народа, так и вовне — иноэтничным группам, а также восприятием культурных явлений и элементов, присущих другим народам, с осмыслением их как своих.

Многие субстратные явления культуры воспринимались местным севернорусским населением как свои, ведь, по крайней мере, отчасти таковыми они и были. Русский эквивалентом карсикко является «залазь». Залазь известна в разных местностях и встречается в промысловой практике, в похоронном, свадебном и рекрутском обрядах. Многие заветные рощи и отдельные почитаемые деревья также были залазями-карсикко. Географически явление охватывает всю территорию Русского Севера от Карельского берега Белого моря до архангельского Лешуконья на границе с Республикой Коми (*Конкка* 2023: 22).

Дополнительно к данным А. П. Коннка можно добавить, что залазь, в архангельских говорах, «высокая ель, у которой на верхушке условно обрубаются ветви, для приметы» (*Даль* 2002: 535). На Пинеге и Мезени залазь — это «заруба, затесь, затеска на дереве» (*Подвысоцкий* 2009: 155). А также «высокое дерево с обрубленными известным образом для приметы местности сучьями у вершины; верхушка дерева с оставленными ветвями, между тем как на остальной части дерева все ветви обрублены, такие залази делают лесовщики на тех деревьях, под которыми разводят огонь» (*Подвысоцкий* 2009: 156).

Широта ритуально-символической парадигмы священных, буйных, придорожных деревьев, деревьев-знаков (карсикко, залазь), различные формы, и способы обработки дерева связаны, прежде всего, с мифологическими представлениями о дереве и его роли в жизни человека. Отдельной темой исследования может стать взаимоотношение карсикко к жертвенным, священным деревьям и рощам. А также дальнейшим формам их существования (обетные и намогильные кресты, часовни, священные камни, источники и др.) (*Пермиловская* 2019: 150–158).

История русской деревянной архитектуры в значительной степени является историей деревянного зодчества Европейского (Русского) Севера. «Страной зодчих» называл Русский Север И. Э. Грабарь. Эта метафора точно характеризует высокую крестьянскую строительную культуру (*Грабарь* 1910: 4). Издавна на Руси плотничать умел каждый крестьянин. Древесина была универсальным материалом. Сосна, ель, лиственница, осина — каждая порода обладала присущими только ей свойствами и особенностями, цветом, строением, которое хорошо знали и учитывали при обработке мастера. В дело шла не только древесина, но также луб, корни, кора молодой берёзы — береста. Народные зодчие ценили качества древесины как строительного материала, её обилие и дешевизну, способность сохранять в доме тепло, сравнительную долговечность и, наконец, «спорость» — возможность возводить деревянные строения в короткие сроки и практически в любое время года.

Обетные кресты занимают «промежуточное» положение между официально церковными и «неофициальными», природными святынями Русского Севера (*Петров* 2015: 50). В русском деревянном зодчестве получили широкое распространение отдельно стоящие обетные и памятные кресты, своей формой и искусной деревянной резьбой, символизирующие одновременно древо жизни и крест. Например, крест из д. Кушкопала, Пинежский район с символикой древа жизни, вырезанной на его поверхности (сер. — кон. XIX в.). Иногда основание креста вырезали из цельного ствола лиственницы (д. Козьмогородская, Мезенский район) (ПМА). По информации местных жителей крест в центре д. Едома, Пинежский район (кон. XIX в.) был сделан из растущей лиственницы, чем обусловлена его долговечность (*Петров* 2015: 56).

Более широкая традиция в русском деревянном зодчестве использовать растущие хвойные деревья отразилась в установке охотничьих промысловых амбаров-лабазов на цельном стволе дерева, поднимая его высоко над землей от 1,5 до 2,5 м. Иногда основание было обтесано для придания грибовидной формы. Специальной лестницы обычно не изготавливали, а ставили между опорами короткий столбик, встав на который можно было по плечи попасть внутрь.

Традиционная строительная обрядность в природно-культурном ландшафте выступала как целостная знаковая система, с помощью которой крестьяне Севера оберегали свои сакральные ценности. Большое значение для строительства имел выбор деревьев, которые использовались в народной архитектуре. Он определялся бытовыми, прагматическими свойствами тех или иных пород в сочетании с мифопоэтическими и христианскими представлениями о сакрально-символических «влияниях» этих пород или знаковых деревьев на жизнь, как конкретного человека, так и социума.

**Источники и материалы**

ПМА — Полевые материалы автора. Отчеты по экспедициям: в Каргопольский (1984, 2006), Плесецкий (1992, 2009, 2021, 2023), Пинежский (1986, 2008), Лешуконский (2002), Ме-

зенский (2004–2007), Онежский (1981, 1985, 2021) р-ны Архангельской области.
Официальный сайт 2024 — Официальный сайт ФГБУ «Национальный парк «Кенозерский». [Электронный ресурс]. https://kenozero.ru (дата обращения: 17.04.2024).

### Научная литература

*Агапкина Т.* О «чертовом» дереве осине… // Родина. 1995. № 5. С. 115–117.
*Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983. 190 с.
*Грабарь И. Э.* История русского искусства. В 6 т. М.: И. Кнебель, 1910. Т. 1: Архитектура. До-петровская эпоха. 508 с.
*Даль В. И.* Толковый словарь живого великорусского языка. Т. I / совмещ. ред. В. И. Даля, И. А. Бодуэна де Кортенэ в соврем. написании. М.: Олма-Пресс, 2002. 1278 с.
*Иванова А. А., Калуцков В. Н.* Святые места в культурном ландшафте Пинежья // Поморские чтения по семиотике культуры: сб. науч. ст. Вып. 3. Архангельск: Помор. Университет, 2008. С 180–196.
*Криничная Н. А.* Предания Русского Севера. СПб.: Наука, 1991. 525 с.
*Конкка А. П.* Карсикко: деревья-знаки в обрядах и верованиях прибалтийско-финских народов. Петрозаводск: Изд-во ПетрГУ, 2013. 286 с.
*Конкка А. П.* Феномен карсикко-залази на Русском Севере // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 22–34. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-2/22-34
*Логинов К. К.* О жертвоприношениях в Заонежье // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск: КНЦ РАН, 1992. С. 46–67.
*Логинов К. К.* Материальная культура и производственно-бытовая магия русских Заонежья (конец XIX — начало XX в.). СПб.: Наука, 1993. 157 с.
*Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб.: Т-во Голике и А. Вильборг, 1903. 526 с.
*Пермиловская А. Б.* Русский Север как особая территория наследия. Архангельск: ОАО «ИПП «Правда Севера»; Екатеринбург: УрО РАН, 2010. 552 с.
*Пермиловская А. Б.* Культовое традиционная архитектура как фактор адаптивного механизма при освоении Русской Арктики // Вестник антропологии. 2023. № 2. С. 7–21. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-2/7-21
*Пермиловская А. Б.* Строительные традиции и обрядность северного деревянного зодчества // Вестник Томского государственного университета. История. 2019. № 58. с. 150–158. https://doi.org/10.17223/19988613/58/22
*Петров Д. Д.* Обетные кресты Лешуконья // Вестник антропологии. 2015. №1 (29). С. 50–68.
*Подвысоцкий А. О.* Словарь областного архангельского наречия в его бытовом и этнографическом применении. М.: ОГИ, 2009. 576 с.
Славянская мифология: энциклопедический словарь / отв. ред. С. М. Толстая. М.: Международные отношения, 2002. 512 с.
Славянские древности: этнолингвистический словарь. В 5 т. Т. 2 / под общ. ред. Н. И. Толстого. М.: Междунар. отношения, 1999. 699 с.
*Щепанская Т. В.* Культура дороги в русской мифоритуальной традиции XIX–XX вв. М.: Индрик, 2003. 528 с.

### References

Agapkina, T. O. 1995. O «chertovom» dereve osine… [About the “Damn” Aspen Tree...]. *Rodina* 5: 115–117.
Baiburin, A. K. 1983. *Zhilishche v obriadakh i predstavleniiakh vostochnykh slavian* [Dwelling in the Rituals and Beliefs of the Eastern Slavs]. Leningrad: Nauka. 190 p.
Grabar, I. E. 1910. *Istoriia russkogo iskusstva* [History of Russian Art]. Vol. 1. *Arkhitektura. Do-petrovskaia epokha* [Architecture. Pre-Petrine Era]. Moscow: I. Knebel. 508 p.
Dal, V. I. 2002. *Tolkovyi slovar’ zhivogo velikorusskogo yazyka* [Explanatory Dictionary of the

Living Great Russian Language]. Vol. I. Moscow: Olma-Press. 1278 p.

Ivanova, A. A., and V. N. Kalutskov. 2008. Sviatye mesta v kul'turnom landshafte Pinezh'ia [Holy Places in the Cultural Landscape of Pinega Region]. In *Pomorskie chteniia po semiotike kul'tury: Sbornik nauchnykh statei* [Pomor Readings on Semiotics of Culture: Collection of Scientific Articles], ed. by N. M. Terebikhin. Vol. 3. Arkhangelsk: Pomor University. 180–196.

Krinichnaia, N. A. 1991. *Predaniia Russkogo Severa* [Legends of the Russian North]. Saint Petersburg: Nauka. 525 p.

Konkka, A. P. 2013. *Karsikko: derev'ia-znaki v obriadakh i verovaniiakh pribaltiisko-finskikh narodov* [Karsikko: Sign Trees in the Rites and Beliefs of the Baltic-Finnish Peoples]. Petrozavodsk: Izdatel'stvo Petrozavodskii Gosudarstvennii Universitet. 286 p.

Konkka, A. P. 2023. Fenomen karsikko-zalazi na Russkom Severe [The Phenomenon of Karsikko-Zalazi in the Russian North]. *Vestnik antropolo*gii 2: 22–34. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-2/22-34

Loginov, K. K. 1992. O zhertvoprinosheniiakh v Zaonezh'e [About Sacrifices in Zaonezhie]. In *Obriady i verovaniia narodov Karelii* [Rituals and Beliefs of the Peoples of Karelia], ed. by Yu. Yu. Surkhasko, A. P. Konkka. Petrozavodsk: Kol'skii nauchnyi tsentr Rossiiskoi akademii nauk. 46–67.

Loginov, K. K. 1993. *Material'naya kul'tura i proizvodstvenno-bytovaya magiya russkikh Zaonezh'ya (konec XIX — nachalo XX v.)* [Material Culture and Industrial and Everyday Magic of the Russians in Zaonezhye (Late 19th — Early 20th Centuries)]. Saint Petersburg: Nauka. 157 p.

Maksimov, S. V. 1903. *Nechistaia, nevedomaia i krestnaia sila* [Devilry, Unknown and Cross Power]. Saint Petersburg: Tovarishchestvo Golike i A. Vil'borg. 526 p.

Permilovskaya, A. B. 2010. *Russkii Sever kak osobaia territoriia naslediia* [Russian North as a Special Territory of Heritage]. Arkhangel'sk: OAO "IPP 'Pravda Severa'; Ekaterinburg: Ural'skoe otdelenie Rossiiskoi akademii nauk. 552 p.

Permilovskaya, A. B. 2023. Kul'tovoe traditsionnaia arkhitektura kak faktor adaptivnogo mekhanizma pri osvoenii Russkoi Arktiki [Temple Traditional Architecture as a Factor of an Adaptive Mechanism in the Development of the Russian Arctic]. *Vestnik antropologii* 2: 7–21. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-2/7-21

Permilovskaya, A. B. 2019. Stroitel'nye traditsii i obriadnost' severnogo dereviannogo zodchestva [Construction Traditions and Ritual of Northern Wooden Architecture]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*. *Istoriia* 58: 150–158. https://doi.org/10.17223/19988613/58/22

Petrov, D. D. 2015. Obetnye kresty Leshukon'ia [Votive Crosses of Leshukonye]. *Vestnik antropologii* 1(29): 50–68.

Podvysotskii, A. O. 2009. *Slovar' oblastnogo arkhangel'skogo narechiia v ego bytovom i etnograficheskom primenenii* [Dictionary of the Regional Arkhangelsk Dialect in its Everyday and Ethnographic Application]. Moscow: OGI. 576 p.

Славянская мифология: энциклопедический словарь

Tolstaya, S. V. (ed.) 2002. *Slavianskaya mifologiya: enciklopedicheskii slovar'* [Slavic Mithology. Encyclopedic Dictionary]. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia. 512 p.

Tolstoi, N. I. (ed.) 1999. *Slavianskie drevnosti: etnolingvisticheskii slovar'* [Slavic Antiquities. Ethnolinguistic Dictionary]. Vol. 2. Moscow: Mezhdunarodnye otnosheniia. 699 p.

Shhepanskaia, T. V. 2003. *Kul'tura dorogi v russkoi miforitual'noi traditsii XIX–XX vv.* [Road Culture in the Russian Mythological and Ritual Tradition of the 19th–20th Centuries]. Moscow: Indrik. 528 p.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/211-226
Научная статья

***© Г. Ю. Устьянцев***

# КОНЦЕПТ ДИКОСТИ В МАРИЙСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ О ДУХАХ ЛЕСНОГО ПРОСТРАНСТВА

*Автор рассматривает концепт дикости и образ «дикого (лесного) человека» в современном марийском фольклоре. Согласно поверьям марийцев, природные локусы (леса, низменности, холмы) населены духами-хозяевами (чодыра кугыза, чодыра оза, леший) и другими демоническими персонажами (овда, чодыра ия, корем ия, таргылтыш). Этих фольклорных персонажей, владеющих речью и вступающих с людьми в коммуникацию, характеризуют как антропоморфных существ. Они, согласно местным представлениям, не выделены из мира природы и являются его частью. Это позволяет рассматривать указанную категорию персонажей в контексте образа «дикого человека», который широко представлен в фольклорных традициях народов мира. В нарративах марийской несказочной прозы основными предикатами «дикого человека» являются: 1) зооморфные черты; 2) способы коммуникации с миром людей; 3) представления о демонических персонажах как о древнем населении региона, отдельном биологическом виде. Спецификой марийских лесных духов можно считать их феминизацию и оборончество. На основе полевых материалов, собранных в районах проживания луговых, горных и восточных марийцев, автор рассматривает особенности локальных образов «диких» людей, характеризующихся ярко выраженными демоническими чертами. В частности, в статье освещаются основные номинации, визуальные предикаты, функции лесных персонажей фольклора.*

**Ключевые слова:** *марийский фольклор, дикий человек, овда, хозяин леса, марийская демонология, несказочная проза*

**Ссылка при цитировании**: *Устьянцев Г. Ю.* Концепт дикости в марийском фольклоре о духах лесного пространства // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 211–226.

**Устьянцев Герман Юрьевич** — к. и. н., старший научный сотрудник, Российский государственный гуманитарный университет (Российская Федерация, 125047 Москва, Миусская площадь, д. 6), ассистент кафедры этнологии исторического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119991 Москва, Ломоносовский просп., 27, корп. 4). Эл. почта: ustyan-93@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0655-3127

*Исследование выполнено при поддержке Российского научного фонда, проект № 24-18-01119 «Легенда о “диком (снежном) человеке”: происхождение, региональные версии, контексты массовой культуры», https://rscf.ru/project/24-18-01119/

UDC: 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/211-226
Original article

© ***Herman Ustyantsev***

# THE CONCEPT OF WILDNESS IN MARI FOLKLORE ABOUT THE SPIRITS OF FOREST SPACE

*The author examines the concept of wildness and the image of the "wild (forest) man" in modern Mari folklore. According to Mari beliefs, forests, lowlands, hills are inhabited by host spirits (chodyra kugyza, chodyra oza, leshii) and other demonic characters (ovda, chodyra iya, korem iya, targyltysh). These folklore characters, who can communicate with people, are described as anthropomorphic creatures. According to the local beliefs, they are not isolated from the natural world; rather, they are part of it. This allows us to consider these characters in the context of the image of the "wild man", which is widely represented in the folklore traditions around the world. In Mari non-fabulous narratives, the main characteristics of the "wild man" are: 1) zoomorphic features; 2) ways of communicating with the human world; 3) the idea that demonic characters represent an ancient population of the region, and a separate biological species. The specifics of the Mari forest spirits are their feminization and defensiveness. Based on field materials collected among the Meadow, Mountain and Eastern Mari people, the author examines the local images of "wild" people, characterized by pronounced demonic features. In particular, the article highlights the main nominations, visual characteristic, and functions of forest folklore characters.*

**Keywords:** *Mari folklore, wild man, ovda, the owner of the forest, Mari demonology, unspeakable prose*

**Author Info: Ustyantsev, Herman Yu.** — Ph.D. in History, Senior Researcher at the Russian State University for the Humanities, Assistant of the Department of Ethnology of the History Faculty, the Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: ustyan-93@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0655-3127

**For citation:** Ustyantsev, H. Yu. 2025. The Concept of Wildness in Mari Folklore about the Spirits of Forest Space. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 211–226.
**Funding:** The study was funded by the Russian State Foundation, project number 24-18-01119.

Марийский фольклор насыщен текстами о духах, являющихся и/или обитающих в природных локусах: лесах, оврагах, рощах, холмах. Этих персонажей я рассмотрю в контексте представлений о «дикости» и «диких людях», распространённых во многих регионах мира. Определяющим качеством «дикого человека» в мифологии можно считать его принадлежность не к агентам потустороннего мира, а к живым существам, располагающимся, согласно эмической таксономии носителей традиции, между животным миром и человеком. «Локализация подобных традиций — Гималаи, Тибет, Памир, Тянь-Шань, монгольское плато, горные районы Восточной Азии, Северный Кавказ, Балканы, Западная и Северная Европа» (*Неклюдов* 2024:

60). Этот образ можно встретить и в несказочной прозе населения Сибири, Дальнего Востока, Русского Севера, Урало-Поволжья. Легенды о бигфуте (от англ. *Bigfoot* — «большая нога») или йети, высоком волосатом существе, распространены в легендах Северной Америки (*Mliilgan* 1990). В каждом из регионов «дикий человек» и тексты о нем имеют локальную специфику, которая проявляется в сюжетах, функциях, визуальных и номинативных признаках.

Наиболее распространенными чертами «диких людей» являются полное или частичное отсутствие одежды (нагота), обильный волосяной покров (шерсть и/или длинные волосы), невладение членораздельной речью; проживание в диких, неосвоенных человеком местах (возвышенности, леса, пустыни, овраги), зачастую очень высокий относительно человека или, наоборот, низкий рост (*Forth* 2007: 264), невладение огнем и атрибутами цивилизованного мира. Набор этих свойств отделяет «дикого человека» от окультуренного пространства человеческого социума. С точки зрения носителей традиции, персонажи «дикого» фольклора не идентифицируются как исключительно духи или демоны, часто их считают реально существующими реликтовыми видами человека или животных. Квалифицировать «снежного»/«дикого» человека однозначно, отнести его к конкретной группе мифологических существ затруднительно в виду вариации дескриптивных и интерпретативных моделей. Исследователи, авторы книг, журналисты задаются вопросом, кто же этот загадочный человекоподобный персонаж: «Обезьяна или призрак? Медведь или божество?» (*Sawerthal, Torri* 2017: 125). «Дикие люди» не теряют связь с человечеством полностью. Собиратели и носители фольклорных традиций считают их отдельным видом гоминид, возводят к общим с современным человеком предкам с помощью различных гоминологических и эволюционных концепций (*Forth* 2007: 269–275).

Образ «дикого человека» в мифологии наиболее полно исследован на материалах Центральной и Восточной Азии. В несказочной прозе местных народов авторы выделяют ряд распространенных сюжетов, в центре которых взаимодействие между людьми и волосатыми обезьяноподобными существами (*Kirtley* 1963; *Неклюдов* 2021), имеющими демонологические, зооморфные, божественные ипостаси (*Sawerthal, Torri* 2017). Особенности дикости в восприятии европейских народов разных исторических периодов описаны в исследовании Р. Бартра «Дикие люди в зазеркалье». В европейских контекстах «диким людям» могут быть свойственны бороды и длинные волосы, умение пользоваться оружием, сочетание зооморфных и антропоморфных частей тела, владение речью (*Bartra* 1994). Представления средневековых европейцев о дикости подробно проанализированы в культурологическом исследовании Р. Бернхеймера (*Bernheimer* 1952). Фольклорист Л. Раденкович описал «дикие» мифологические народы в свете демонологических воззрений славян (*Раденкович* 2008). Указанные авторы опираются не только на тексты фольклора, но и на исторические источники, художественные произведения, графические изображения. Восточноазиатские вариации образов «диких людей» в свете естественнонаучных знаний рассмотрены в монографии антрополога Г. Форта «Образы дикого человека в Юго-Восточной Азии. Антропологический ракурс» (*Forth* 2008). Североамериканский бигфут в городских легендах и массовой культуре исследован Л. Миллиган (*Mliilgan* 1990). Фольклорист Б. Кертли предпринял попытку обзорно рассмотреть «новые мировые» легенды о гоминидах в разных мифологических традициях (*Kirtley* 1963). В то же время многие региональные варианты легенд о «диких

людях» остаются мало описанными и не типологизированными. Исследуемый персонаж быличек и поверий народов Урало-Поволжья, Сибири недостаточно детально исследован как отдельный тип мифологических героев, данные о нем имплицитно представлены в работах фольклористов, демонологических исследованиях.

Особенность персонажа «дикого человека» — его связь с квазинаучными или околонаучными теориями, такими непризнанными официальной наукой дисциплинами, как криптозоология[1] и гоминология[2]. Криптозоологическим интерпретациям образов бигфута, йети и схожих персонажей посвящен справочник Дж. Б. Эберхарта (*Eberhart* 2002). Помимо научных текстов, о «снежном человеке» написано много публицистических и журналистских работ. Например, обобщенные представления о «диких» или «снежных» людях на примере известных кейсов разных регионов мира рассмотрела О. Чернайн, известная британская писательница XX века и популяризатор криптозоологии (*Tchernine* 1971).

Специфика поднимаемой темы заключается в ее междисциплинарном освещении. В исследованиях «дикого человека» синтезируются данные гуманитарных (фольклористики, культурной антропологии, этнологии) и естественнонаучных дисциплин (физической антропологии, этологии, эволюционной биологии). Еще одна сущностная характеристика дискурса о дикости — совмещение научной оптики с квазинаучным подходом. «В этом смысле мы могли бы сказать, что современный комплекс рассказов о йети — это транскультурный продукт, созданный путем стирания границ между различными онтологическими сферами (природное/сверхъестественное), языками, географическими и эмпирическими измерениями, историями и их восприятием» (пер. Г. Ю. Устьянцев) (*Sawerthal, Torri* 2017: 143).

## Методология и методы

Данная статья основана на полевых материалах (далее — ПМА), записанных в Республике Марий Эл (Волжский, Горномарийский, Звениговский, Мари-Турекский, Медведевский, Новоторъяльский, Оршанский, Параньгинский, Сернурский, Советский районы), в Мишкинском районе Республики Башкортостан. Периодизация исследования охватывает временной промежуток 2017–2024 гг. Выездные экспедиции осуществлялись мною индивидуально или в составе Поволжской этнологической экспедиции Московского государственного университет им. М. В. Ломоносова. Среди опрошенных, преимущественно, представители возрастной группы старше 40 лет, мужчины и женщины различных профессий. Мною были проанализированы тексты несказочной прозы (былички, поверья, легенды), интервью, записанные на луговомарийском языке, его локальных наречиях, но чаще на русском языке. Исследуемое этнографическое поле является, преимущественно, мультилингвальным. Выбор языка общения зависел от контекста коммуникации, языковых компетенций информантов и собирателей. В статье все тексты приводятся на русском языке. Помимо этого, для работы использованы уже опубликованные фольклорные материалы, посвященные марийским демонологическим персонажам, связанным с лесным

[1] Криптозоология — совокупность знаний о поиске и доказательствах существования мифических животных, легендарных или вымерших, чье актуальное существование не признано официальной наукой.

[2] Гоминология — совокупность знаний и представлений о человекоподобных существах, чье существование не доказано наукой.

пространством. Дополнительным источником послужили материалы региональных интернет-СМИ, в основном, Интернет-версии газет. Статья написана в рамках грантового исследования РНФ «Легенда о «диком (снежном) человеке»: происхождение, региональные версии, контексты массовой культуры».

Задача данной статьи — исследовать концепт дикости в мифологических представлениях разных групп марийского населения. Местным демонологическим героям свойственны атрибуты дикости, проявляющиеся во внешних признаках и функциях. В данной статье я обозначу наиболее общие специфические черты дикости фольклорных персонажей (мифологических насельников и духов природы) в марийской традиции. Для этой цели я опираюсь на методы дескриптивной этнографии и фольклористики (описание сюжетов и образов), компаративистский подход (сопоставление текстов различных культур), семиотику.

При работе с фольклорными текстами и нарративами интервью я учитывал следующие данные: 1) фигуры главных героев повествования; 2) фигуру рассказчика (его восприятие событий, степень дистанцированности от происходящего в повествовании); 3) описание локации встречи с «диким человеком»; 4) темпоральную специфику взаимодействия героев (время года, время суток); 5) категории эвиденциальности (очевидности, проявленности) персонажей, следы их присутствия, доказательства достоверности существования; 6) жанровую специфику текстов. Для дальнейшей работы с мифологическими представлениями о «диком человеке» участниками проекта составляется корпус текстов по региональному принципу.

## Номинации духов, связанных с природными локусами

В рассматриваемых группах марийского населения персонажи, связанные с природой, имеют вариативные номинации: у луговых и восточных марийцев *овда* (дикая лесная женщина), *чодыра оза*, *кожла оза* (луговомар. «лесной хозяин») (*Тойдыбекова* 2007: 257–258), *керемет* (*Яковлев* 1887: 77–79), *чодыра кугыза* (луговомар. «лесной старик), *чодыра ия* (луговомар. «лесной черт»), *шайтан* (*Акцорин* 1991: 120), *водыж* (*Нурминский* 1862: 257–259), *таргылтыш* (*Пенькова* и др. 2009: 402), *албаста* (*Sebeok, Ingemann* 1956: 52–53), *азырен*, у северо-западных *Ташман* (*Морохин* 1994: 183), *Ате-Малахай* (*Морохин* 1994: 178), *Млит* (*Морохин* 1994: 176); *шӹргӹ хоза* ( горномар. «лесной хозяин»), *келтӹмäш* (горномар. «черт») у горных марийцев. Иногда для обозначения духов природы используются термины славянской культуры *леший*, *некошной, диконький*. В качестве номинаций также встречаются прилагательные, обозначения конкретных признаков, например, *кугу ен* (луговомар. «большой человек») (*Тойдыбекова* 1997: 216), *кужу ӱп* у вятских марийцев (луговомар. «длинноволосый») (*Шелепов* 2015: 36–40). Рассказчики могут не использовать конкретный мифоним, а применять обезличенные глагольные формы: «ходит», «водит», «является» и др., что, в целом, свойственно для устной передачи мифологических текстов. Интересно, что персонажи, связанные с водой, также весьма разнообразные в марийском фольклоре, редко визуализируются рассказчиком и менее репрезентативны в контексте концепта дикости.

У соседних с марийцами народов Поволжья существуют схожие представления о мифических насельниках и духах природы. Функционально и визуально эти демоны схожи с марийскими. Например, удмуртские *Нюлэс-мурт* («лесной человек») и

*обыда* (*Панина* 2017), татаро-башкирский *шурале* (*Насыри, Коблов* 2020: 68–73) и др.

Несколько отличается от фольклора «луговой стороны» горномарийская устная традиция. Здесь также распространены сюжеты о «нечистых» и опасных локусах, но представления об их обитателях крайне размыты. Акторность в нарративах приписывается не конкретным персонажам, а неким силам или самому месту:

«— Тут есть рассказы, что люди плутают, в лесу человек теряется может быть? (Устьянцев Г. Ю.)

— Я сама один раз так потерялась. Тут в лесу, ходила за грибами, всегда туда ходила с папой. Непонятно, как очутились, еле-еле дорогу нашли. Бывает, особенно раньше, щас вот не очень, а вот раньше рассказывали…На лошадях же ездили раньше, на лошадях очень многие люди плутали, на лошадях они больше плутали, не знаю из-за чего. И бабушка моя рассказывала. Едешь, едешь — говорит, на лошади, и оказывается не там, где нужно. Может быть лошади превращались кого-то чего-то, не могу вот ответить насчет этого» (Г. Р., ж., Второе Чермышево, Горномарийский район 2024).

Эту особенность можно объяснить более масштабной христианизацией горных марийцев по сравнению с луговыми и восточными. Местная демонология менее разнообразна номинациями персонажей, информанты мало осведомлены об их внешних проявлениях. В славянской фольклорной традиции место конкретного демонима в быличках также часто занимает «субстанцинированное нечто» или подразумевающаяся абстрактная сила (*Левкиевская* 2003).

В рассказах современных марийцев, моих информантов, зафиксированы мифонимы, транслируемые посредством каналов массовой культуры (Интернет-ресурсов, телевидения): *«снежные люди», «чупакабра», «пришельцы».* Например, череду нападений на домашних птиц мой информант трактовал следующим образом:

«— Ну, ходят мифы про *чупакабру*, очень часто. Даже у моих родственников кто-то пробрался.

— Я слышал, а расскажи (Устьянцев Г. Ю.).

— Вот у моих родственников кто-то пробрался. Типа дыры от когтей очень большие были, клетка там вырвана прям, забор, где курицы были, высотой два метра, может даже больше. Типа это существо перепрыгнуло, вырвало клетку, выпило кровь у куриц» (Р., м., Йошкар-Ола, 2024).

Под *чупакаброй* в мировой культуре понимают существо-криптида, образ которого широко распространен в фольклоре испаноязычного населения Северной Америки. Его представляют как «собако- или медведеобразное двуногое существо, с шипами на спине и острыми когтями. Считается, что она нападает на животных, прежде всего на коз, и пьет их кровь» (*Руей-Уиллоуби* 2018: 97).

На страницах марийских интернет-источников появляется образ йети или «снежного человека». Этот персонаж входит в контаминацию с представлениями о марийской *овде:* его также вероятнее всего встретить в «нехороших местах»: рощах, оврагах, пещерах. В СМИ «снежного человека» включают в контекст местных демонологических представлений:

Скорее всего, такие существа обитали в вятских лесах много веков назад, о чем и сохранилась народная память в легендах и быличках. При этом народ-

ная молва, чаще всего, переносила эти истории из глубокого прошлого в недавние времена, мол, это случилось буквально «вчера» или 20–30 лет назад, и были многие свидетели. Тем более, что человеку свойственно приукрашивать какие-то экстраординарные события, которые случаются очень редко. Поэтому слухи о «Снежном человеке» вполне могли иметь реальную основу в таежной части Кировской области, кто знает, может быть, именно там сохранились единичные экземпляры этого «доисторического существа» (MariUver 2022).

Схожие явления присущи и другим фольклорным традициям Урало-Поволжья, например, у современных обских коми *лешаки, лешие* воспринимаются информантами как «снежные люди» (*Голубкова* 2011: 291–293).

### «Дикие люди» в коммуникации с человеческим миром

Согласно марийским быличкам и поверьям, духи природных локусов осуществляют типичные для данной категории персонажей функции. Они пугают или сбивают с пути людей, похищают детей и мужчин (в особенности это свойственно для *овды,* феминного лесного духа), мешают охотникам уйти из леса с добычей, уводят из хлева/стойбища и гоняют скотину до изнеможения. Эти зловредные действия наиболее частотны для лесных и овражных чертей *(ия*), *кереметов*, ассоциируемых со злом и нечистой силой. Этот же набор проявлений ситуативно свойственен для лесных хозяев *(чодыра оза, чодыра кугыза*), покровителей лесного пространства. Считается, что духи-хозяева вредят людям из-за нарушения ими целостности природных локусов, осквернения природы. С другой стороны, духам-покровителям присущи и патерналистские проявления: они могут вывести заблудившегося путника, помочь охотнику и грибникам в хозяйстве, защитить пасущееся стадо от нападения хищников, показать человеку место клада. Марийские лесные образы отличаются амбивалентностью: сочетают в себе зловредные негативные проявления и положительные охранительные функции. Многие мои информанты соблюдают ритуал обращения к духам леса, иногда он сопровождается символическими подношениями монет или еды (ПМА).

«Ну вот *чодыра оза* это получается, у нас вот такое поверье, я тоже так же делаю. Когда идешь за малиной, за грибами, прежде чем зайти в лес, надо спросить разрешения. Всегда нужно спросить разрешения. Можно взять там ягоды, можно взять что-то, чтобы не было таких вот казусов. Всегда надо спрашивать. Ну и тогда спрашиваешь, что это. Да, да. И точно так же, когда начинаешь косить или чего в общем на лугу, это тоже самое делается» (Л. А., ж., Лужбеляк, Оршанский район МЭ, 2024).

Наиболее популярным персонажем марийского фольклора о лесе у луговых и восточных марийцев является *овда.* Она чаще представляет собой феминный демонический образ, высокое волосатое существо женского пола. Так ее описывают информанты: «Большие груди, тяжелые, длинные волосы, длинные ногти, седые, длинные волосы, неопрятная и почему-то женщина» (К. Л., Мари-Турек, 2024). В мифологии луговых и восточных марийцев с этим персонажем связано несколько мотивов: 1) *овды* живут и являются в лесах, оврагах; 2) по ночам они катаются на лошадях, путают им гривы; 3) *овды* одаривают человека богатством, угощают на своей ночной свадьбе; 4) *овда* поймана деревенскими мужиками и избита, выдворена за

пределы деревенского социума. В отместку она проклинает деревню на вымирание и нищету; 5) *овда* создает объекты природного ландшафта, вытряхивая землю из своих гигантских лаптей (*Пенькова* и др. 2009: 377). Примечательно, что для марийских *овд* в распространенном сюжете о поимке и изгнании демона присуща способность накладывать проклятия, то есть магические силы. Это сближает ее образ с другими демоническими категориями, например, с ведьмой.

По представлениям марийцев, *овды* могут зазывать к себе мужчин, обольщать и похищать их, вступать с ними в сексуальную связь. Этот сюжет характерен для несказочной прозы о «дикой женщине», особенно интенсивно он встречается в монгольском фольклоре. В некоторых текстах *овды* и люди создают семьи, рожают совместных детей (*Тойдыбекова* 1997: 215–218). Однако в монгольских вариантах легенды о связи с «дикой» демонической женщиной этот союз часто носит принудительный характер (*Неклюдов* 2021: 2–3).

Взаимодействие с «дикими людьми» обычно происходит в природном локусе (лес, холм, овраг, роща) и в лиминальное время суток, чаще в полночь или поздним вечером. Обычно в нарративах не уточняется, в какой период годового цикла можно увидеть «дикого» персонажа, но, ввиду того, что лес наиболее освоен человеком в теплое время года, то такие контакты с нечистой силой вероятны весной или летом. Местные жители избегают мест с негативной репутацией, детей предостерегают от посещения этих пространств.

> «Да, потому что там есть *Овда корем* (*овраг овды* — прим. авт), там вот детей, я была тоже студенткой, у меня была подруга с Моркинского района. Она говорит, да, нас очень сильно запугивали этой женщиной. Ни гулять нельзя, ни ходить нельзя, ни собирать там ничего нельзя. Мы, в общем, эту гору обходили. Там реально вот эта гора и там дорога, она прям вот так…» (А. В., Мари-Турекский, 2024).

Считается, что лесные духи являются визионерам в конкретных местах и передвигаются по особым тропинкам, которые отмечены следами пребывания этих мифологических персонажей. Негативной репутацией обладают дороги, по которым проходили *овды* (*Тойдыбекова* 1997: 91) и другие фольклорные демоны. Например, у вятских марийцев записаны следующие поверья:

> «Передвигались Диконькие по одним, лишь им известным, дорогам <…> Особую значимость для Диконьких имел старый дуб на улице Молодёжной, потому что они всегда проходили мимо него. И даже постройки либо оставленная на тропе техника не были для них помехой.
>
> <…>
>
> Двери фермы никогда не закрывались даже на ночь. Потому что тропа Диконьких проходила через неё и, как ни укрепляли люди запоры, всё равно к рассвету они оказывались сбитыми. При этом даже зимой никаких следов замечено не было» (*Шелепов* 2015: 37–38).

Обычно «дикие люди» не проникают в жилое пространство человека, за исключением историй об убийстве скота или уводе его из хлева.

В большинстве записанных текстов рассказчики апеллирует к опыту знакомых, односельчан, родственников, которые якобы лично встречались с духами природы в прошлом. Историческая дистанция в данном случае создает ощущение, что

информация «проверена временем и испытана на устойчивость» (*Неклюдов* 2024: 75). Иногда такой обобщенный свидетель, особенно если речь идет о давно прошедших событиях, анонимизируется, интродукция героя осуществляется с помощью слов «мужчина», «одна женщина», «бабушка». Если же мифологический рассказ посвящен фактам недавнего прошлого, под героем может подразумеваться вполне конкретный свидетель, которого могут обозначить личным именем, профессией, указанием на степень родства («мой дядя»). Еще один способ подтверждения достоверности нарратива — ссылка на обобщенные представления местных жителей как на коллективный источник (*Неклюдов* 2024: 76).

Важный фактор эвиденциальности — указание на физические последствия пребывания мифологического персонажа в мире людей. Например, в рассказах о марийской нечисти такими следами присутствия выступают уставшие и измученные кони, спутанные гривы, пропажа людей и скота. Для «снежного человека» или йети в массовой культуре и многих локальных вариантах легенды типичны такие свидетельства «подлинности», как отпечатки ступней, фотографии, кусочки шерсти (*Mliilgan* 1990: 90–91), но для исследуемого региона данные категории эвиденциальности не актуальны. Персонажи марийского фольклора обычно не оставляют после себя физических (телесных, физиологических) следов присутствия. Некоторые информанты не видели духов сами, но убеждены в их существовании на основе косвенных фактов:

> «Вот у нас тоже лошадь была, мы держали, такая она у нас очень красивая была оранжевого цвета, грива хвост, такой красивый. Грива постоянно косички были. Я вот помню, я еще мелкий был. Играли с ней, а на следующий день грива в косичках плетеных, вот кто так может делать, если не верить, что такие существа есть» (Р. П., м., Мишкинский район Башкортостана).

Видение нечистой силы может привести к негативным событиям (смерти, болезни) или предвещать их. В топонимических легендах категориями эвиденциальности выступают объекты ландшафта: холмы, валуны и др. В некоторых текстах *овда*, подобно мифическому великану онару, вытряхивает из своих гигантских лаптей землю; так возникают природные возвышенности (*Устьянцев* 2023: 93).

## Между демонической морфологией и звериной природой

Звериная морфология в образах марийских лесных персонажей проявлена в следующих признаках: наличии шерсти (что чаще свойственно *овде, таргылтышу*), способности издавать животные звуки. Эти духи обитают в дикой природе удаленно от социума, могут иметь звериные воплощения. Региональная особенность мифологической дикости заключена в орнитологических мотивах. Так, *овде* приписывается способность оборачиваться в птиц, издавать птичьи крики подобно сове (ПМА). В несказочной прозе встречается номинация *кайык овда*, что буквально на луговомарийском означает «птица-*овда*» (*Пенькова* и др. 2009: 381).

Носители «дикой сущности» находятся на периферии человеческого мира, обладая антропоморфными свойствами. Среди них бипедия (хождения на двух ногах), понимание речи человека (реже — возможность разговаривать), обладание логикой и эмоциями. В некоторых поверьях *овды* ведут коллективный образ жизни, имеют семьи или представляют собой отдельный мифологический народ. Лесные демоны, согласно представлениям марийцев, могут вступать в сексуальную связь с человеком.

Интересным является проблематика использования «дикими людьми» атрибутов цивилизованного мира. В марийском фольклоре они редко применяют огонь или носят орудия труда, в отличие от «дикого человека» европейского фольклора (*Forth* 2007). Для некоторых визуальных воплощений лесных духов характерно ношение одежды. Антропоморфную ипостась *овды* информанты описывают как женщину в белом платье-рубахе, часто в марийском традиционном костюме, но с распущенными волосами.

Демоническая сущность духов природы сводится к ряду вариативных признаков, устойчивых в несказочной прозе народов Урало-Поволжья. Персонажи способны к оборотничеству, могут превращаться в детей и путников. Оборотничество можно рассматривать как признак демонической морфологии: эта способность демонстрирует умение пересекать границу между человеческим и «потусторонним» измерениями (*Неклюдов* 2016). Марийская нечисть *(овды*) имеет вывернутые колени, ходит или ездит на лошадях спиной вперед, что соответствует представлениям о демонической инверсии нечистой силы (антидвижение). Примечательно, что вывернутые стопы присущи также образу гималайского йети (*Sawerthal, Torri* 2017: 125) Согласно поверьям, женщины-демоны имеют огромные груди, которые закидывают на плечи (ср. с восточнославянскими *русалками*, тюркскими *албасты* и др.). Хозяина леса (*чодыра оза*, *чодыра кугыза*), лесного черта иногда представляют в виде высоких белых фигур, седых великанов в белых одеждах или же в виде теней, вытянутых черных силуэтов. Подобные описания свойственны для облика нечистой силы в целом, большой рост можно интерпретировать как устойчивый признак демонизма (*Неклюдов* 2012: 85–86):

> «Ну, истории были, но, чтобы прям описать, нет. У меня тетя Г., например, однажды в полночь разозлилась. Там в семье ссора была. Она вышла из дома и в лес пошла, типа веники собирать и так успокоиться. И говорит какие-то звуки слышно было. И как будто что-то тёмное она видела с собой, какой-то тёмный, большой. И потом, говорит, начала уходить оттуда, из этого леса и вслед за собой как бы слышала чешуханье какие-то, как будто их много-много было, и быстрее от кого-то бежала. Но она у меня тетя Г. сама по себе такой человек, с одной стороны, тонко все чувствует, а с другой стороны, может и преувеличить» (В. Н., ж., Йошкар-Ола, 2024).

Мифологические защитники природных локусов, как считают носители традиций, могут управлять животным миром и стихиями (ПМА). В легендах и быличках «дикие люди» насылают проклятия, пророчествуют. Для *чодыра ия, млита, некошного, диконького* маркерами демонической природы являются вытянутые заостренные шляпы (*Морохин* 1994: 176–177, 230), часто встречаемые в образах славянского лешего. Редко в марийском фольклоре упоминается такой признак, как телесная «половинчатость» духов природы: отсутствие одной конечности или глаза, хромоногость, например, Таргылтыша иногда представляют как одноглазого демона (*Пенькова* и др. 2009: 396).

Связь *овд* с людьми (марийским народом) в фольклорной традиции имеет несколько интерпретативных моделей. У луговых и восточных марийцев бытует легенда о том, что мифический народ *овд* обитал в Поволжье до прихода туда людей. Согласно местным представлениям, *овды* выглядели как обычные люди (и мужчины, и женщины), но с вывернутыми коленями. Они жили в своих жилищах и передвигались спиной вперед. После прихода марийцев они вынужденно покинули эти

территории и стали жить в лесах и оврагах (*Устьянцев* 2020: 282). Похожие тексты о связи народа *шурале* с субстратным населением региона бытуют в башкирском фольклоре. В мифах башкир отдельные рода или деревни происходят от связи мужчины с женщиной-*шурале* (*Аминев* 2018: 44–53). По мнению советского фольклориста В. А. Акцорина, в легендах марийцев Вятки об *овдах* и *кугу енах* воплощены представления о межэтнических контактах местного населения с проживавшими здесь ранее угорскими племенами (*Акцорин* 2000: 28–31). По мнению марийского исследователя, *овдами* в фольклоре обозначают древнее охотничье племя, населявшее бассейн Волго-Вятки. «Повсюду считают *овду ир ен* «дикий человек», *ир ӱдрамаш* «дикая женщина», т. е. их причисляют к человеческому роду, стоявшему на более низком уровне культуры» (*Акцорин* 1967: 161–162). Аналогичные представления связывают с «диким человеком» в фольклоре других народов. Например, в европейских мифах и эпических текстах о «диких людях» нашли отражения представления о варварских, нецивилизованных народах, «культурном другом», часто — об автохтонных группах (*Bartra* 1994: 3–4).

В квазинаучной литературе и массовой культуре существует две биологические интерпретации происхождения йети/«снежного человека»: 1) антропогенетическая, согласно которой «дикие люди» родственны или тождественны первобытным, «пещерным людям»; 2) гоминологическая/криптозоологическая, объясняющая происхождение «диких людей» от отдельного вида приматов (*Forth* 2007: 269–274).

Иногда «диких людей» марийцы описывают как маргинализированную часть населения, которая была изгнана деревенским социумом за нарушение общественных норм (разбой, блуд, колдовство и др.). Согласно некоторым записанным нарративам, *овда* — это конкретная женщина, распутная или занимавшаяся ведовством, за что ее выгнали односельчане. В такой интерпретации *овды* максимально «очеловечены», но при этом все же дистанцированы от цивилизованного мира: они живут в дикой природе, а показателями дикости выступают взлохмаченные волосы, внешняя неопрятность.

«— Вот *овда*, сейчас это те же бомжи. Раньше как было, за воровство тебя изгоняли, ты жил в овраге, у тебя рождались дети. Все.
— И дети тоже *овда*? (Г. Ю. Устьянцев)
— Все, они уже ближе к природе.
— Они колдуют?
— Они все делают. Но точно сказать нельзя.
— Они как они выглядят? Как обычные люди?
— Ну, ты бомжа возьми… Ну это моя гипотеза, что это изгнанные Люди» (Н. М., Моркинский район, 2017).

Согласно другим представлениям, *овды* не ушли бесследно, а стали предками современных людей. В некоторых местных легендах современные поселяне являются носителями крови *овды,* в буквальном и мифологическом смыслах. Эта мифо-генетическая связь проявляется в фенотипических особенностях: рыжих и/или вьющихся волосах: «Я из рода *овды*, у меня отец из деревни, где жили потомки *овд.* У них были вьющиеся волосы. Если волос вьется, то это *овда*, говорят. Мне мама говорила, что я из рода *овды»* (Л. Г., ж., Советский район, 2022). В марийском фольклоре совместное потомство лесного демона и человека основывает род или деревню. В то же время мотив убийства/раздела «диких детей» (рожденных от «дикого челове-

ка»), известный, в частности, по монгольским преданиям (человеческий родитель похищает ребенка или ребенка убивает демоническая мать) (*Неклюдов* 2021: 4–5), не представлен в марийской традиции.

Авторы статьи про о природных духах марийской мифологии зафиксировали представление жителей Марий Эл о домарийском населении Новоторъяльского района:

> «Самыми первыми в нашей деревне жил род Чобыка, потом деревня выросла и стала называться их именем. *Овдой* нас пугали в детстве, говорили, что они похожи на людей, но с длинными волосами. Недалеко от Чобыка есть овраг, овраг *Овды* называется, будто жили они там давно, а потом ушли (Лидия Аркадьевна Домрачева» (Анеева), род. в 1956 г., д. Чобык(ово) Новоторьяльского района; *Пенькова* и др. 2009. С. 394)

Редко мы записывали нарративы, в которых лесные существа описаны как отдельный биологический вид или первобытные люди. Существует мнение, согласно которому *овды* — это реликты древних животных (обезьяноподобных), которые до сих пор прячутся от человека в лесу. Так, в передаче телеканала ТНТ «Необъяснимо, но факт» (вып. № 94, 2007) зафиксирована именно такая, криптозоологическая интерпретация образа *овды*.

## Заключение

В несказочной прозе луговых и восточных марийцев «дикие персонажи» совмещают в себе зооморфные, антропоморфные и демонические черты. Локальный вариант «дикого человека» отличают 1) феминные проявления, часто воплощенность в женских образах (овда); 2) орнитологические мотивы в описании, сравнение не только со зверями, но и с птицами («кричит как сова», «угукает»); 3) отсутствие физических следов присутствия, свойственных, например, азиатским персонажам: отпечатков ног/лап, кусков шерсти; 4) духи леса фигурируют в ритуальных практиках, выполняют функции мифологических покровителей локусов. К ним обращаются с просьбой об удаче в лесном собирательстве, защите от диких животных. У горных марийцев лес также воспринимается как семантически окрашенное, опасное и «потустороннее» пространство, однако легенды об их насельниках, «диких» персонажах не распространены. С «дикими людьми» Восточной Азии, Европы, Северной Америки марийских демонов сближает гоминологические интерпретации, поверья о мифо-генетической связи с современными людьми.

### Источники и материалы

MariUver 2022 — Аномальные зоны Марий Эл. Где живет Снежный человек? // MariUver (от 21.02.2022). https://mariuver.com/2022/02/21/mari-kuzhu-up-yeti/

ПМА — Полевые материалы автора.

### Научная литература

*Акцорин В. А.* Этногенез марийского народа по данным фольклора // Происхождение марийского народа / Г. А. Архипов, Д. Е. Казанцев (ред.). Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1967. С. 1–30.

*Акцорин В. А.* Марийский фольклор: мифы, легенды, предания. Сборник / сост. В. А. Акцорин, ред. С. С. Сабитова. Йошкар-Ола: Марийское книжное издательство, 1991. 285 с.

*Акцорин В. А.* Прошлое марийского народа в его эпосе. Саров: Альфа, 2000. 87 с.

*Аминев З. Г.* Башкирские этногонические мифы, связанные с шурале // Проблемы сравнительного литературоведения и фольклористики Урало-Поволжья. Сборник статей и материалов: к 70-летию литературоведа и фольклориста, доктора филологических наук, профессора В. Г. Родионова / сост. и науч. ред. И. Ю. Кириллова. Чебоксары: Чувашский гос. ин-т гуманитарных наук, 2018. С. 41–54.

*Голубкова О. В.* Лесные люди — люди снежные? (По материалам полевых исследований у обских коми) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2011. № 17. С. 291–295.

*Левкиевская Е. Е.* Мифологический персонаж: соотношение имени и функции // Славянское языкознание. XIII Международный съезд славистов / под ред. А. М. Молдована. М.: Индрик, 2003. С. 376–388.

*Морохин Н. В.* Нижегородские марийцы. Йошкар-Ола: б/и, 1994. 249 с.

*Насыри К, Коблов Я.* Мифология казанских татар. Казань: Смена, 2020. 136 с.

*Неклюдов С. Ю.* Какого роста демоны? // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах № 1 / отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2012. С. 85–122.

*Неклюдов С. Ю.* Оборотничество: «природа вещей», объем понятия, региональные версии // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах № 5. М.: Индрик, 2016. С. 13–34.

*Неклюдов С. Ю.* В плену у монгольской нимфы // Живая старина. 2021. № 1 (109). С. 2–6.

*Неклюдов С. Ю.* Эвиденциальность как «внутренний комментарий» текста: свидетельства о «диком человеке // Фольклор: структура, типология, семиотика. 2024. № 7 (2). С. 58–80.

*Нурминский С. А.* Очерк религиозных верований черемис // Православный собеседник при Казанской духовной Академии. Ч. III. Казань: Въ типографіи губернскаго правленія, 1862. С. 239–296.

*Панина Т. И.* Образы лесных духов в удмуртской мифологии и фольклоре: III. Обыда (лесная женщина) // Ежегодник финно-угорский исследований. 2017. Том 11. № 2. С. 57–60.

*Пенькова М. В., Ефремова Д. Ю., Конкка А. П.* Материалы по духовной культуре марийцев (священные места и природные духи) // Проблемы духовной культуры народов Европейского Севера и Сибири. Сборник статей памяти Юго Юльевича Сурхаско. Гуманитарные исследования. Вып. 2. Петрозаводск: КарНЦ РАН, 2009. С. 376–415.

*Раденкович Л.* Великаны, дикие и иные «чужие» люди // Etnolingwistyka. Люблин, 2008. Т. 20. С. 95–106.

*Руей-Уиллоуби Д.* Представления о жанрах несказочной прозы в американской фольклористике // Языки и фольклор коренных народов Сибири. 2018. № 2 (36). С. 96–100.

*Тойдыбекова Л. С.* Марийская языческая вера и этническое самосознание. Йоенсуу: Изд-во Карельского института Университета г. Йоенсуу, 1997. 397 с.

*Тойдыбекова Л. С.* Марийская мифология. Этнографический справочник. Йошкар-Ола: б/и, 2007. 309 с.

*Устьянцев Г. Ю.* Ведьмы, черти и мифическое племя: количественная и гендерная характеристика овды́ в современном марийском фольклоре // In Umbra: Демонология как семиотическая система. Альманах № 9 / отв. ред. и сост. Д. И. Антонов, О. Б. Христофорова. М.: РГГУ, 2020. С. 278–286.

*Устьянцев Г. Ю.* Героические мотивы в фольклоризированных прошлых марийцев. Онар как мифологический портрет этнической идентичности // Вестник антропологии. 2023. № 1. С. 88–101. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-1/88-101

*Шелепов С. Е.* Легенды и обряды вятских мари: Легенды и предания / сост. С. Е. Шелепов. Йошкар-Ола: Союз писателей России, 2015. 95 с.

*Яковлев Г. Я.* Религиозные обряды черемис. Казань: Православное миссионерское общество, 1887. 87 с.

*Bartra R.* Wild Men in the Looking Glass: The Mythic Origins of the European Otherness. Michigan: Ann Arbor. The University of Michigan Press, 1994. 232 p.

*Bernheimer R.* Wild Men in the Middle Ages, a Study in Art, Sentiment, Demonology. Cambridge: Harvard University Press, 1952. 224 p.

*Eberhart G. M.* Mysterious Creatures: A Guide to Cryptozoology (2 volumes). Santa Barbara: Publishing ABS CLIO, 2002. 794 p.

*Forth G.* Images of the Wildman Inside and Outside Europe // Folklore. 2007. Vol. 118. No. 3. P. 261–181.

*Forth G.* Images of the Wildman in Southeast Asia an Anthropological Perspective. London, New York: Routledge, 2008. 360 p.

*Kirtley B. F.* Notes upon a Central Asian Legend // Folklore. 1963. Vol. 74. No. 1. P. 318–320.

*Mliilgan L.* The "Truth" about the Bigfoot Legend // Western Folklore. 1990. Vol. 49. No. 1. P. 83–98. https://doi.org/10.2307/1499483

*Sawerthal A., Torri D.* Imagining the Wild Man: Yeti Sightings in Folktales and Newspapers of the Darjeeling and Kalimpong Hills // Transcultural Encounters in the Himalayan Borderlands: Kalimpong as a "Contact Zone" / ed. by M Viehbeck. Heidelberg: Heidelberg University, 2017. P. 121–148.

*Sebeok T. A., Ingemann F. J.* Studies in Cheremis: Supernatural. New York: Wenner Gren Foundation, 1956. 357 p.

## References

Aktsorin, V. A. 1967. Etnogenez mariiskogo naroda po dannym fol'klora [Ethnogenesis of the Mari People According to Folklore]. In *Proiskhozhdenie mariiskogo naroda* [The Origin of the Mari People), ed. by G. A. Arkhipov, and d. E. Kazantsev. Yoshkar-Ola: Mariiskoe knizhnoe izdatel'stvo. 1–30.

Aktsorin, V. A. 1991. *Mariiskii fol'klor: mify, legendy, predaniia* [Mari Folklore: Myths Legends and Traditions]. Yoshkar-Ola: Mariiskoe knizhnoe izdatel'stvo. 285 p.

Aktsorin, V. A. 2000. *Proshloe mariiskogo naroda v ego epose* [The Past of the Mari People in Its Epic]. Sarov: Alfa. 87 p.

Aminev, Z. G. 2018. Bashkirskie etnogonicheskie mify, sviazannye s shurale [Bashkir Ethnogonic Myths Related to the Shurale]. In *Problemy sravnitel'nogo literaturovedeniia i fol'kloristiki Uralo-Povolzh'ia. Sbornik statei i materialov: k 70-letiiu literaturoveda i fol'klorista, doktora filologicheskikh nauk, professora V. G. Rodionova* [Problems of Comparative Literature and Folklore Studies of the Ural-Volga Region. Collection of Articles and Materials: On the 70th Anniversary of the Literary Critic and Folklorist, Doctor of Philology, Professor V. G. Rodionov], ed. by I. Yu. Kirillova. Cheboksary: Chuvashskii gosudarstvennyi institut gumanitarnykh nauk. 41–54.

Bartra, R. 1994. *Wild Men in the Looking Glass: The Mythic Origins of the European Otherness*. Ann Arbor: The University of Michigan Press. 232 p.

Bernheimer, R. 1952. *Wild Men in the Middle Ages, a Study in Art, Sentiment, Demonology*. Cambridge: Harvard University Press. 224 p.

Eberhart, G. M. 2002. *Mysterious Creatures: A Guide to Cryptozoology* (2 volumes). Santa Barbara: Publishing ABS CLIO. 794 p.

Forth, G. 2007. Images of the Wildman Inside and Outside Europe. *Folklore* 118(3): 261–181.

Forth, G. 2008. *Images of the Wildman in Southeast Asia an Anthropological Perspective*. London, New York: Routledge. 360 p.

Golubkova, O. V. 2011. Lesnye liudi — liudi snezhnye? (Po materialam polevykh issledovanii u obskikh komi) [Are Forest People Snow People? (Based on the Materials of Field Research in the Ob Komi)]. *Problemy arkheologii, etnografii, antropologii Sibiri i sopredel'nykh territorii* 17: 291–295.

Kirtley, B. F. 1963. Notes upon a Central Asian Legend. *Folklore* 74: 318–320.

Levkievskaia, E. E. 2003. Mifologicheskii personazh: sootnoshenie imeni i funktsii [Mythological Character: The Relationship of Name and Function]. In *Slavianskoe yazykoznanie. XIII Mezhdunarodnyi kongress slavistov* [Slavic Linguistics. XIII International Congress of Slavists], ed. by A. M. Moldovan. Moscow: Indrik. 376–388.

Mliilgan, L. 1990. The "Truth" about the Bigfoot Legend. *Western Folklore. Contemporary Legends in Emergence* 49(1): 83–98. https://doi.org/10.2307/1499483

Morokhin, N. V. 1994. *Nizhegorodskie mariitsy* [The Nizhny Novgorod Mari people]. Yoshkar-Ola. 249 p.

Nasyri, K, Koblov, Ya. 2020. *Mifologiia kazanskikh tatar* [The Mythology of the Kazan Tatars]. Kazan: Smena. 136 p.

Nekliudov, S. Yu. 2012. Kakogo rosta demony? [How Tall Are the Demons?]. In *In Umbra: Demonologiia kak semioticheskaia sistema* [In Umbra: Demonology as a Semiotic System], ed. by D. I. Antonov, O. B. Khristoforova. Issue 1. Moscow: RGGU. 85–122.

Nekliudov, S. Yu. 2016. Oborotnichestvo: «priroda veshchei», ob"em poniatiia, regional'nye versii [Werewolf: "The Nature of Things", General Concepts, Regional Versions). In *In Umbra: Demonologiia kak semioticheskaia sistema* [In Umbra: Demonology as a Semiotic System], ed. by D. I. Antonov, O. B. Khristoforova. Issue 5. Moscow: Indrik. 13–34.

Nekliudov, S. Yu. 2021. V plenu u mongol'skoi nimfy [In Captivity of the Mongol Nymph]. *Zhivaia starina* 1(109): 2–6.

Nekliudov, S. Yu. 2024. Evidentsial'nost' kak «vnutrennii kommentarii» teksta: svidetel'stva o «dikom cheloveke [Evidence as an "Internal Commentary" of the Text: Evidence of a "Wild Man"). *Fol'klor: struktura, tipologiia, semiotika* 7(2): 58–80.

Nurminskii, S. A. 1862. Ocherk religioznykh verovanii cheremis [An Essay on Cheremisov's Religious Beliefs]. In *Pravoslavnyi sobesednik pri Kazanskoi dukhovnoi Akademii* [The Orthodox Interlocutor of the Kazan Theological Academy]. Kazan: V Tipografii Gubernskogo Pravleniia. Vol. III. 239–296.

Panina, T. I. 2017. Obrazy lesnykh dukhov v udmurtskoi mifologii i fol'klore: III. Obyda (lesnaia zhenshchina) [Images of Forest Spirits in Udmurt Mythology and Folklore: III. Obida (forest woman)]. *Ezhegodnik finno-ugorskii issledovanii* 11(2): 57–60.

Penkova, M. V., D. Yu. Efremova, and A. P. Konkka. 2009. Materialy po dukhovnoi kul'ture mariitsev (sviashchennye mesta i prirodnye dukhi) [Materials on the Spiritual Culture of the Mari People (Sacred Places and Natural Spirits)]. In *Problemy dukhovnoi kul'tury narodov Evropeiskogo Severa i Sibiri. Sbornik statei pamiati Yugo Yul'evicha Surkhasko. Gumanitarnye issledovaniia* [Problems of Spiritual Culture of the Peoples of the European North and Siberia. Collection of Articles in Memory of Yuri Yulievich Surkhasko. Humanitarian Studies]. Petrozavodsk: KarNC RAN. 376–415.

Radenkovich, L. 2008. Velikany, dikie i inye «chuzhie» liudi [Giants, Wild and Other "Alien" People]. *Etnolingwistyka* 20: 95–106.

Rouhier-Willoughby, D. 2018. Predstavleniia o zhanrakh neskazochnoi prozy v amerikanskoi fol'kloristike [Ideas About the Genres of Non-Narrative Prose in American Folklore). *Yazyki i fol'klor korennykh narodov Sibiri* 2(36): 96–100.

Sawerthal, A., and D. Torri. 2017. Imagining the Wild Man: Yeti Sightings in Folktales and Newspapers of the Darjeeling and Kalimpong Hills. In *Transcultural Encounters in the Himalayan Borderlands: Kalimpong as a "Contact Zone"*. Heidelberg: Heidelberg University. 121–148.

Sebeok, T. A., and F. J. Ingemann. 1956. *Studies in Cheremis: Supernatural*. New York: Wenner Gren Foundation. 357 p.

Shelepov, S. E. 2015. *Legendy i obriady viatskikh mari: Legendy i predaniia* [Legends and Rituals of the Vyatka Mari: Legends and Traditions]. Yoshkar-Ola: Soyuz pisatelei Rossii. 95 p.

Toidybekova, L. S. 1997. *Mariiskaia yazycheskaia vera i etnicheskoe samosoznanie* [Mari Pagan Faith and Ethnic Identity]. Joensuu: Izdatel'stvo Karel'skogo Instituta Universiteta g. Joensuu. 397 p.

Toidybekova, L. S. 2007. *Mariiskaia mifologiia. Etnograficheskii spravochnik* [The Mari Mythology. A Geographical Reference Book]. Yoshkar-Ola. 309 p.

Ustyantsev, H. Yu. 2020. Ved'my, cherti i mificheskoe plemia: kolichestvennaia i gendernaia kharakteristika ovdý v sovremennom mariiskom fol'klore [Witches, Devils and a Mythical Tribe: Quantitative and Gender Characteristics of Sheep in Modern Mari Folklore). In *In Umbra: Demonologiia kak semioticheskaia sistema* [In Umbra: Demonology as a Semiotic System], ed. by D. I. Antonov, O. B. Khristoforova. Issue 9. Moscow: RGGU. 278–286.

Ustyantsev, H. Yu. 2023. Geroicheskie motivy v fol'klorizirovannykh proshlykh mariitsev. Onar kak mifologicheskii portret etnicheskoi identichnosti [Heroic Motifs in the Folklorized Past of the Mari People. Onar as a Mythological Portrait of Ethnic Identity]. *Vestnik antropologii* 1: 88–101. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2023-1/88-101

Yakovlev, G. Ya. 1887. *Religioznye obriady cheremis* [Religious Rites of Cheremis]. Kazan: Pravoslavnoe missionerskoe obshchestvo. 87 p.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/227-244
Научная статья

***© О. Б. Степанова, А. А. Сюзюмов***

# СВЯТИЛИЩЕ БАБУШКИ НА ОЗЕРЕ НЯМБОЙТО: ПО МАТЕРИАЛАМ ЭКСПЕДИЦИИ 2024 г.

*В статье рассматривается культовое место, расположенное на озере Нямбойто в бассейне Нижнего Таза. В научный оборот вводится новый материал о святилище, полученный в экспедиции авторов на Таз в 2024 г., он дополняет единственное существующее описание святилища, сделанное тюменскими учеными Ю. Н. Квашниным и А. А. Ткачевым в 2014 г. Результатом исследования стало обоснование селькупского происхождения святилища и определение имени почитаемого на нем духа — Старухи Илынтыль кота / Бабушки Има кота, главного божества селькупского пантеона. Святилищу около ста лет. За прошедший век селькупы Нижнего Таза подверглись ненецкой ассимиляции. В настоящее время святилищем пользуются ненцы, они называют духа просто Бабушкой, относятся к нему, как к своему, ненецкому, и оберегают от вандалов. Это говорит о том, что селькупы оказали на них встречное культурное влияние. Обряд почитания духа, проводимый ненцами, ничем не отличается от такого же селькупского ритуала, что указывает скорее на его универсальные качества, общие для большинства сибирских народов, чем на заимствования. Информанты-ненцы рассказали семейную легенду, в которой говорится, как их предки появились на озере и обустроили святилище. Анализ легенды не подтвердил заложенную в ней идею ненецкого происхождения святилища, как и многие содержащиеся в ней факты, которые были «додуманы» информантами, пытавшимися самостоятельно поставить центральный эпизод легенды в контекст общей истории. Повышенный интерес информантов к своим истокам позволил сделать вывод о формировании у коренного населения Таза нового этнического самосознания.*

**Ключевые слова:** *селькупы и ненцы Нижнего Таза, святилище на оз. Нямбойто, обряд почитания духа на святилище, этническая история, традиционная культура и ее современные трансформации.*

**Ссылка при цитировании**: *Степанова О. Б.*, *Сюзюмов А. А.* Святилище Бабушки на озере Нямбойто: по материалам экспедиции 2024 г. // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 227–244.

**Степанова Ольга Борисовна** — к. и. н., старший научный сотрудник Отдела этнографии народов Сибири, Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН (Российская Федерация, 199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., 3) Эл. почта: stepanova67@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-2130-2695

**Сюзюмов Арсений Алексеевич** — младший научный сотрудник Лаборатории музейных технологий, Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера) РАН (Российская Федерация, 199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., 3) Эл. почта: a.a.siuziumov@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-8178-8439

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/227-244
Original article

© *Olga Stepanova, Arsenii Siuziumov*

# GRANDMOTHER'S SANCTUARY AT NYAMBOITO LAKE: THE MATERIALS OF THE 2024 EXPEDITION

*The article examines a cult site located on Lake Nyamboito in the Lower Taz basin. The new ethnographic materials about the sanctuary obtained during the authors' expedition to Taz in 2024 supplement the only existing description made by Tyumen scientists Yurii N. Kvashnin and Aleksandr A. Tkachev in 2014. The study provides arguments for the Selkup origin of the sanctuary and determines the name of the revered spirit — Old Woman Ilyntyl Kota or Grandmother Ima Kota, the main deity of the Selkup pantheon. The sanctuary is about a hundred years old. Over the past century, the Selkups of Lower Taz have been assimilated by the Nenets. Currently, the sanctuary is used by the Nenets, who simply call the spirit "Grandmother", and treat it as a Nenets spirit, and protect it from vandals. Such treatment suggests there was a reciprocal cultural influence of the Selkups on the Nenets. The ritual to honor the spirit, performed by the Nenets, is no different from the Selkup's ritual, but this points to the ritual's universal qualities common to most Siberian peoples rather than to cultural borrowings. Nenets informants told a family legend about how their ancestors came to the lake and built the sanctuary. However, the analysis of the legend did not confirm the idea of a Nenets origin of the sanctuary or many of the facts contained in it, which were probably "made up" by the informants, who tried to place the main episode of the legend in the context of general history. The increased interest of informants in their origins allowed us to conclude that a new ethnic self-awareness was forming among the indigenous population of the Taz region.*

**Keywords:** *Selkups and Nenets of the Lower Taz, sanctuary on Lake Nyamboito, spirit worship ritual at the sanctuary, ethnic history, traditional culture and its modern transformations*

**Authors Info: Stepanova, Olga B.** — Ph.D. in History, Senior Researcher of the Department of Ethnography of the Peoples of Siberia, Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: stepanova67@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-2130-2695
**Siuziumov, Arsenii A.** — Junior Researcher of the Laboratory of Museum Technologies, Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) RAS (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: a.a.siuziumov@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-8178-8439

**For citation:** Stepanova, O. B., and A. A. Siuziumov. 2025. Grandmother's Sanctuary at Nyamboito Lake: The Materials of the 2024 Expedition. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 227–244.

## Введение

Святилище, о котором пойдет речь в данной статье, находится на озере Нямбойто, расположенном в низовьях р. Таз и административно относящемся к Тазовскому рай-

ону ЯНАО. Единственное его описание было сделано в 2014 г. сотрудниками Института проблем освоения Севера СО РАН Ю. Н. Квашниным и А. А. Ткачевым (*Квашнин, Ткачев* 2014). В августе 2024 г. авторы исследования съездили на озеро Нямбойто, увидели святилище собственными глазами и записали о нем у информантов немалый объем новых сведений. Исследование ставило своей целью на базе собранных в 2024 г. материалов расширить и углубить уже имеющееся описание памятника, а конкретнее: дать более полное обоснование этнической принадлежности святилища, персонифицировать изображенное на нем божество, выявить его смысловые значения, зафиксировать временные трансформации святилища и все детали проводимого на нем обряда. Авторы надеются, что публикация новых данных о малоизученном тазовском культовом месте пополнит этнографическое знание о коренном населении р. Таз и поможет этому населению лучше сохранять свои исконные традиции.

Помимо упомянутой статьи Квашнина и Ткачева исследование опиралось на публикации Квашнина (*Квашнин* 2002; *Квашнин* 2004) и В. И. Васильева (*Васильев* 1982), посвященные этнической истории Нижнего Таза, О. Б. Степановой, содержащие сведения о сохранившихся до наших дней культовых местах северных селькупов (*Степанова* 2023а, *Степанова* 2023б), Е. Д. Прокофьевой, откуда была взята характеристика главного божества селькупского пантеона (*Прокофьева* 1961; *Прокофьева* 1976; *Прокофьева* 1977). Работы Л. В. Хомич помогли исследованию в определении характеристики ненецких жертвенных мест (*Хомич* 1966; *Хомич* 1971). Инструментами исследования служили описание, анализ, метод исторической ретроспективы и полевой сбор данных.

Источником новых данных о культовом месте на озере Нямбойто стали информанты Валерий Филиппович Паровых (1956 г. р.) и его двоюродные сестры Ольга Дмитриевна и Елена Дмитриевна Лырмины (1976 и 1978 г. р.) — проживающие в пос. Тазовский уроженцы нямбойтинской земли, никогда не прерывавшие с ней тесных отношений, ненцы по национальности. У Валерия Филипповича связана с Нямбойто вся его трудовая биография рыбака (по сей день на озере у него есть свой балок); Елена и Ольга регулярно приезжают рыбачить на семейную «фазенду», находящуюся в одноименной с озером протоке, в том месте, где когда-то стоял чум их родителей (*Рис. 1*). По отношению к рассматриваемому здесь святилищу информанты обозначили себя пользователями и хранителями, а своих предков основателями.

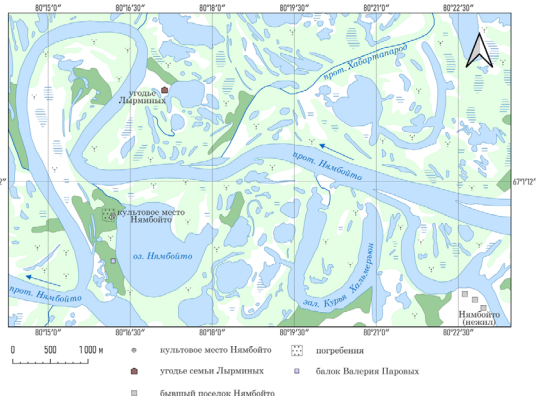



*Рис. 1.* Карта озера Нямбойто и окрестностей. Автор А. А. Сюзюмов

## Результаты

Святилище расположено в лесном массиве[1] на северо-западном берегу озера Нямбойто и представлено двумя высокими лиственницами — одной засохшей, другой живой, на внушительных по охвату стволах лиственниц на высоте 1,3 м от зем-

[1] Озеро Нямбойто находится на границе тайги и тундры, массивы леса, которого в этой местности еще довольно много, окружены тундрами и выглядят как острова.



*Рис. 2.* Изображение духа Бабушки на (живой) лиственнице. Озеро Нямбойто, Тазовский район, ЯНАО. Август 2024 г. Фото А. А. Сюзюмова

ли вырезаны личины духов (*Рис*. 2–5). Расстояние между имеющими личины деревьями составляет около двадцати пяти метров. Живая лиственница находится в десяти–пятнадцати, засохшая — в двух метрах от края береговой возвышенности, отделенной от озера широкой пологой полосой песка. Оба изображения духов обращены лицом на озеро и на восток. Та личина, что находилась на засохшем дереве, определенно, старее той, что была вырезана на живом. Вероятно, что новая была сделана на замену старой, когда дерево засохло, и обе личины изображают одного и того же духа. По охвату ствола, высоте и раскидистым ветвям живой лиственницы, а также толщине наплывов древесной коры на личину ее возраст можно определить приблизительно в сто лет. Следовательно, личина на погибшем дереве будет старше.

Вокруг засохшего дерева отсутствовали следы свежих жертвоприношений, в то время как рядом с живым деревом и на нем жертвоприношений имелось с избытком. О том, что когда-то более старому изображению духа поклонялись и приносили жертвы, говорят жирные пятна вокруг его рта — следы кормления. Обозначенные признаки указывают, что после гибели дерева, духа, вырезанного на нем, тоже сочли умершим, и совершать в отношении него культовые действия прекратили. Информанты про это погибшее изображение ничего не смогли рассказать, но пытались поначалу скрыть его существование, и в их отношении к заброшенному духу все же ощущался определенный страх, то есть для них этот дух по-прежнему таил опасность и был не совсем мертв.



*Рис. 3.* Священная лиственница с изображением Бабушки. Озеро Нямбойто, Тазовский район, ЯНАО. Август 2024 г. Фото А. А. Сюзюмова

> «Второго практически невозможно найти, я вот его постоянно не могу найти, он где-то там вот… К дальнему не ходят почему-то. А там не найдете вы его. Почему к нему не ходят, не знаю, не обжитый, наверное. Кто на нем изображен, тоже не знаю. Я только вот эту знаю. Может, кто-то делал там для себя, мы к этой только ходим. …Он давно, я еще молодой был, почему-то его не почитают. Я про него вообще не знал, мне мать сказала, мать потом померла, старая уже. На моей памяти и дерево это не было зеленым, при мне оно всегда такое было, засохшее» (ПМА: Паровых).

Характер изображений нямбойтинского божества, вырезанных на стволе растущих деревьев, однозначно указывает на принадлежность шамана, который их создавал (а «оживлять» подобные изображения могли лишь шаманы) и первых пользователей святилища к селькупам. Изображения духов, вырезанные на деревьях, у селькупов называются *порге*. Ненецкие культовые места обустраиваются по-другому: фигурки духов на них устанавливаются, что вызвано отсутствием в тундре больших деревьев. Духи вырезаются из куска дерева в виде антропоморфных скульптур с головой, иногда с ногами, но обычно без рук (*хэхэ*) или же в форме заостренных кольев с грубо вырезанным на верхнем конце лицом или рядом лиц, расположенных одно над другим (*сядеи*) (*Хомич* 1966: 202–203; *Хомич* 1971). Квашнин тоже отнес святилище на Нямбойто к селькупским. По его данным, освоение селькупами ненецкой территории Нижнего Таза происходило в конце XIX — начале XX в., мирным путем; между ненцами и подселившимися к ним селькупами складывались добрососедские отношения. К 1920-м гг. сформировался фамильный состав нижнетазовских селькупов, в него вошли фамилии Сайготиных, Юфтеевых, Яндриных и Кыткиных, позже к ним добавились Магичевы, Кагилевы, Кунины, Аркадьевы и Мандаковы (*Квашнин* 2002; *Квашнин* 2004). В течение XX в. и первых двух десятилетий XXI в. все нижнетазовские селькупы были ассимилированы ненцами.



*Рис. 4.* Изображение духа Бабушки на засохшей лиственнице. Озеро Нямбойто, Тазовский район, ЯНАО. Август 2024 г. Фото А. А. Сюзюмова

Нямбойтинское божество, несомненно, принадлежит к разряду хозяев земли; лиственницы с его личинами стоят на берегу изобилующего рыбой озера вблизи с маленькой протокой, где, как рассказали информанты, и зимой всегда много щуки. Подобное расположение — в местах, где в рыбные озера впадают маленькие питаемые родниками (и потому не подверженные замору) речушки — имеют те несколько селькупских святилищ хозяев промысловых угодий, которые довелось видеть одному из авторов исследования (*Степанова* 2023б). Святилища хозяев земли, которые селькупы обычно обустраивали рядом с самыми «урожайными» промысловыми угодьями, предназначались для



*Рис. 5.* Засохшая лиственница с изображением Бабушки. Озеро Нямбойто, Тазовский район, ЯНАО. Август 2024 г. Фото А. А. Сюзюмова

обслуживания производственной сферы жизни народа, чтобы просить у духов промысловой удачи.

У изображения духа на засохшем дереве нос и рот вырезаны заметно выдающимися вперед, лоб нависает над глазницами. Личина духа расположена сбоку от имеющегося у дерева естественного глубокого дупла примерно одного с ней размера. Селькупской мировоззренческой традиции присущи представления о священном дереве, соединяющем верхний, средний и нижний миры мифической Вселенной, и воплощении в этом дереве его духа-хозяина, властелина всех трех миров. Изображение воплощенного в дереве духа вырезалось на стволе дерева или, если дерево было шаманским (шаманские священные деревья устанавливались позади чума, где жил шаман), подвешивалось на ветви. По представлениям селькупов, священное мировое дерево имело дупло, в котором хранились души еще не родившихся людей рода/народа.

У личины на живой лиственнице рельефно выполнены глаза, нос и рот. «Для обозначения ушей по краям личины просверлены отверстия, в которые вставлены металлические кольца с подвешенными на них металлическими цепочками и колокольчиками, изображающими серьги. Чуть ниже подбородка на очищенной от коры поверхности металлическим предметом прорезан круг, видимо, обозначающий живот. Ниже, под животом, сделан небольшой горизонтальный вырез, возможно обозначающий вагину» (*Квашнин, Ткачев* 2014: 189–190). Признаки данного изображения недвусмысленно указывают на то, что оно женское. Информанты сообщили, что этого духа называют просто Бабушкой, хотя, как они сказали, полное его имя звучит, по-ненецки, как *Нарка Хаакы* —Большая Бабушка.

В селькупской мифологии хозяйкой мирового дерева и владычицей всей земли выступает священная старуха *Илынтыль кота*, мать-прародительница селькупов. Имя ее переводится как Жизненная, Дающая жизнь Старуха, но обычно ее называют коротко — *Има кота* — Бабушка. Представлялось, что жизнь каждого селькупа зависела от этой Бабушки, она посылала на землю душу человека для рождения, выдавала ему гроб-колоду после смерти, определяла срок его жизни и судьбу, помогала женщинам при родах, посылала людям пропитание — рыбу и перелетных птиц, ей устраивались инициационные испытания для шаманов-неофитов и молодых людей, достигших брачного возраста и т. д. (*Прокофьева* 1961; *Прокофьева* 1976; *Прокофьева* 1977). В характеристике *Илынтыль кота*, данной в работах Прокофьевой, дупло священного дерева служит эквивалентом утробы священной матери, которая и есть это дерево, следовательно, акцентированный живот духа на живом дереве святилища аналогичен дуплу, имеющемуся у него на дереве засохшем. Наличие у нямбойтинского духа дупла и подчеркнутого живота развеивает последние сомнения в том, что это культовое место посвящено селькупской Бабушке *Има кота*.

*Има кота* чаще всех остальных духов изображалась на селькупских родовых святилищах. Одно ее сохранившееся изображение находится сейчас на озере в системе Парусовых озер, о том, что на нем вырезана именно *Има кота*, сообщил опекающий святилище И. В. Тамелькин (*Степанова* 2023б). Бабушка на Парусовом озере тоже изображена с большим животом. У ненцев похожими божествами могут считаться *Мяд' пухуця* — Хозяйка чума и *Я'небя* — Мать-земля, но они относятся к разряду сугубо женских божеств, их изображения раньше хранились в чуме на подушке старшей женщины или в сумке над ее изголовьем, святилищ для них не делали (*Хомич* 1966: 202–203).

Обращают на себя внимание серьги, которые украшают нямбойтинскую богиню,

вырезанную на живой лиственнице. Они ей очень идут и создают ее характерную особенность. Такие серьги на духах авторы не видели ни во время полевой работы, ни в литературе. Серьги сделаны из белого нержавеющего металла в виде сложенных пополам цепочек разной длины. По виду они напоминают цепочки якутских традиционных украшений, где вписанные в четырехугольник орнаментированные звенья соединяются друг с другом маленькими колечками. Однако серьги духа отличает грубое исполнение, откуда были позаимствованы цепочки для них, непонятно.

Необычным образом вырезаны глаза божества с сережками — им придана раскосая форма, что не было характерной традицией ни для селькупов, ни для ненцев. Из известных авторам изображений похожие раскосые глаза имела лишь одна личина духа, вырезанная на сосне, стоящей на развилке дорог близ верхнетазовского поселка Ратта. Ее в 1990-е годы вырубил молодой селькуп с художественными наклонностями, во время творческого порыва. Он создал идола, определенно, держа в голове традиционные личины, которые наверняка наблюдал в своей этнической среде, а в раскосости глаз, которую он придал изображению, вероятно, отразил свое современное восприятие. На старой религиозной скульптуре народов Западной Сибири, что можно посмотреть в монографии С. В. Иванова (*Иванов* 1970), раскосость глаз не встречается. Более старое изображение на Нямбойто, на засохшей лиственнице, тоже ее не имеет.

У Леонида Лара, известного ненецкого художника, есть написанная яркими, светлыми красками картина, на которой изображен нямбойтинский идол с сережками, но художник несколько исказил натуру: нарисовал груди, которые на скульптуре отсутствуют, и расположил духа спиной к озеру. Картина Лара хранится в фондах Тазовского районного краеведческого музея.

Судя по рассказам информантов, Бабушку они по-прежнему воспринимают духом-хозяином озера, но теперь дух главным образом содействует женщинам в решении женских проблем: помогает забеременеть, родить и вырастить детей, дает здоровье самим женщинам, их детям и вообще всем членам семьи, о чем его и просят. Вероятно со временем, при отсутствии трудностей в добыче пропитания в течение нескольких поколений, акценты в обращениях к духу сместились, и теперь его подопечные просят у него в первую очередь не промысловой удачи, а здоровья, благополучия и долгих лет. Надо также иметь в виду, что в пантеоне ненцев, которые теперь посещают святилище, похожие Бабушки считаются чисто женскими божествами. Свои особенности внесла в перечень обращений к духу Специальная военная операция (СВО).

> «Да-да, она отвечает за промысел, и чтобы в жизни все было, мы за детей обычно в основном вот просим. У нас многие ребята ушли из наших родственников на войну, и вот просить пойдем, чтобы все они остались живы» (ПМА: Лырмина).

Сестры Лырмины описали случай, когда Бабушка помирила их с братом, с которым они не общались семь лет: семья тогда съехалась для проведения обряда, и пока они вместе готовили еду и помогали друг другу, снова стали разговаривать, после чего общение восстановилось — дух укрепил их семейные узы: «Бабушка всех собрала, помирила» (ПМА: Лырмина-Еприна).

Валерий Филиппович приходил и (мысленно) обращался к Бабушке, когда в жизни были проблемы, и на душе лежал камень.

> «У меня моментов, когда тяжело, довольно-таки много бывает. Говорю про все проблемы, которые в голову приходят, просто про себя говорю. Она все

равно услышит, она все равно слышит все, вот это все, вот это, по поверью нашему, она очень сильная же. Как-то я слышал раньше, помладше был, что для женщин она хорошо, благо дает, видимо, туда ходили именно для этого дела. Или там, рожать надо, или болезнь какая, всякое бывает. Она именно человеческая, именно по жизни она. Я про Бабушку не могу сказать ничего, потому что, может что-то помнил, но позабыл. Ну, она, в общем, очень добрая, короче, добро дает людям, благо дает, и хорошо к ней надо относиться» (ПМА: Паровых).

Раньше, чтобы навестить Бабушку, информанты собирались всей семьей, звали дальних и далеко живущих родственников, но последний большой семейный сбор прошел пятнадцать лет назад.

«Но мы редко ходили, часто не получалось. Иногда в разные года мы всем семейством бываем, в разные года, по-разному, как получится, сейчас же время такое, всех сейчас не соберешь. Надо будет сходить туда в сентябре, убраться. Мы не каждую осень туда ходим, так, чтобы специально к ней, в последний раз я с детьми была, когда мы все вместе собирались, прошло пятнадцать лет. Юфтеевы, потом вот мы, Лырмины, Сайготины, вот мы их всех зовем… В Антипаюте еще родственники у нас там есть, у меня по матери тетя приезжала оттуда. Валера был. Муж, короче, взял на работе две недели, и мы поехали на это озеро. На этом озере раньше чума ставили, кто-то в палатках жил, кто-то в чумах, старые балки тогда еще стояли. Кто-то со стороны протоки остановился, кто-то прямо на озеро заехал» (ПМА: Лырмина-Еприна).

Чаще информанты навещают Бабушку меньшими компаниями — когда собирают ягоды или наводят на святилище порядок — или в одиночку, как это делал Валерий Филиппович, когда жил и занимался промыслом в непосредственной близости к Бабушке.

О том, что богиня активно почитается, свидетельствовали сосредоточенные на святилище многочисленные подношения. К ветвям и стволу лиственницы были подвешены полоски ткани, платки, кожаные ремешки с пряжками и без, цепочки, колокольчики, кольца, бусы, браслеты от часов, куски медной проволоки, пластиковые заколки для волос, у основания ствола лежали гильзы от патронов, кованая железная полоса и металлические деньги. По словам информантов, женщинам полагалось дарить духу «полотники», а мужчинам — металлические предметы. Под лиственницей были разбросаны фаянсовые чашки и чайник, стеклянные стаканы и, в большом количестве, бутылки из-под алкоголя (все открытые, без крышки — «так положено»). Вокруг рта духа виднелись темные жирные пятна, представляющие собой следы кормления. Валерий Филиппович привез в подарок духу красивую миску с хохломской росписью, куда положил пригоршню конфет и сдобные булочки (часть их разломал пополам); за полоску ткани, которой был обвязан ствол дерева, он заткнул две красивых запонки от мужской рубашки. Вслух он высказал сожаления, что вынужден был спешно собираться в поездку и не успел купить ничего лучшего. Однако, несмотря на лимит времени, он смог где-то в поселке найти оленью кровь, которой густо обмазал рот личины, приговаривая, что обычно духа кормят ухой, рыбьим жиром, но оленья кровь еще лучше. В прошлые времена безоленная семья информантов приносила в жертву оленя, покупая его у самбургских оленеводов, кочевавших

неподалеку от Нямбойто.

> «Оленей кровью мажем редко очень, оленей-то нет у нас. Рыбьим жиром надо, да, желательно. Если есть олень, оленя забивать не можно, а нужно. Это вообще для нее оленя забивать надо. У нас вот нет оленей, куда, да сейчас и не время. Весной еще как-то можно было договориться с самбургскими, самбургские оленеводы раньше были здесь, вот с ними можно было договориться, всегда договаривались, приводили там, на дерево, это…» (ПМА: Паровых).

В двух метрах от дерева, напротив личины, находилось кострище, к ближайшему от него деревцу была прислонена рогатина для подвешивания чайника или котелка: для проведения полноценного обряда почитания нужно было развести костер, сварить уху, покормить ей духа и затем, рассевшись кругом у костра, поесть самим. Лежащие под деревом пустые водочные бутылки говорили о том, что кроме еды дух и его гости любили употреблять алкоголь. Информанты рассказали, что духу кладут также сигареты, потому что «он может быть курящий», сигареты для него не заламывают, так как считают его «живым» (но иногда заламывают, потому что он одновременно «мертвый», поскольку живет также в мире покойников).

По сведениям информантов, за тем, чтобы на семейных сборищах соблюдались все без исключения правила обряда почитания, раньше следили старшие члены семьи. Они говорили молодым, что и как нужно делать, например, разрешали дать голодным детям печенье или конфету до того, как приготовится еда и будет покормлен дух; не позволяли уносить с собой несъеденную пищу и т. д. Обряд почитания духа имел определенную структуру и обширную детализацию.

Подойдя к священной лиственнице, с Бабушкой обязательно следовало поздороваться, поблагодарить ее за все хорошее, что есть в вашей жизни, так как это хорошее у вас — от нее. Потом всем нужно о чем-то непрерывно разговаривать, не молчать — разговаривать с Бабушкой, друг с другом, так как Бабушка любит слушать разговоры. Желательно проговаривать свои действия — рассказывать, какие подарки привезли Бабушке, чем ее собираетесь угощать, что в данный момент вы делаете — разводите костер или чистите рыбу. Далее можно рассказать ей, как вам жилось в последнее время, что произошло в вашей жизни, повиниться за нехорошие поступки, за то, что долго не навещали, попросить у нее желаемого, чего хотели и планировали просить.

Бабушка подает знаки одобрения в виде выглянувшего солнца, тепла, отсутствия комаров, так как в ее ведении находится погода и другие природные явления. Знаком благоволения Бабушки служит и тот результат, что вам удалось до нее доехать, стать ее гостями и с ней разговаривать: это все произошло, потому что она вас допустила, вам разрешила, за что ее тоже надо поблагодарить. Валерий Филиппович перед Бабушкой вслух подтверждал свои добрые намерения из-за того, что привел на святилище чужих людей.

Как было понятно из рассказов информантов, далеко не всегда посетители святилища проводили обряд в полном виде. В кратких его вариантах уху не варили и костер не разводили, в самом урезанном виде обряд ограничивался дарением духу конфет. Сестры Лырмины также отметили, что алкоголь не является обязательным элементом обряда.

Самый большой блок сведений, полученных от информантов, касался запретов, связанных с посещением святилища. Объем запретов многократно увеличивало то

обстоятельство, что святилище располагалось на кладбище — старом кладбище поселка Нямбойто. Поселок существовал с 1930-х до начала 1970-х гг., численность его населения в лучшие годы достигала четырехсот человек, преимущественно ненцев и селькупов, большая часть которых проживала в чумах в приписанном к поселку районе. С тех пор, как поселок закрыли и жителей переселили (в поселок Тибей-Сале), на кладбище перестали делать захоронения. Могилы на кладбище относятся как к селькупскому, так и ненецкому типам погребений. К слову надо сказать, что расположение святилищ на кладбищах не характерно ни для селькупов, ни для ненцев, связь этих двух сакральных объектов прямым текстом в культуре не поясняется.

Главный запрет на посещение святилища, связан со временем года: летом, во время цветения, роста и бушевания растений, к Бабушке приходить нельзя. Разрешается посещать святилище в сезон, когда природа находится в замершем, спящем состоянии, еще не ожила или только умирает. И поскольку зимой и весной из-за снежных сугробов это невозможно сделать физически, оптимальное время для визита на святилище — осень. Однако, по словам информантов, есть способы обойти данный запрет. Если приблизиться к святилищу не позволяет снег, надо сделать костер на берегу озера, при этом Бабушка будет рядом, и обращаться к ней можно мысленно, она все, что ей пошлют силой мысли, услышит. Если кто-то нанес Бабушке визит, когда листья на деревьях еще не начали желтеть и опадать, следует сделать вид, что пришли собирать ягоду — в том месте, где находится святилище, расположен большой брусничник — положить Бабушке конфеты и попросить разрешения здесь бродить.

Сезонная регламентация посещений святилища, несомненно, имеет связь с кладбищем, потому что у селькупов Верхнего Таза, к примеру, посещают кладбище, только когда на деревьях еще нет или уже нет листьев. Совпадение сезонного условия посещения кладбища у верхнетазовских селькупов и уроженцев Нямбойто указывает на то, что последние живут в русле селькупских мировоззренческих правил, так как в ненецкой тундровой традиции, подразумевающей отсутствие леса, такое условие вряд ли могло сложиться.

Другие условия посещения святилища тоже продиктованы расположенным вокруг него кладбищем: придя к Бабушке, покойников нужно обязательно угостить — положить им конфеты и заломанные сигареты. Покидать культовое место следует тем же путем, каким пришли, или прийти и уйти по часовой стрелке, сделав круг. К Бабушке лучше не ходить во второй половине дня, часы ее посещения — утренние. Навещать Бабушку можно только парами, в одиночку или без пары, «третьим лишним», лучше туда не появляться. Если человек оказался рядом со святилищем один, он должен провести обряд на берегу. Детали того, как надо себя при этом вести, рассказал Валерий Филиппович, его самого обучала этому его мать.

> «Я вот, когда плохо, я же рядышком там, рыбу ловлю там, грибы собираю, если осенью, зимой, если куропатка, петли ставлю, балок же рядом, иду, просто сяду рядом и разговариваю с ней. Прямо на берегу это делаю или поблизости. Рядышком, именно рядышком, к ней никак не подхожу. Прямо на земле, и туда в ее сторону смотрю, табак сыплю, спиртное там, допустим. Сейчас такое время, я табак и спиртное всегда с собой вожу, когда туда еду. Потому что столько народу похоронено, ты наливаешь на землю, и про себя уже говоришь. На землю прямо наливаю, не каждый раз ведь стакан будет» (ПМА: Паровых).

Перечисленные условия контактов с нямбойтинской Бабушкой совпадают с традициями посещения кладбищ у селькупов и, вероятнее всего, также у ряда других народов Западной Сибири, то есть являются в определенной степени универсальными.

Информанты сохраняют веру в то, что за несоблюдение вышеизложенных правил и запретов, духи непременно накажут нарушителей и не только нарушителей, но и их родственников, в первую очередь детей: «Мама говорит — тебе будет плохо, и у тебя же еще дети есть» (ПМА: Лырмина). В подтверждение своих убеждений они рассказали несколько реальных историй, где на нарушителя сыпались всяческие беды. Для обсуждаемой темы истории были совершенно традиционными.

Одна из таких историй помогла выявить новое правило, порожденное современными реалиями, а именно: на святилище категорически запрещалось фотографировать, снимать видео и, особенно, выкладывать сделанные изображения в публичное пространство, выставлять на всеобщее обозрение. Под публичным пространством понимались в первую очередь социальные сети в интернете и популярные журналы типа «Северных просторов» и «Ямальского меридиана», которые активно просматривают жители пос. Тазовский:

> «Кто это делал, мы не знаем, потому что очень много лодок ездит, и одному, второму сказали, а третьи дальше передали, все приехали, сфоткали» (ПМА: Лырмина).

И, конечно же, информанты не обошли вниманием общий для всех культур Западной Сибири запрет появляться на сакральном объекте чужим, посторонним людям. Валерий Филиппович привел в пример один типичный случай, произошедший несколько лет назад. Когда он еще жил на Нямбойто, туда из Тазовского прибыл экологический десант собирать мусор. Приехавшие люди не ходили на святилище и даже не знали о его существовании, но убирались поблизости, на берегу. Этого оказалось достаточно, чтобы родственники Валерия Филипповича связали произошедший на следующий день в поселке Тазовском пожар, в котором сгорел его дом, с карой, насланной духами на его голову за допуск чужаков на берег вблизи со святилищем.

В завершение описания обряда почитания Бабушки на озере Нямбото следует сказать, что оно является наиболее полным для селькупской этнографии. Большего количества деталей у этого обряда еще никто из исследователей не записывал. Часть описания, касающаяся посещения кладбища, вносит существенные дополнения в известные данные по погребальному обряду селькупов.

Следующий интересующий исследование вопрос — о происхождении святилища на Нямбойто и его этнической принадлежности. По внешнему виду и проводимому обряду святилище уже было уверенно отнесено к селькупским. Однако информанты представили — в трех противоречащих самим себе и друг другу вариантах — легенду о его ненецком происхождении, связанном с историей ненецкой семьи/фамилии Лырминых, которую невозможно оставить без внимания. Эту легенду рассказала информантам их общая бабушка Мария Алексеевна Лырмина (в дев. Паровых, 1903–1989).

Согласно первому варианту этой легенды, до революции «племя» Лырминых жило в тундре на территории современного Красноярского края. После революции, когда началось раскулачивание и по стойбищам разъезжали красноармейцы с красными звездами на буденовках, Лырмины стали болеть, голодать, умирать, род их обезлюдел, и некому стало следить за оленями. Тогда их прадед поехал искать лучшей жизни и нашел это рыбное озеро, после чего позвал сюда все «племена».

Когда они сюда прибыли, озеро всех смогло накормить, поэтому его назвали Нямбойто — Озеро Дружбы. На лиственнице — лиственница у ненцев всегда считалась священным деревом — их прадед-шаман вырезал Бабушку — хранительницу озера. Натурщицей при создании изображения священной Бабушки ему послужила жена.

«*Е. Л.* — Ну, вот озеро вот это, оно спасло людей, от голода. Когда при советской власти раскулачивание было, революция когда была, вот в те времена, они сюда тогда и пришли. У Валеры мама покойная рассказывала, царствие ей небесное… А, нашего отца мама, Валериной матери мама рассказывала, что…, ну она показывала, она по-русски не особо говорила, руками показывала, ну, мы вот поняли, что буденовцы с красными звездочками приезжали к ним, у них большие звездочки были. У нас же по всей тундре были стойбища, племена. Вот один, когда их раскулачивали, ну что там, кому-то кушать нечего, кто-то болеть начал, кто-то умер, у кого-то некому следить за оленями, начали голодать. Вот он потом нашел вот это озеро, предок наш, рыбное очень, прадед наш.

*О. Л.* — Я самая старшая, а ничего не знаю. Свою бабку вырезал? Он ее любил, наверное? *Е. Л.* — Да. Хранительница озера. Ну, я ж не знаю, у шамана какие там мысли были. Но да, якобы со своей жены вырезал. И вот она у нас хранительница озера, лиственница самое священное дерево, сама лиственница. И вот он все племена, всех сюда позвал, и начали все отсюда питаться. Нямбойто — «Озеро Дружбы». Все сюда переехали. *О. С.* — Из Туруханского края пришли одновременно Мандаковы, Кыткины, Сайготины, Яндрины, Юфтеевы. *Е. Л.* — Ямкины» (ПМА: Лырмина, Лырмина-Еприна).

Во втором варианте легенды Лырмин — прадед информантов, шаман, имел много братьев, у каждого из них было свое стойбище, жили они на территории нынешнего Красноярского края и поклонялись идолам. Когда, еще при Екатерине, братьев Лырминых пытались насильно обратить в православную веру, прадед не захотел принимать крещение и уехал. Скитаясь, он нашел это озеро, где продолжил поклоняться своим языческим богам, для чего вырезал хранительницу озера на растущем на берегу дереве. Освященное им изображение хранительницы не было портретом его жены. Звали прадеда Хунгля. Один из его братьев стал князем Лырминым, он кочевал со своим «племенем» в стороне Обдорска. В концовке этого варианта легенды повторяется фрагмент из первого варианта, который не совпадает с ним ни логически, ни хронологически, в нем говорится, что после утверждения советской власти, в период раскулачивания, прадед информантов, нашедший это рыбное озеро, позвал сюда все «племена», и они пришли перед войной (ВОВ), в 1915–1920 гг. То есть в этом варианте легенды называются две несовместимые причины появления на Нямбойто рода Лырминых, святилища и людей других родов и сразу три разных датировки этого события, так что не понятно, чему верить.

«*Е. Л.* — Наш прадед освятил это дерево, он шаманом был. *О. С.* — Прадед ваш?! Как его звали? *О. Л.* — Лырмин, как же его … Хунгля. И это же его жена была вот эта бабка, которую он вырезал из дерева? *Е. Л.* — Нет, не его жена, это просто хранительница озера. *Е. Л.* — У нас корни…, у нас бабушка…, она еще с тех времен, наши корни идут с Красноярского края. У нас еще в те года…, ну, это, родовое, племена, и там много братьев было, и у каждого свои

эти были…, стойбища, когда еще при советской власти и до советской власти, когда еще вот был, помните, Екатерина или кто там еще, они все призывали к тому, чтобы мы принимали православие. А они же идолопоклонники, и у нас один тоже был предок, он не хотел креститься, принимать православие, и он, короче, уехал и там возобновил свою… А один был, еще говорили, брат, он стал князем Лырминым. И вот он там, в стороне Обдорска был, со своими людьми…, племена, как раньше говорили. Один из братьев Лырминых нашел это озеро, и он всех позвал. Когда была советская власть, когда раскулачивали, когда гонения были, он тут нашел вот это озеро и увидел, что в нем рыба есть, и всех позвал. *О. С.* — То есть ваш род Лырминых где-то перед войной здесь появился, в 1937–1941г.? *Е. Л.* — Перед войной, в 1920–1930-е годы, даже 1915-е годы есть (ПМА: Лырмина, Лырмина-Еприна).

Третий вариант легенды был передан авторам в виде литературного текста. Его написал младший брат сестер-информантов Артур Дмитриевич Лырмин и опубликовал в брошюре, выпущенной Тазовским отделением ассоциации коренных малочисленных народов Севера ЯНАО «Ямал — потомкам» к районному фестивалю ненецких родов «Моя семья — мои истоки», когда он возглавлял это отделение (с 2023 г. Артур Лырмин воюет на СВО). Сестры рассказали, что их брат искал корни семьи в документах Тазовского муниципального архива и научных статьях, «все выписывал», «расспрашивал старожилов», он делал это также в Салехарде, когда ездил туда «по работе и не по работе», в опубликованной статье он суммировал итоги своих изысканий. Третий вариант семейной легенды звучит следующим образом. В XIX в. прадед Лырминых Хунгля с многочисленными родственниками кочевал в долгано-ненецкой тундре на территории современного Красноярского края, где сейчас проживает большое число Лырминых. Когда его близкие стали страдать от голода и болезней, Хунгля отправился искать лучшее место для жизни и нашел это рыбное озеро, после чего позвал сюда все кочевавшие с ним вместе «племена». Озеро накормило людей, и они назвали его Нямбойто — Озеро Дружбы. Каждому пришедшему роду шаман вырезал своего идола, а также вырезал Нарка Хаакы — общую для всех ненцев богиню, которая объединяет и сохраняет весь народ. Артур не нашел в ненецком языке «перевода» своей фамилии, но нашел в «долгано-ненецком» языке слово *лымыртя*, которое означает ‘косторез’, и соотнес его с фамилией Лырминых.

Некоторые старшие семьи информантов, например, Валерий Филиппович, относятся к изысканиям Артура критически:

«Черт его знает, что за язык долгано-ненецкий, но если ихнюю фамилию перевести на ненецкий язык, это тоже которые кости режут, лы по-ненецки — кость. Они молодые, чего с этих девочек спрашивать. Надо пожилых людей искать, которые знают. Они что там — прочитали, и всего лишь» (ПМА: Паровых).

Действительно, легенду, представленную в трех неоднозначных вариантах, нельзя принимать на веру. Из текстов легко вычленяются элементы, произвольно добавленные Лырмиными в результате попыток поставить предание в контекст общей истории, датировать переселение предков на Нямбойто и определить причины, из-за которых они оказались в критическом положении и отправились на поиски лучшей жизни. Также возможно заметить, что географическая привязка проживания дальних предков Лырминых к территории нынешнего Красноярского края, появилась

только потому, что там обнаружилось много людей с такой же фамилией. Не менее вероятно, что текст легенды был сложен из двух разных преданий — о переселении предков и об устройстве шаманом Лырминым святилищ, отчего каждую из частей логичнее анализировать по отдельности.

Без сбивающих с толку добавлений легенда о переселении будет звучать следующим образом: предки Лырминых раньше жили в тундрах и занимались оленеводством, но настали трудные времена, и они потеряли своих оленей, люди в роду начали голодать и умирать; глава рода отправился на поиски лучших мест и привел своих людей на богатое рыбой озеро, которое всех накормило; вслед за Лырминым на Нямбойто пришли другие роды. Имея первоначальный текст легенды, следует попробовать определить, о каком переселении в нем идет речь.

По данным научной литературы, в начале XVII в. в низовьях Таза проживали энцы. Территория энцев включала тогда весь бассейн Таза и простиралась на восток до правобережья Енисея (в районе устьев рек Нижняя Тунгуска и Курейка) и на северо-восток до Енисейской губы. В конце XVII — начале XVIII вв. под давлением ненцев с запада, селькупов, а также кетов и эвенков с юга, энцы утратили свои прежние территории в бассейнах Таза и Турухана и в районе низовьев рек Курейки и Нижней Тунгуски и сместились на северо-восток, преимущественно на правобережье Енисея. Не покинувшие своих земель после их освоения народами-завоевателями энцы попали под сильное языковое и культурное влияние этих народов, растворились в них и вошли в их состав в качестве субстратного элемента (*Васильев* 1982: 57–63).

В отчете священника Тазовской церкви Василия Попова о крещении самоедов Тазовской стороны, датируемом 1755 г., среди глав семей, принадлежащих большому энецкому роду Аседа, упоминается Василий Лырма. Исследователь этнической истории энцев В. И. Васильев полагал, что прозвище Василия могло дать название самостоятельной патронимии и со временем превратилось в фамилию, дожившую до наших времен (*Васильев* 1982: 62). То есть Василий Лырма, живший на Тазу в XVIII в., может с большой долей вероятности считаться родоначальником всех современных семей Лырминых. Нынешняя распространенность фамилии Лырмин в районе Енисейской губы и Дудинки говорит о том, что часть его потомков переселилась с Таза на северо-восток вслед за другими энецкими родами. На Тазу фамилия Лырминых сохранилась как ненецкая. Точно так же — из прозвищ глав энецких семей — возникли фамилии соседей Лырминых по Нямбойто, нынешних тазовских ненцев Ямкиных, Пальчиных, Паровых и Марьик (*Квашнин* 2002: 187).

Таким образом, в рассматриваемой легенде речь идет, скорее всего, о приходе на рыбное озеро Нямбойто ненцев, которые ассимилировали живших здесь энцев. Глава ненецкого рода, который привел людей на Нямбойто, несомненно, был таким же предком информантов, как и Василий Лырмин, только имел другую, ненецкую, фамилию. Тундровые ненцы, завоевавшие низовья Таза, пришли со стороны Обдорска, поэтому они назывались обдорскими ненцами. Восприняв местные энецкие фамилии, ненцы, очевидно, сохранили это свое название, в таком случае князец ненецкого рода Лырминых, собиравший ясак, звался обдорским князем, что объясняет еще один фрагмент легенды.

Далее рассмотрим ту часть легенды (или состыкованный с ней самостоятельный сюжет), где шаман Хунгля обустраивает святилища, и попытаемся разобраться, кем он был, и он ли сделал нямбойтинскую Бабушку.

Для начала надо сказать, что установить святилища всем родам, как это говорится в варианте легенды, написанном Артуром Лырминым, Хунгля не мог, кем бы он ни был, так как известно, что, по традиции, родовые святилища устраиваются только шаманами этого рода. Каждая нямбойтинская семья, фамилия, род имели на своих промысловых угодьях принадлежащее лишь им одно или несколько сакральных мест, где они поклонялись своим богам. Как рассказали информанты, когда они еще жили со своими родителями, в округе Нямбойто было множество чумов и много святилищ, какие-то из них располагались совсем близко с чумами. Святилища отличались по возрасту, о древних культовых местах, имеющихся в начале XX в. на Нямбойто, упоминают в своих работах Е. Д. Прокофьева, Л. В. Хомич и В. И. Васильев (*Квашнин, Ткачев* 2014: 188). Одно из старых святилищ было посвящено *Нумгы-пою*/*Нумгэбою*[1], сыну верховного божества Нума, оно принадлежало родам Лырминых и Ямкиных — потомкам рода Аседа (Нгаседа). Фигура божества была сделана из черного камня и хранилась в священной нарте, в ящике с дверцей (*Квашнин, Ткачев* 2014: 188).

Если Хунгля был главой рода, который привел своих людей на Нямбойто, легендарным предком Лырминых, он не был автором святилища с Бабушкой, потому что оно намного его моложе (ему около ста лет), а также потому, что он был ненцем. Ненцы не делали святилищ по селькупскому образцу, о чем говорилось выше, и «общая для всех ненцев богиня» *Нарка Хаакы* — Большая Бабушка отсутствует в ненецком пантеоне (близким к ней по функциям божествам *Мяд' пухуця* и *Я' небя* святилищ не устанавливали).

Возможно, сюжет об устройстве святилищ произвольно совместили с легендой о переселении, и святилища обустраивал другой герой, не тот, который привел людей на озеро. Тогда Хунгля мог быть не древним героем-переселенцем, а, как следует из еще одной истории, рассказанной сестрами, жившим не столь давно их прадедом-шаманом, конкретно — ненцем Лырминым Дмитрием Васильевичем, 1880 г. р., его данные имеются в похозяйственных книгах поселка Нямбойто, годы зрелости Дмитрия Васильевича примерно совпадают со временем появления святилища. Согласно этой истории, прадед сестер шаман Хунгля приютил у себя и обучил шаманским приемам пришедшего на Нижний Таз с Туруханa «последнего селькупского шамана» Гаврилу Мандакова, его даты жизни 1926–2002 гг.

«*О. Л.* — Что хотела сказать насчет Мандакова, вот историю тоже. В общем, когда он маленький остался, его приютил наш прадед, вот этот шаман, к себе забрал. Его забрал наш прадед. Артур мне это все рассказывал, он сказал, что все это в архиве нашел. Может там, по рассказам людей. Ну, мне Артур рассказывал, он тоже ездил, от одного эту историю услышал, от другого, и вот он рассказывал, он когда маленький остался, Мандаков, его забрал наш прадед-шаман. И он его научил этим, всему шаманскому, навыкам этим. И вот Артур говорит, что когда ему было лет десять, с Валерой они приехали к нему, Валера сказал, что он Лырмин, и он, говорит, меня… Он заплакал… Он, говорит, на меня посмотрел, черты-то все равно же есть же схожие, он увидел и заплакал. Он, говорит, все вспомнил. Он обнял меня и все, это, го-

[1] Авторам кажется, что название озера Нямбой-то (где ‘то’ — селькупская лексема, обозначающая озеро) является именем божества *Нумгы-поя/Нумгыбоя/Нумгымбоя/Нумимбоя*, которое было искажено неправильным произношением.

ворит, мой сын. И вот значит, наш прадед его воспитал, Мандакова, и навыки свои ему передал. Вот у нас только один был шаман, а сейчас у нас нет» (ПМА: Лырмина-Еприна).

Однако правдивость истории об обучении Мандакова Хунглей Лырминым вызывает большие сомнения. Личность Мандакова ранее уже рассматривалась одним из авторов данной статьи. Исследование основывалось на сведениях, полученных от большого числа информантов, и пришло к выводу, что Мандаков овладел шаманскими умениями благодаря своей первой жене, тоже селькупке А. И. Кыткиной, которая приютила его, когда он пришел из района р. Турухан босым и замерзшим, отчего, вероятно, он на ней и женился, несмотря на то, что она была старше его на тридцать один год. Кроме того, шаман-ненец, принадлежащий другой культурной традиции, не мог обучать шаманским приемам селькупа Мандакова. Для посвящения в шаманы у селькупов существовала сложная церемония, требовавшая участия родовых шаманов и всех сородичей — представителей двух фратрий одного племени (*Степанова* 2023а). И даже если это обучение в нарушение всех традиций имело место быть (духи Мандакова, о которых он всем рассказывал, относились к ненецкому пантеону, а само его шаманство было странным, далеким от классического образца), то все равно сделать селькупское по типу святилище Хунгля — прадед Лырминых, ненецкий шаман — не мог.

Предположения, что Бабушку вырезал селькуп Мандаков (примерное время основания святилища совпадает также с возрастом его зрелости и освоением селькупами Нижнего Таза), или что шаман Хунгля Лырмин был селькупом, не нашли в ходе исследования сколько-нибудь серьезных подтверждений.

Следовательно, Бабушку, которой сейчас поклоняется и которую уважает все ненецкое население низовьев Таза, сделал не Хунгля, кем бы он ни был. Та часть легенды, где говорится о появлении святилища, по-видимому, была сочинена и добавлена к ней кем-то из семьи Лырминых. Растущий у информантов интерес к культурным корням и семейной истории, попытки объяснить старинные легенды свидетельствуют о появлении у коренных малочисленных народов Севера нового взгляда на свою этничность.

## Заключение

Итак, в результате исследования, посвященного введению в научный оборот новых сведений о культовом месте на озере Нямбойто в низовьях р. Таз, собранных в экспедиции 2024 г., были сделаны следующие выводы. По способу устройства и внешнему виду изображенного божества святилище относится к селькупскому типу. Оно было основано приблизительно в первой четверти XX в. и, очевидно, первоначально принадлежало нижнетазовским селькупам — локальной этнической группе селькупов, в конце XIX — первой трети XX в. перебравшихся в низовья р. Таз — на территорию, заселенную ненцами, со Среднего Таза и Турухана. Дух, вырезанный на стволах двух стоящих на берегу озера Нямбойто лиственниц — живой и засохшей — изображает главное селькупское божество Старуху *Илынтыль кота* (Бабушку *Има кота*), прародительницу, жизнедательницу, хозяйку мирового дерева и Вселенной. Считалось, что от *Има кота* зависела также промысловая удача, поэтому ее святилища устанавливались на самых «урожайных» промысловых угодьях. Корректность в определении имени и этнической принадлежности богини, изображенной на лиственницах, подтверждается тем, что ненцы не вырезали своих духов на растущих деревьях, и у них в

пантеоне не было аналогичного женского божества, для которого устраивали святилища. К настоящему времени группа нижнетазовских селькупов прекратила свое существование, подвергшись ненецкой ассимиляции. Однако можно сказать, что селькупы тоже оказали значительное культурное влияние на ненцев. Нынешние ненцы, связанные с Нямбойто, воспринимают святилище и духа, который на нем изображен, своим, ненецким, и регулярно проводят на священном месте обряды. Обряд, который устраивается на святилище, имеет общие для селькупов, ненцев и других сибирских народов элементы. У информантов было записано множество деталей обряда жертвоприношения духу и одновременно погребального обряда, поскольку святилище расположено на территории кладбища пос. Нямбойто, покинутого жителями в начале 1970-х гг. Эти записи станут ощутимым вкладом в селькупскую этнографию.

### Источники и материалы

ПМА — Полевые материалы автора. Экспедиция в Тазовский район ЯНАО. Август 2024 г. (информанты: О. Д. Лырмина (Еприна), 1976 г. р.; Е. Д. Лырмина, 1978 г. р.; В. Ф. Паровых, 1956 г. р.).

### Научная литература

*Васильев В. И.* Ненцы и энцы // Этническая история народов Севера / Отв. ред. и авт. предисл. И. С. Гурвич. М.: Наука, 1982. С. 48–81.

*Иванов С. В.* Скульптура народов Севера Сибири XIX — первой половины XX вв. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1970. 295 с.

*Квашнин Ю. Н., Ткачев А. А.* Культовое место на озере Нямбой-то // Антропологический форум. 2014. № 23. С. 185–194.

*Квашнин Ю. Н.* Селькупы в низовьях Таза // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2002. № 4. С. 230–232.

*Квашнин Ю. Н.* Официальные документы и судьбы людей на Севере // Этносы Сибири. Прошлое, настоящее, будущее. Ч. 2. Красноярск: Красноярский краевой краеведческий музей, 2004. С. 9–13.

*Прокофьева Е. Д.* Некоторые религиозные культы тазовских селькупов // Памятники культуры народов Сибири и Севера (вторая половина XIX — начало XX в.). Сборник МАЭ. Т. 33. Л., 1977. С. 66–79.

*Прокофьева Е. Д.* Представления селькупских шаманов о мире (по рисункам и акварелям селькупов) // Сборник МАЭ. Т. 20. М.-Л., 1961. С. 54–74.

*Прокофьева Е. Д.* Старые представления селькупов о мире // Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера / Отв. ред. И. С. Вдовин. Л.: Наука, 1976. С. 106–128.

*Степанова О. Б.* «Его называли красным шаманом»: к вопросу о трансформациях селькупского шаманизма в советский период // Религиоведение. 2023а, № 4. С. 80–91. https://doi.org/10.22250/20728662_2023_4_80

*Степанова О. Б.* Об итогах поездки к селькупскому порге на Парусовых озерах // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2023б. № 3. С. 131–139. https://doi.org/10.23951/2307-6119-2023-3-131-139

*Хомич Л. В.* О некоторых предметах культа надымских ненцев // Религиозные представления и обряды народов Сибири в XIX — начале XX в. / Отв. ред. Л. П. Потапов и С. В. Иванов. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1971. С. 241–247.

*Хомич Л. В.* Ненцы. М.-Л.: Наука, 1966. 328 с.

## References

Ivanov, S. V. 1970. *Skul'ptura narodov Severa Sibiri XIX — pervoy poloviny XX vv.* [Sculpture of the Peoples of the North of Siberia XIX — the First Half of the XX Centuries]. Leningrad: Nauka. 295 p.

Khomich, L.V. 1971. O nekotorykh predmetakh kul'ta nadymskikh nentsev [On Some Objects of the Cult of the Nadym Nenets]. In *Religioznyye predstavleniya i obryady narodov Sibiri v XIX — nachale XX v.* [Religious Beliefs and Rituals of the Peoples of Siberia in the 19th — early 20th Centuries], ed. by L. P. Potapov, S. V. Ivanov. Leningrad: Nauka. 241–247.

Khomich, L.V. 1966. *Nentsy* [Nenets]. Moscow-Leningrad: Nauka. 328 p.

Kvashnin, Yu. N., and A. A. Tkachev. 2014. Kul'tovoye mesto na ozere Nyamboy-to [Cult Place on Lake Nyamboy-to]. *Antropologicheskiy forum* 23: 185–194.

Kvashnin, Yu. N. 2002. Sel'kupy v nizov'yakh Taza [Selkups in the Lower Reaches of the Taz]. *Vestnik arkheologii, antropologii i etnografii* 4: 230–232.

Kvashnin, Yu. N. 2004. Ofitsial'nyye dokumenty i sud'by lyudey na Severe [Official Documents and Destinies of People in the North]. In *Etnosy Sibiri. Proshloye, nastoyashcheye, budushcheye* [Ethnic Groups of Siberia. Past, Present, Future]. Part 2. Krasnoyarsk: Krasnoyarskiy krayevoy krayevedcheskiy muzey Krasnoyarsk regional museum of local lore. 9–13.

Prokofieva, E. D. 1977. *Nekotoryye religioznyye kul'ty tazovskikh sel'kupov* [Some Religious Cults of the Taz Selkup]. MAE Collection. Vol. 33. Leningrad: Nauka. 66–79.

Prokofieva, E. D. 1961. *Predstavleniya sel'kupskikh shamanov o mire (po risunkam i akvarelyam sel'kupov)* [Representations of the Selkup Shamans about the World (Based on the Drawings and Watercolors of the Selkups)]. MAE Collection. Vol. 20. Moscow-Leningrad: Nauka. 54–74.

Prokofieva, E. D. 1976. Staryye predstavleniya sel'kupov o mire [Old Selkup Worldviews]. In *Priroda i chelovek v religioznykh predstavleniyakh narodov Sibiri i Severa* [Nature and Man in Religious Representations of the Peoples of Siberia and the North], ed. by I. S. Vdovin. Leningrad: Nauka. 106–128.

Stepanova, O. B. 2023a. «Yego nazyvali krasnym shamanom»: k voprosu o transformatsiyakh sel'kupskogo shamanizma v sovetskiy period ["He Was Called the Red Shaman": On The Issue of the Transformations of Selkup Shamanism in the Soviet Period]. *Religiovedeniye* 4: 80–91. https://doi.org/10.22250/20728662_2023_4_80

Stepanova, O. B. 2023b. Ob itogakh poyezdki k sel'kupskomu porge na Parusovykh ozerakh [On the Results of the Trip to the Selkup Porg on the Parusovye Lakes]. *Tomskiy zhurnal lingvisticheskikh i antropologicheskikh issledovaniy* 3: 131–139. https://doi.org/10.23951/2307-6119-2023-3-131-139

Vasiliev, V. I. 1982. Nentsy i entsy [Nenets and Enets]. In *Etnicheskaya istoriya narodov Severa* [Ethnic history of the peoples of the North], ed. by I. S. Gurvich. Moscow: Nauka. 48–81.

УДК: 298+39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/245-258
Научная статья

***© Д. В. Громов***

# ЕДИНОБОЖИЕ И МНОГОБОЖИЕ В СОВРЕМЕННОМ РОССИЙСКОМ ЯЗЫЧЕСТВЕ

*Мировоззрение современных российских язычников основано на совмещении единобожия и многобожия. Боги считаются эманациями единого Бога, проявлениями его различных составляющих. Предполагается непознаваемость мира для субъективного человеческого восприятия. Рассмотренная мировоззренческая концепция является манифестацией идеализма Платона в современном мире. Формированию такой концепции способствует наличие в славянском языческом пантеоне единого Бога-Творца, создавшего мир (Род, Сварог). Также для обоснования концепции, объединяющей единобожие и многобожие, используются фольклорные тексты: образы «Стиха о Голубиной книге» и символ Мирового Древа. Установка на совмещение едино- и многобожия является ключевым компонентом мировоззренческой структуры современного язычества. Этот компонент обусловливает другие параметры: религиозную толерантность, установку на динамизм и осовременивание традиции, синкретичность мировоззрения некоторых язычников, стремление к осмыслению окружающего мира (в том числе через прямое знание), интерес к приметам и считыванию знаков, формирование специфической символики.*
*Статья основана на полевом исследовании, проводившемся в 2023–2024 годах. В ходе исследования было взято 35 индивидуальных и групповых полустандартизованных глубинных интервью с язычниками; кроме того, посещались мероприятия языческой направленности (прежде всего, календарные обряды), происходило знакомство с неоязыческой литературой, публикациями специализированных СМИ и социальных сетей.*

**Ключевые слова:** *неоязычество, монотеизм, политеизм, идеализм, Платон*
**Ссылка при цитировании:** *Громов Д. В.* Единобожие и многобожие в современном российском язычестве // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 245–258.

**Громов Дмитрий Вячеславович** — д. и. н., ведущий научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32а). Эл. почта: gromovdv@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0443-8718

* Исследование выполнено в рамках проекта «Неоязычество в Российской федерации» Программы научных исследований этнокультурного многообразия российского общества и направленных на укрепление российской идентичности, 2023–2025 гг.

За помощь в исследовании автор благодарит К. М. Королева, И. А. Сапогова, Д. А. Трынкину.

UDC: 298+39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/245-258
Original article

© ***Dmitry Gromov***

# MONOTHEISM AND POLYTHEISM IN MODERN RUSSIAN PAGANISM

*The worldview of modern Russian pagans is based on the combination of monotheism and polytheism. The gods are considered emanations of the one God, manifestations of his various components. Modern Russian pagans believe that the world is unknowable for subjective human perception. This worldview concept is a manifestation of Plato's idealism in the modern world.*

*The formation of such a concept is facilitated by the presence of a single Creator Deity, who created the world, in the Slavic pagan pantheon (Rod or Svarog). Folkloric texts, such as "The Verse about the Book of the Dove" and the "Symbol of the World Tree" also provide examples that support the concept that unites monotheism and polytheism. Combining mono- and polytheism is a key component of the ideological structure of modern paganism. It determines other parameters, such as religious tolerance, the attitude towards dynamism and modernization of tradition, the syncretism of some pagans' worldview, the desire to comprehend the world (including through direct knowledge), interest in omens and reading signs, and the formation of specific symbols. The article is based on field research conducted in 2023–2024. During the study, the author conducted 35 individual and group semi-standardized in-depth interviews with pagans and attended various events related to paganism (primarily calendar rituals). Additionally, he explored neo-pagan literature, publications from specialized media, and social networks.*

**Keywords:** *neo-paganism, monotheism, polytheism, idealism, Plato*

**Author Info: Gromov Dmitry V.** — Doctor of History, Leading Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: gromovdv@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0443-8718

**For Citation:** Gromov, D. V. 2025. Monotheism and Polytheism in Modern Russian Paganism. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 245–258.

**Funding:** This research was carried out as part of the project «Neopaganism in the Russian Federation» within the Scientific Research Program on the Ethnocultural Diversity of Russian Society, aimed at strengthening Russian identity, 2023–2025.

Политеизм, или многобожие является определяющей частью языческих верований — это кажется непререкаемой истиной, об этом, как о само собой разумеющемся, говорится в учебниках (*Немировская* 2010: 171 и др.; *Гаппасова*, *Садыкова* 2018: 15), словарях (Христианство 1995: 405–410; Neo-paganism 2006: 794–795), научной литературе (*Strmiska* 2005: 1–54; *Смульский* 2014: 24–33). Хотя на древних, дописьменных этапах развития человечества было широко распространено понятие Бога-Творца — вселенского высшего существа, которое «было всегда, до того, как возник мир и пришла смерть, до того, как родились иные боги» (*Зубов* 1997: 183–194),

однако именно приход авраамических религий на смену язычеству рассматривается как приход единобожия на смену многобожию. В то же время исследование современных российских язычников показывает, что практически никто из них не считает себя политеистами в чистом виде.

В данной статье, построенной на материалах полевых исследований, мы постараемся решить две задачи. Во-первых, опишем, как современные российские язычники позиционируют себя в мировоззренческих категориях единобожия и многобожия (считают ли они себя монотеистами и политеистами). Во-вторых, рассмотрим, как позиция по этому вопросу влияет на параметры современного язычества, обеспечивает его доктринальное и социальное устройство.

Прежде всего нужно вкратце описать, что представляет собой современное российское язычество. Согласно социологическому опросу исследовательской службы «Среда», язычники (по формулировке опроса, люди, «исповедующие традиционную религию своих предков, поклоняющиеся богам и силам природы») составляют 1,2% взрослого (18+) населения Российской Федерации (Арена 2012); этот процент сравним с величиной соответствующего показателя, например, в США (America's Changing 2015: 159) и Великобритании (Religion 2021). Вопреки распространенному заблуждению «неоязычество», или «современное язычество» не является единой, монолитной общностью. Это множество направлений, перетекающих одно в другое, но при этом разнообразных по своим мировоззренческим установкам, по своей истории. Перечислим наиболее представительные из них.

1. Традиционные народные верования. В некоторых регионах народные верования сохранились настолько цельно, что воспринимаются как отдельное религиозное течение, отличное от христианства, мусульманства и других крупных религий. Речь идет о некоторых республиках Северного Кавказа (прежде всего, Северной Осетии), Сибири (прежде всего, Якутии и Алтая), Поволжья (Арена 2012). При этом верования горожан порой очень сильно отличаются от традиционных «деревенских», то есть, существует местное *нео*язычество.
2. Славянское неоязычество, или родноверие. Согласно нашим исследованиям, помимо собственно почитания богов (рационализированного и модифицированного с точки зрения картины мира современных людей), делается упор на почитание предков, родной земли, родной природы; как значимая ценность указывается общинность.
3. Германо-скандинавское язычество. В сравнении с родноверием, значительно больше установка на индивидуализм; меньше почитания природы, значительно меньше — почитания предков.
4. Другие западные направления неоязычества, прежде всего, викка (сформировавшаяся в середине XX века в Великобритании) и друидизм. Особенный упор на почитание природы, мистицизм.

Эти направления могут создавать довольно сложные композиции; так, конкретный язычник может быть «скандинавистом», но при этом славить славянского Перуна; объединение викканок может позиционировать себя как славянских ведьм, и т. д.

В данной статье мы сделаем упор на представителях славянского язычества, они составляют основную часть наших информантов. В основе данной статьи лежат материалы полевых исследований, проведенных с октября 2023 по ноябрь 2024 г. В ходе исследования было взято 35 индивидуальных и групповых полустандартизиро-

ванных глубинных интервью с язычниками (средняя длительность интервью — 3,5 часа); кроме того, было посещено более полутора десятков мероприятий языческой направленности (прежде всего, календарных обрядов), происходило знакомство с неоязыческой литературой, публикациями специализированных СМИ и социальных сетей. Рассматривая материал, мы сначала обратимся к письменным высказываниям язычников — лидеров мнений, а потом — к материалам наших интервью.

* * *

По сообщениям язычников старшего поколения, заставших начало 1990-х годов, мировоззренческое объединение единобожия и многобожия существовало уже тогда, оно воспринимается как один из основных принципов современного почитания богов[1]. Этот принцип изложен, например, в малотиражном альманахе «Волховник» (вып. 7, 2000), позже факсимильно воспроизведенном в одном из книжных изданий (Родные боги 2001):

> «Каково значение понятия “Бог” в Родноверии?
> Понятие “Бог” мы можем использовать в двух значениях:
> аз) Всебог — Род (Единый Бог, Чья Суть превыше всякой двойственности: бытия и небытия, времени и пространства, жизни и смерти, созидания и разрушения и т. д. Он — беспричинная Причина всего сущего, всепроникающее и всеохватывающее Духовное Начало, Основа и Исток Всемирья, кое явлено Им из Себя Самого).
> буки) Родные Боги, коих Множество (иже суть Лики Рода — различные ипостаси Всебога, персонификации Его Силы).
> Поистине, Всебог (Род) — Всемног (в ликах Всебожья) и Всеедин (в Себе) одновременно, что снимает всякое противоречие между Единобожием и Многобожием (Монотеизмом и Политеизмом) в рамках Язычества. (…)
> Родные Боги (Лики Рода, персонификации различных ипостасей Его Силы; упрощенно: проводники различных Его Сил) — могут открываться человеку в непосредственном личном контакте. Род же как Сам — постижим лишь через сверхсознательное прозрение человеком своей Истинной Природы (Духа Ро́дова, иже суть Истинное АЗ ЕСМЬ человека)» (Родные боги 2001: 90–91).

Приведенное высказывание является коллективным мнением нескольких авторитетных язычников, собравшихся под эгидой объединения «Коляда вятичей» для выработки общей позиции по ряду важных вопросов. Дополнительно были приведены частные высказывания некоторых из них: «Язычество — это и Политеизм, и Монотеизм. До́лжно придерживаться гармоничного сочетания и того, и другого, ибо обе крайности есть уход от сути Язычества» (Н. Н. Сперанский (Велемир), Московская Велесова община). «Бог (с большой буквы) — един, как и Мир един. Но в сем мире есть Сила, и она нам является в различных образах, которые суть боги (с маленькой буквы). У сих богов — различные имена, через которые мы их и славим…» (М. Васильев (Добромир), «Коляда вятичей») (Родные боги 2001: 91–92).

О сочетании единобожия и многобожия говорили и другие лидеры мнений: «Род — Един по Сути, но Многолик в Проявлениях Своих Сил. Род не главенствует над Все-

[1] Напр., о сочетании едино- и многобожия во взглядах А. А. Добровольского см.: (*Шиженский* 2024: 194–196).

мирием, но проявляется через всё сущее, хотя и не ограничивается лишь зримыми формами (Велеслав, «Родолюбие») (Вестник 2004: 71). «Единство в многообразии суть есть. Перун, Велес — все сути от единого РОДа, и нет в этом никакого противоречия» (Родослав, Московская славянская языческая община) (Вестник 2004: 78).

Язычники-родноверы, чьи высказывания приведены выше, были знакомы между собой, образовывали неформальную сеть, однако созвучность их мироощущения не обусловлена взаимовлиянием. О таком же соотношении едино- и многобожия говорили и язычники, не имевшие тесных контактов с «Колядой вятичей» и по многим вопросам с ними несогласные, например, петербуржцы Н. В. Безверхий (Дед Остромысл, Союз Венедов) (*Кутарев* 2017: 69) и В. Ю. Голяков (*Богумил Второй Голяк*, «Схорон еж словен»). Последний, в частности, писал: «По нынешнему ВСЁ ЕСТЬ БОГ! (…). ВСЕБОЖНОСТЬ! Бог Славянам ВсеБог. Это не пантеизм и не монотеизм (…) Никаких пантеизмов, монотеизмов и прочая (…) не существует во Яви. (…) ВсеБожность Славяне понимают прямо как невозможность самостоятельного развития любой части Бога от Бога» (*Богумил Голяк Второй*).

Резюмируя говорившееся с 1990-х, И. Г. Черкасов (Велеслав) в одном из своих недавних изданий говорил:

> «Родноверие (по крайней мере, современное) не является в строгом смысле ни многобожием (политеизмом), ни единобожием (монотеизмом), но зачастую определяется самими родноверами как Родобожие — почитание единства Всебожья (неразделенного Рода Богов) в олицетворяемых силах природы и аспектах сознания, соотносимых с ликами родных Богов. (…).
>
> По представлениям современных родноверов, единое духовное Начало естественным образом проявлено во множестве действующих в мире творческих и разрушительных сил, как олицетворённых образами традиционной культуры, так и выходящими за рамки любых олицетворений. Родные Боги славян-родноверов проявляются в силах природы и в природе души (психики и сознания) самого человека. (…).
>
> Образы языческих богов могут трактоваться как мифопоэтические олицетворения живой природы вовне и внутри человека, выходящие за рамки личностных границ, но не порывающие с ними окончательно. Род Богов многолик, воплощён во множестве божественных образов, но при этом един и целен» (*Черкасов* 2022: 25–26).

Те же мысли о совмещении едино- и многобожия высказывались в ходе практически всех интервью. В качестве примера приведем обобщающее высказывание жреца одной из московских общин: «У меня есть представление, и я думаю, что не только у меня, в целом в современном родноверии (…): представление о некоем едином Боге. То есть, есть Бог-Творец, который создал всё видимое и невидимое, и всё остальное. То, что мы называем богами, — это лишь его эманации. Как и весь мир видимый, невидимый, материальный, нематериальный, — всё, по сути, является эманацией единого Рода в этом плане. Что боги, что мы представляем из себя разные грани этого высшего “Я”, и в этом плане боги являются просто воплощением неких сил, неких законов, неких тенденций, которые есть. Скорее это как разворачивание наших психологических процессов во времени и пространстве» (муж., 1987 г. р.).

В данной концепции, говорящей о непознаваемом всеохватном Боге, воспринимаемом людьми через его эманации, явно видно сходство с учением об идеях (эйдосах), сформулированном в рамках античной философской мысли и получившем свою максимальную проработку в работах Платона. Идеи здесь — неизменные явления, составляющие основу вещей; согласно идеалистическим представлениям, познание онтологической сущности мира с помощью данных человеку возможностей восприятия и осмысления затруднено. Большое влияние как на философскую мысль, так и на общественное сознание оказала притча Платона о пещере, содержащаяся в седьмой книге диалога «Государство» (*Платон* 1994: 295–296). Притча рассказывает о людях, которые сидят в глубине пещеры, неспособные пошевелиться, и создают свое представление о мире только по теням, которые отражаются на стене. Эта метафора говорит об ограниченности человеческих органов чувств, о неспособности человека познать окружающий мир и об идеальной целостности этого непознаваемого мира. Идеалистические взгляды Платона являются одним из наиболее востребованных философских подходов, на протяжении тысячелетий они переосмыслялись бессчетное количество раз во многих контекстах. А. Ф. Лосев по этому поводу писал: «Никакая живая идея не может оставаться в течение веков одинаковой. Если она жива, то существует и всё время нарождается новое и новое понимание. Невозможно представить себе ценного философа, понимание которого оставалось бы всегда одинаковым» (*Лосев* 1993: 287). Мировоззрение, сформировавшееся в современном язычестве, — стихийно возникшая манифестация идей Платона. Авторы языческой направленности проявляют интерес к наследию древнегреческого философа (*Доброслав* 2003; *Винник* 2005: 155; *Askr Svarte* 2018; и др.). Например, философ и язычник Е. А. Нечкасов отмечал, что «ядро язычества — это его манифестационистская сущность, и употребляя термин “язычество”, мы в первую очередь имеем в виду manifestare и всю вытекающую из этого онтологию, метафизику, мышление и структуры. В этом язычество (языческий традиционализм) гораздо ближе к пониманию досократического и хайдеггерианского φύσις» (*Нечкасов* 2020: 17–18).

* * *

Выстраивание мировоззренческой концепции, соединяющей единобожие и многобожие, обосновывается авторами-язычниками ссылками на исторические источники, фольклорные тексты и мифологические образы.

В 2000-м году А. В. Гайдуков писал: «Почти во всех учениях неоязычества есть Бог-творец (Род, Сварог), иногда понимаемый как Единый и Неделимый, сотворивший мир (миры)» (*Гайдуков* 2000: 78).

Образ Рода как Бога-творца был взят из трудов Б. А. Рыбакова (*Рыбаков* 1994: 438–464) — автора, оказавшего на российское язычество огромное влияние, особенно на первых этапах его развития. И ранее, и впоследствии выдвигались другие версии о сущности Рода (обзор см.: (*Кутарев* 2013), «осмысление образов Рода и Рожаниц (…) порождало у различных исследователей наиболее противоречивые гипотезы» (*Черкасов* 2022: 679); на настоящий момент этот вопрос окончательно не решен. В настоящее время Рода в качестве верховного Бога-Творца упоминают многие авторы-язычники. Имя бога используется в обрядности, так, восклицание «Слава Роду!» — одна из наиболее часто используемых сакральных формул; применяется как итоговая фраза для обрядовых действий, может использоваться и как приветствие.

Что касается Сварога, исторические и этнографические материалы о нем также малочисленны, но на основании их можно выделить определенный набор функций божества: «Современные славянские родноверы чтут Сварога как олицетворение Неба и небесного Бога-Создателя, повелевающего Огнем (небесным и земным), Утвердителя законов мироздания и нравственного закона в человеческом обществе, научившего людей жить по правде, а не по кривде» (*Черкасов* 2022: 410).

Конкретизация образа единого Бога-Творца может быть связана и с другими теонимами; так, «в некоторых родноверческих общинах, преимущественно тяготеющих к культу Перуна, последний порой сближается или даже прямо отождествляется со Сварогом и почитается Верховным небесным Богом — Владыкой Солнца, Молнии и Огня» (*Черкасов* 2022: 410).

Обосновывая соединение единобожия и многобожия, современные язычники обращаются к фольклору и литературе о мифологии.

Во-первых, это Стих о «Голубиной книге», в котором говорится о создании мира из частей тела единого Бога («самого Христа, Царя Небёсного»). Так, И. Г. Черкасов пишет: «Само мироздание — Всемирье — представляется современными славянскими родноверами не сотворенным из “ничего” (доктрина креационизма), а проявленным из самого Божественного и ставшим своего рода живой плотью Всебожья (доктрина манифестационизма, излагаемая, в общих чертах, в известной из фольклорных источников “Голубиной книге”)» (*Черкасов* 2022: 25). Отсылки к стиху о «Голубиной книге» встречаются в современных гимнах богу Роду (*Богумил*, *Ракита* 2023: 146).

Во-вторых, образ дерева, который часто используется в фольклоре и воспринимается как проявления мифологемы Мирового древа. Например: «Бог един и множественен, каждый народ познает его на разных уровнях, в свое время, и называет по-своему, по сути, одно и то же понимая. Род людской — Древо, а народы — ветви разные. Негоже ветвям одного древа между собою враждовать, мы — суть одно!» (*Куровский*, *Куровская* 2008).

* * *

Следуя структуралистскому подходу, посмотрим, как принцип совмещения единобожия и многобожия проявляется в мировоззренческих установках современного язычества.

1. Установка на историко-культурную многообразность описаний непознаваемого ведет к *религиозной толерантности*. Предполагается, что многочисленные религии, существующие в мире, являются различными описаниями непознаваемого единого; религиозные парадигмы возникли исторически и отражают характерные черты народов, которые их создали. В связи с этим приведем высказывание жрицы общины «Вятичи» Арины Весты: «Утверждая Древнюю Веру, язычники уважают и приветствуют все этнические религии, являющиеся самоценным творчеством Рода, и признают, что имеют не только общие интересы и морально-этнические ценности с верующими других конфессий, но и единое пространство патриотических, экологических и духовно-созидательных идей» (*Веста* 2015: 15).

Для меня оказалось довольно неожиданным единодушие, с которым информанты-язычники ответили на вопрос: «Есть ли у Вас внутренний конфликт с другими религиями, в частности, с христианством?». Ответ был отрицательным, о конфликте

с христианством не говорили, или же говорили о несогласии с его частными положениями. Многие рассказывали о своем личном опыте увлечения православием, который оканчивался, как правило, бесконфликтным осознанием предпочтительности языческих верований именно для себя. Сказанное не отменяет конфликта многих информантов с православной церковью как социальным институтом, и этот конфликт носит оборонительный характер: помимо общеисторических претензий об уничтожении христианством язычества, информанты говорили о целенаправленной борьбе Церкви в целом против язычников, об антиязыческих акциях отдельных священников, об агрессии со стороны православных верующих.

Толерантный подход к другим верованиям предполагает расширенное понимание категории «язычество»; к языческим относят религии, исторически возникшие у разных народов на основании собственных мифологических представлений и этнокультурных установок; так, в ходе интервью часто звучала мысль, что «иудаизм — это язычество евреев». Стоит добавить, что и христианство иногда расценивается как религия, возникшая в Восточном Средиземноморье, и это ограничивает его применимость в других регионах.

2. Установка на индивидуальность познания мира облегчает *отказ современного язычника от архаических традиций*, формирует установку на *динамичность*. Один из парадоксов современного язычества — противоречие между «традициями и инновациями» (*Бесков* 2014: 11–23), между ориентацией на древние религиозные формы и современным укладом жизни (рассматриваемая группа вполне современна и имеет позитивные социальные установки (Арена 2012; *Лемешева* 2014: 20)). Конструирование «нового язычества» предполагает попытку перенесения мировоззрения, органично существовавшего в условиях родоплеменного и раннефеодального общества, в условия современного постиндустриального общества. Кроме того, предполагается перенос архаичной картины мира, свойственной «исконным» язычникам и народному мировоззрению постязыческих веков, в современное общество, где практически все (в том числе, все участники родноверческих объединений) обладают современной научной картиной мира. Считая мир божественного непознаваемым, современные язычники воспринимают окружающую действительность как изменяющуюся в субъективном восприятии. Соответственно, им представляется очевидным, что люди разных исторических эпох могли описывать мир в тех образах, которые им были доступны. Например, человек древности описывал гром как Перуна или Илью-пророка, скачущего на громовой колеснице; современный же человек, знающий естественнонаучное описание грома как природного явления, не пользуется такими образами, однако может сохранять понимание Перуна как бога, вкладывая в это понятие другие смыслы. И. Г. Черкасов так говорит об исторической трансформации взглядов на сакральное: «Образы Богов могут — и неизбежно будут — изменяться со временем, пребывая в динамической гармонии с эволюционными процессами в природе, изменениями в сознании человека и окружающем его мире» (*Черкасов* 2022: 25–26).

Как следствие, на вопрос «Как Вы соотносите свое языческое мировоззрение с научной картиной мира» информанты отвечали легко и уверенно; тезис о субъективной непознаваемости действительности позволяет непротиворечиво примирить религиозную идентичность с научным мировоззрением. Здесь можно выделить несколько объяснительных стратегий.

Во-первых, говорится о несоразмерности опыта древних и современных язычников, при том, что и те и другие формируют свою картину мира сходными когнитивными методами: «Любое построение, постигание мира научно изначально, они не были людьми учеными, но они же как-то до всего этого дошли, исследуя мир. Я не думаю, что язычники не корректировали бы свое мировоззрение, не пользовались бы машинами, если бы дожили до наших дней. Идет постоянная корректировка» (муж., 1977 г. р.).

Во-вторых, при научном познании мира остается область непознаваемого, связанного с божественным; хотя познание и продвигается всё дальше, но полного познания мира достичь не удается: «Да, теперь мы знаем природу грома, он связан с электричеством, это не звуки колесницы Перуна, несущегося по небу. Но остается представление о некоем божественном начале, которое описывается через образ Перуна и выходит за рамки наших знаний о законах физики» (муж., 1975 г. р.).

В-третьих, описания явлений окружающего мира через мифологические образы расценивается не как объективно-научное, а как субъективное, поэтическое описание. Язычники дают богам и силам природы образные определения, в этом они вольно или невольно следуют подходу к рассмотрению мифологии как «поэтических воззрений славян на природу» (название классического труда А. Н. Афанасьева).

В современном язычестве возможны концептуальные подходы, позволяющие сочетать научное и религиозно-мифологическое мировоззрение. Благодаря этому в язычество могут включаться люди с высокой научной компетентностью, как, например, один из наиболее авторитетных деятелей современного язычества Н. Н. Сперанский (Велимир) был кандидатом физико-математических наук, старшим научным сотрудником троицкого филиала Института им. Курчатова, специалистом по высокотемпературной плазме.

3. Установка на непознаваемость мира и его единство в многообразии способствует *синкретичности мировоззрения некоторых язычников*. «Предположение, что божества являются различными лицами схожих реальностей или сил в мире, подкрепляет оправдания культурных заимствований» (*Pike* 2001: 57). Знакомство с различными мировоззренческими системами ведет к прагматическому использованию их отдельных положений в обрядовой практике. Причем большинству лидеров мнений такой подход не свойственен, они, как правило, стараются следовать одной выбранной системе; это заметно по их публикациям. Например, родновер, конструируя свой пантеон и ритуальные практики, постарается следовать именно славянским традициям почитания богов и предков. По крайней мере, откровенный синкретизм не будет приветствоваться. Пожалуй, то же можно сказать об активных участниках общин: они будут стараться следовать какой-либо системе, одобряемой в общине (хотя вариативность личных мнений и предпочтений может оказаться крайне высокой).

Что касается отдельных адептов язычества, здесь произвольность выбора значительно выше; например, одна из наших информанток перечислила целый ряд персонажей индуистской, германо-скандинавской и славянской мифологии, к которым она обращается в различных ситуациях. Выбор того или иного персонажа определяется его характером, ситуацией, а также «зависит, скорее, от внутреннего состояния, то есть какую силу я сейчас могу выдержать» (жен., 1992 г. р.).

Обращение к разным богам и силам в разных ситуациях предполагает индивидуальный подход. Так, приведем фрагмент из интервью, в котором показывается обращение человека к богу для достижения определенных целей: «Для нас Перун —

это некая персонификация некой силы, которую можно воспринять и как небесное электричество, и как силу справедливости, справедливого мщения за деяния. То есть, если мне, например, тяжело совершить какой-то поступок, который я считаю справедливым или страшным, например, я могу обратиться к Перуну, это как элемент психотерапии. Я могу воспользоваться силой Перуна, поднять ее в себе для совершения определённого поступка, считая, что я его совершаю с помощью Перуна. Перун становится действительно моей субъективной реальностью, потому что без его помощи я бы на что-то не решился. Но при этом говорить о объективности его существования для всех, наверное, это слишком самоуверенно» (муж., 1987 г. р.).

4. Установка на непознаваемость мира предполагает *стремление к его осмыслению*. Например, о когнитивном использовании человеком мифологии говорится в следующей цитате: «В язычестве ставится ударение на сверхъестественной, сверхреальной силе Потустороннего мира — необъятной реальности за гранью человеческого восприятия, реальности, которая время от времени таинственным и волнующим образом прорывается в наш мир и наши ощущения. Эта великая сила, эта сверхчувственная реальность породила языческие мифы и легенды. Она есть животворящий принцип языческой мифологии — единственный, всеобъемлющий и вездесущий принцип, только с его помощью ум мужчины или женщины может постичь невыразимые универсальные Истины. Эта сила — обитель Богов, в ней источник божественного вдохновения. Мифология представляет силу Потустороннего мира в виде древних сказаний, любая мифология может считаться проявлением этой силы» (*Ионов*, *Байкова* 2021: 275).

Вопрос о познании мира решается неоднозначно. С одной стороны, говорится о разделенности его уровней: «Боги находятся внутри Вселенной, они часть ее, и вся вселенная в целом является божеством, но это божество такого уровня, к которому обращение бессмысленно, как обращение муравья к человеку. Как бы хорошо человек ни относился к муравью, но, извините, понять язык ароматов, понятный муравью, человеку не дано, я уж не говорю про интересы муравья» (муж., 1959 г. р.). С другой, декларируется возможность познания через проявление божественного знания, скрытого внутри себя: «Божественное изначально присутствует в нас, составляет нашу истинную природу, что придает особый смысл практикам духовного самопознания» (*Черкасов* 2022: 25).

Стремление к когнитивному освоению непознаваемого мира поддерживается установкой на прямое знание: предполагается, что язычник способен понимать некоторые вещи в силу данных ему способностей, интуиции, помощи божественного. В частности, это обусловлено родственными отношениями с богами, помощью предков, родной земли, родной природы. В некоторых случаях «прямое знание» может выражаться в сверхтонком чувствовании («Присутствие божества люди всегда ощущают, хотя не могут понять до конца — каким образом и какими чувствами» (*Велимир* 2013) и даже в экстрасенсорике, по тех, кто склонен позиционировать себя как экстрасенсов, немного (среди наших информантов — менее 10%).

Установка на стремление к познанию служит доводом против религий, основанных, по мнению язычников, на слепой вере: «Слепая вера в современном славянском родноверии противопоставляется непосредственному знанию — веданию, опирающемуся на личный духовный опыт, сущностно подтверждаемый традицией и культурно созвучный (или хотя бы принципиально не противоречащий) наследию предков, что обычно выражается фразой: “Не верь, но ведай!”» (*Черкасов* 2022: 20).

5. Установки на неполноту чувственного восприятия мира вкупе установкой на его познание формирует *интерес к приметам и считыванию знаков*, подаваемых божественными сущностями людям (*Шиженский* 2014). Особенно часто это случается во время обрядовых действий. Обычно обряд, особенно праздничный, считается моментом, когда к людям приходят боги, предки, духи. Соответственно, их проявление принято искать в изменениях погоды, дуновении ветров, появлении животных, особых звуках и прочих знаках. Во многих общинах в сакральном пространстве праздника принято гадать.

6. Установка на проявленность непознаваемого божественного в мире ведет к *формированию специфической символики обряда*. Сакральные объекты воспринимаются как абстрактные проявления божественного, его символы: «Наши пращуры понимали Богов как возвышенные отражения (образы, лики, олицетворения) того, что считали важнейшим в своей земной жизни» (*Веста* 2015: 24).

В этой связи часто можно встретить утверждение, что слово «идол» созвучно «идеалу», то есть, в идолах воплощается сущность богов и сверхъестественных сил.

* * *

Подведем некоторые **итоги** статьи.

Мировоззрение современных российских язычников (в исследовании мы делаем упор на последователях славянского язычества — родноверах) основано на совмещении единобожия и многобожия. Боги считаются эманациями единого Бога, проявлениями его различных составляющих. Предполагается непознаваемость мира для субъективного человеческого восприятия.

Рассмотренная мировоззренческая концепция является манифестацией идеализма Платона в современном мире; речь идет не о генетической связи, а о спонтанном сходстве концептуальных подходов в разных культурно-исторических ситуациях. Как представляется, усиление, в сравнении с древним язычеством, значения единобожия в мировоззренческой системе обусловлено модернизированным мышлением современных язычников: в обществе много веков преобладает монотеистическая религиозная парадигма; монотеизм как религиозная концепция удобен и привычен для современного мировосприятия.

Конструируя мировоззренческую концепцию, соединяющую едино- и многобожие, современные язычники опираются на информацию о дохристианских богах (Роде, Свароге и др.), о мифообразе Мирового древа, а также на фольклорный Стих о «Голубиной книге».

Установка на совмещение едино- и многобожия является ключевым компонентом мировоззренческой структуры современного язычества. Этот компонент обусловливает другие параметры: религиозную толерантность, установку на динамизм и осовременивание традиции, синкретичность мировоззрения некоторых язычников, стремление к осмыслению окружающего мира (в том числе через прямое знание), интерес к приметам и считыванию знаков, формирование специфической символики.

### Источники и материалы

Арена 2012 — Арена. Атлас религий и национальностей. Российская Федерация // Исследовательская служба «Среда». [2012]. www.sreda.org/arena. В настоящее время в архиве: https://archive.org/details/sredablokpresssm2/page/n87/mode/2up?view=theater

*Богумил Голяк Второй* — *Богумил Голяк Второй*. Вышень. Всё Яснить // Обычай Славен. http://slav-pravda.ru/bogoved-trizna/

*Велимир* 2013 — *Велимир*. Слово об идолах и святых местах языческой веры. Троицк: Коляда вятичей, 2013. 80 с.

*Веста* 2015 — *Веста Арина*. Священный смысл языческих обрядов. М.: ТД «Велигор», 2015. 186 с.

Вестник 2004 — Вестник Традиционной Культуры: статьи, изведник. Вып. 1 / Под ред. А. Е. Наговицына. М.: Издатель Воробьев А. В., 2004.

*Винник* 2005 — *Винник В.* К основам Языческого Мировоззрения // Вестник Традиционной Культуры. Вып. 2 / Под ред. А. Е. Наговицына. М.: Издатель Воробьев А. В., 2005. С. 148–158.

*Богумил*, *Ракита* 2023 — *Богумил, влх., Ракита, жрица*. Славления родных богов. М.: Издательство «Велигор», 2023.

*Доброслав* 2003 — *Доброслав* (*Добровольский А. А.*) Радость Солнцепоклонника. Б.м.: Сфера Интернет, 2003.

*Ионов*, *Байкова* 2021 — *Ионов М А.*, *Байкова Е. А.* Славянское язычество. Мироздание, общество, обряды. М.: Амрита-Русь, 2021. 368 с.

*Куровский*, *Куровская* 2008 — *Куровский В. В.*, *Куровская Л. В.* Веда Прави — Покон Рода Всевышнего. Суть 1–2. Второе изд., доп. и уточн. Каменец-Подольский: П Буйницкий О. А., 2008. 320 с.

*Нечкасов* 2020 — *Нечкасов Е. А.* (*Askr Svarte*) Идентичность язычника в XXI веке. М.: ТД елигор, 2020.

*Платон* 1994 — *Платон.* Государство. Книга седьмая // Платон. Собрание сочинений: В 4-х тт. Т. 3. М.: Мысль, 1994.

Родные боги 2001 — Родные боги. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2001. 336 с. (Серия «Основы родноверия»).

*Черкасов* 2022 — *Черкасов И. Г.* (*волхв Велеслав*). Основы славянского родноверия. М.: ИОИ, 2022. 1176 с.

*Askr Svarte* 2018 — *Askr Svarte* (*Нечкасов Е. А.*) Polemos: Языческий Традиционализм. Языческая Заря? М.: Велигор, 2018.

Religion 2021 — Religion, England and Wales: Census 2021 // Office of National Statistics. https://www.ons.gov.uk/peoplepopulationandcommunity/culturalidentity/religion/bulletins/religionenglandandwales/census2021

### Научная литература

*Бесков А. А.* Парадоксы русского неоязычества // Colloquium heptaplomeres: научный альманах. Вып. 1. Н. Новгород: НГПУ, 2014. С. 11–23.

*Гайдуков А. В.* Идеология и практика славянского неоязычества: дисс. к. филос. наук: 09.00.06 — философия религии / РГПУ им. А. И. Герцена. СПб., 2000. 165 р.

*Гаппасова А. Г.*, *Садыкова Т. М.* Религиоведение: учебное пособие. Астана: Издательство КАТУ, 2018. 140 с.

*Зубов А. Б.* История религий. Книга первая: Доисторические и вне исторические религии. Курс лекций. М.: Планета детей, 1997. 344 с.

*Кутарев О. В.* «Союз Венедов»: история и воззрения славянской неоязыческой общины (1990–2017) // Colloquium heptaplomeres: научный альманах. Вып. 4. Н. Новгород: НГПУ, 2017. С. 66–72.

*Кутарев О. В.* Характеристика Рода и Рожаниц в славянской мифологии: интерпретации Б. А. Рыбакова и его предшественников // Религиоведение. 2013. № 4. С. 170–177.

*Лемешева Е. М.* Неоязыческие сообщества в современном российском обществе: социологический анализ. Дисс. канд. соц. наук. Автореферат. Саранск, 2014.

*Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 с.

*Немировская Л. З.* Религиоведение. История религии: Учебное пособие. М.: РосНОУ, 2010. 368 с.

*Рыбаков Б. А.* Язычество древних славян. М.: Наука, 1994. 607 с.

*Смульский Е. В*. К развитию вопроса о понятии «Неоязычество» // Colloquium heptaplomeres: научный альманах. Вып. 1. Н. Новгород: НГПУ, 2014. С. 24–33.

Христианство: энциклопедический словарь / Редкол.: С. С. Аверинцев (гл. ред.) и др.: В 3-х тт. Т. 3. М.: Большая российская энциклопедия, 1995. 781 с.

*Шиженский Р. В*. Концепт языческой ремифологизации (на примере «Знамений» общины Н. Н. Сперанского) // Colloquium heptaplomeres: научный альманах. Вып. 1. Н. Новгород: НГПУ, 2014. С. 96–100.

*Шиженский Р. В*. Современное русское язычество: религиоведческая концептуализация. Дисс. д-ра филос. наук, спец.: 5.7.9 — Философия религии и религиоведение. Нижний Новгород, 2024.

America's Changing Religious Landscape // Pew Research Center. 2015. May 12. P. 159. RLS-08-26-full-report.pdf

Neo-paganism // Britannica Encyclopedia of World Religions / ed. by W. Doniger. Chicago: Encyclopedia Britannica Incorporated, 2006. P. 794–795.

*Pike S. M.* Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community. Los Angeles; London: University of California Press, 2001. 314 p.

*Strmiska M. F.* Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives // Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives / ed. by M. F. Strmiska. Santa Barbara: ABC-CLIO, 2005. P. 1–54.

## References

America's Changing Religious Landscape // Pew Research Center. May 12, 2015. P. 159. RLS-08-26-full-report.pdf

Averintsev, S. S. (ed.). 1995. *Khristianstvo: entsiklopedicheskii slovar'* [Christianity: Encyclopedic Dictionary]. V. 3. Moscow: Bol'shaia rossiiskaia entsiklopediia. 781 p.

Beskov, A. A. 2014. Paradoksy russkogo neoiazychestva [Paradoxes of Russian Neo-Paganism]. *Colloquium heptaplomeres: nauchnyi al'manakh*. N. Novgorod: NGPU. 1: 11–23.

Gaidukov, A. V. 2000. *Ideologiia i praktika slavianskogo neoiazychestva* [Ideology and Practice of Slavic Neo-Paganism]. Ph.D. diss., A. I. Herzen State Pedagogical University of Russia. 165 p.

Gappasova, A. G., and T. M. Sadykova. 2018. *Religiovedenie: uchebnoe posobie* [Religious Studies: A Tutorial]. Astana: Izdatel'stvo KATU. 140 p.

Kutarev O. V. 2017. «Soiuz Venedov»: istoriia i vozzreniia slavianskoi neoiazycheskoi obshchiny (1990–2017) ["Union of Veneds": History and Views of the Slavic Neopagan Community (1990–2017)]. *Colloquium heptaplomeres: nauchnyi al'manakh* 4: 66–72.

Kutarev, O. V. 2013. Kharakteristika Roda i Rozhanits v slavianskoi mifologii: interpretatsii B. A. Rybakova i ego predshestvennikov [Characteristics of Rod and Rozhanitsy in Slavic Mythology: Interpretations by B. A. Rybakov and His Predecessors]. *Religiovedenie*. 4: 170–177.

Lemesheva, Ye. M. 2014. *Neoiazycheskie soobshchestva v sovremennom rossiiskom obshchestve: sotsiologicheskii analiz* [Neopagan Communities in Modern Russian Society: A Sociological Analysis]. Ph.D. diss. abstract, Ogarev Mordovia State University.

Losev, A. F. 1993. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Essays on Ancient Symbolism and Mythology]. Moscow: Mysl'. 959 p.

Nemirovskaia, L. Z. 2010. *Religiovedenie. Istoriia religii: Uchebnoye posobiie* [Religious Studies. History of Religion: Study Guide]. Moscow: RosNOU. 368 p.

Neo-paganism. 2006. *Britannica Encyclopedia of World Religions*, ed. by W. Doniger. Chicago: Encyclopedia Britannica Incorporated. 794–795.

Pike, S. M. 2001. *Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community*. Los Angeles; London: University of California Press. 314 p.

Rybakov, B. A. 1994. *Yazychestvo drevnikh slavian* [Paganism of the Ancient Slavs]. Moscow: Nauka. 607 p.

Shizhenskiy, R. V. 2014. Kontsept yazycheskoi remifologizatsii (na primere «Znamenii» obshchiny N. N. Speranskogo) [The Concept of Pagan Remythologization (Based on the "Signs" of N. N. Speransky's Community)]. *Colloquium heptaplomeres: nauchnyi al'manakh* 1: 96–100.

Shizhenskiy, R. V. 2024. *Sovremennoye russkoye yazychestvo: religiovedcheskaia kontseptualizatsiia* [Modern Russian Paganism: Religious Studies Conceptualization]. Ph.D. diss., Minin University. 513 p.

Smulskiy, E. V. 2014. K razvitiiu voprosa o poniatii «Neoiazychestvo» [On the Development of the Question of the Concept of "Neo-Paganism"]. *Colloquium heptaplomeres: nauchnyi al'manakh* 1: 24–33.

Zubov, A. B. 1997. *Istoriia religii. Kniga pervaia: Doistoricheskie i vne istoricheskie religii. Kurs lektsii* [History of Religions. Book 1: Prehistoric and Extra-Historical Religions. Lecture Course]. Moscow: Planeta detei. 344 p.

УДК: 298+39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/259-277
Научная статья

***© Д. А. Трынкина***

# ГЕНЕЗИС КОЛЕСА ГОДА В КНИЖНОЙ ТРАДИЦИИ ВИККИ

*Статья посвящена изучению формирования колеса года — календарного цикла праздников, который изначально создавался в рамках крупнейшей в мире современной языческой религии викка, а впоследствии распространяется практически по всем течениям современного язычества. Основное внимание уделено анализу того, как в письменной викканской традиции подбирались даты праздников и какие исторические и культурные прецеденты служили их основой. Рассматривается роль викторианской науки и ее методов в изобретении традиции и отражена связь с палитрой национализмов XIX века, конструирующих языческое прошлое. Источниковой базой служат труды основателей викки — Джеральда Гарднера, Дорин Валиенте, Айдана Келли и других, а также непосредственно повлиявшие на их воззрения труды викторианских антропологов: Джеймса Фрэзера, Джона Риса и Маргарет Мюррей. Отдельное внимание уделено влиянию кельтского возрождения и англосаксонской мифологии, популяризованной трудами Дж. Р. Р. Толкиена, на процесс конструирования праздников. Выводы статьи показывают, что календарный цикл викки является не только ритуальной практикой, но и способом формирования коллективной памяти, опирающимся на викторианские представления о древности современных праздников и остающихся в них пережитках. Это культурное изобретение рождается в рамках романтического национализма и связывает современные традиции с романтизированным прошлым, что способствует закреплению викки как социального института.*

**Ключевые слова**: *колесо года, викка, современное язычество, романтический национализм, викторианская антропология, культурная память, Дж. Р. Р. Толкиен, Маргарет Мюррей*

**Ссылка при цитировании:** *Трынкина Д. А.* Генезис колеса года в книжной традиции викки // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 259–277.

**Трынкина Дарья Александровна** — к. и. н., старший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32а). Эл. почта: gamagadoki@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-6432-204X

*Исследование выполнено в рамках проекта «Неоязычество в Российской федерации» Программы научных исследований этнокультурного многообразия российского общества и направленных на укрепление российской идентичности, 2023–2025 гг.

UDC: 298+39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/259-277
Original article

© ***Daria Trynkina***

# THE WHEEL OF THE YEAR IN WICCAN LITERARY TRADITION

*This article explores the formation of the Wheel of the Year — a calendar cycle of festivals originally created within Wicca, the world's largest modern pagan religion. Over time, this cycle has been adopted by nearly all branches of contemporary paganism. The analysis focuses on how the dates of these festivals were chosen in the written Wiccan tradition and examines the historical and cultural precedents that shaped them. It also considers the role of Victorian science and its methodologies in inventing these traditions, highlighting connections to the 19th-century wave of nationalisms that sought to construct pagan pasts. The study draws on foundational works by Wicca's key figures — Gerald Gardner, Doreen Valiente, and Aidan Kelly — as well as on the writings of Victorian anthropologists like James Frazer, John Rhys, and Margaret Murray, whose ideas heavily influenced Wiccan thought. Particular attention is given to the impact of the Celtic Revival and Anglo-Saxon mythology, popularized by J. R. R. Tolkien's works, on the process of festival creation. The article concludes that the Wiccan festival cycle is not just a set of ritual practices but also a framework for constructing collective memory. It draws on Victorian-era ideas about the ancient roots of modern festivals and the "survivals" they embody. This cultural invention born in the framework of romantic nationalism links contemporary traditions to a romanticized past, helping to establish Wicca as a recognized social institution.*

**Keywords:** *Wheel of the Year, Wicca, modern paganism, romantic nationalism, Victorian anthropology, cultural memory, J. R. R. Tolkien, Margaret Murray*

**Author Info: Trynkina, Daria A.** — Ph.D. in History, Senior Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: gamagadoki@gmail.com
ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-6432-204X

**For citation:** Trynkina, D. A. 2025. The Wheel of the Year in Wiccan Literary Tradition. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 259–277.

**Funding**: This research was carried out as part of the project «Neopaganism in the Russian Federation» within the Scientific Research Program on the Ethnocultural Diversity of Russian Society, aimed at strengthening Russian identity, 2023–2025.

Мы же не на земле и не среди кельтов.
Мария Исиль о колесе года

В данной статье мы рассмотрим процесс формирования колеса года — цикла годовых праздников, который появляется в рамках викки, одной из самых крупных современных языческих религий, а затем заимствуется в другие течения и *традиции* современного язычества, зачастую сейчас играя роль общеязыческого. По сути, как пишет жрец и популяризатор викки Джейсон Манки (Jason Mankey), праздники колеса года — это то, что объединяет многие современные языческие течения и магические практики (*Манки* 2020).

Восемь праздников колеса года — Имболк (2 февраля), Остара (весеннее равноденствие), Белтайн (1 мая), Лита (летнее солнцестояние), Ламмас/Лугнасад (1 августа), Мабон (осеннее равноденствие), Самайн (31 октября), Йоль (зимнее равноденствие) — в наши дни распространены настолько повсеместно, что их можно встретить в массовой культуре, не имеющей непосредственного отношения к язычеству.

Однако зачем люди празднуют праздники? По Тане Лурманн, формирование традиции цикла праздников вписывается в практики, которые помогают укрепиться в вере: ее основная гипотеза состоит в том, что не вера двигает нами в религиозных свершениях, а желание сделать ее постулаты реальностью (см., напр. *Lurhmann* 2020). Праздники таким образом несут функцию поддержания веры, но формируются они в зависимости от внешних обстоятельств и культурных влияний. В данной статье мы будем рассматривать именно книжную, письменную традицию, то есть ориентироваться на основополагающие тексты викки. В целом, это оправдано еще и тем, что многие современные ведьмы и виккане практикуют в одиночку и черпают сведения о традициях и ритуалах из письменных источников. Задачей исследования таким образом является проанализировать, как в письменной традиции викки подбирались календарные даты и как отбирались под них прецеденты праздников. Среди целей важно обозначить следующие: показать процесс изобретения традиции колеса года; продемонстрировать отражение в этой традиции академического знания XIX столетия; проследить влияние на этот процесс романтического национализма, как кельтского, так и англосаксонского; определить роль викторианских фольклористов в популяризации кельтского романтического национализма и Дж. Р. Р. Толкиена в популяризации англосаксонского романтического национализма; а также охарактеризовать функцию памяти в генезисе календарного цикла.

Мы и в коем случае не будем утверждать, что колесо года не существовало до какого-то времени или что оно было «полностью придумано», наша цель — показать, как оно появилось в книжной традиции. В качестве источниковой базы мы возьмем труды викканских идеологов, заложивших основы викки как религии: Джеральда Гарднера, Дорин Валиенте, Реймонда Бакленда, Айдана Келли, Стархоук и Скотта Каннингема.

Историография викканских праздников любопытным образом завязана на одном человеке: это Рональд Хаттон, профессор Бристольского университета, специалист по истории раннего нового времени, позже посвятивший себя изучению годового цикла праздников в культурах Британских островов, а также современного язычества. Добившись признания в исследовании и того и другого, Хаттон, по сути, стал непререкаемым авторитетом: тема на пересечении этих двух сфер — годового цикла праздников и современного язычества, — разумеется, также была отдана ему на откуп. Сам Хаттон пишет в статье 2008 г., что никто до него специально не занимался темой праздников в викке, эта тема рассматривалась в общих работах по современному язычеству в качестве одной из подтем. Нужно заметить, что с тех пор ситуация не поменялась, так как любая работа, затрагивающая тему генезиса праздников в викке, опирается на выводы Хаттона, а сам он использует идею об изобретенных традициях Эрика Хобсбаума и Энтони Гидденса для развенчания древности праздников в викке. Более того, Хаттон выступает непререкаемым авторитетом в вопросах календарных праздников на Британских островах, что рождает замкнутый круг: англоязычная историография ссылается на его произведения при любом обращении к данной теме. При всех его несомненных достоинствах, Хаттон зачастую склонен

преувеличивать влияние неодруидизма на формирование традиции викки, чего мы постараемся избежать.

Автор хочет выразить искреннюю благодарность дорогим коллегам из ИЭА РАН: рабочей группе по изучению современного язычества: Дмитрию Громову, Кириллу Королеву, Дмитрию Доронину и Ивану Сапогову, а также Наталии Любимовой, Ангелине Власенко, Марии Щербак, Марии Мочаловой, Павлу Куприянову, Сергею Алымову, Ксении Трофимовой, Елизавете Семирхановой, и, конечно, вдохновлявшим во всем Марии Исиль и Марине Сорочкиной.

Цикл колеса года начинает формироваться в трудах Джеральда Гарднера, «отца-основателя» викки. Колониальный чиновник, коллекционер, маг и великий мистификатор, Гарднер пишет тексты, которые легли как в основу ритуала викки, так и в основу понимания викканами своей истории. В своей базовой работе «Ведовство сегодня» (1954), устанавливающей каноны новой религии и написанной после отмены в 1951 году закона о преследовании ведьм, Гарднер писал о праздниках следующее:

«Мне кажется, хорошо известно, что ведьмы отмечают четыре великих праздника: канун мая, канун августа, канун ноября (Хэллоуин) и канун февраля. Они по всей видимости совпадают с делением древнего гэльского [Gaelic] года на четыре праздника огня: Самайм или Сауинь [Samhaim or Samhuin][1] (1 ноября), Бригид (1 февраля)[2], Бьялтин или Белтейн [Bealteine or Beltene] (1 мая)[3] и Лугнасад (1 августа)[4]. Праздники, соответствующие середине лета и середине зимы, по преданию были посвящены богиням: Бригит — это чрезвычайно древняя богиня домашних ремесел и очага, а Лугнасад был учрежден богом Лугом в честь его «кормилицы» богини Тайльтиу» (*Gardner* 1970: 153).

Первым же вопросом, который можно поставить к этому тексту, является — откуда «хорошо известно»?

Очень много фактической информации об исторический ведьмах (не включающую в себя ритуалы и заговоры, которые Гарднер брал у Алистера Кроули и Чарльза Лиланда), Гарднер взял из книг Маргарет Мюррей, своей знакомой еще по Фольклорному обществу.

Маргарет Мюррей — талантливый египтолог, автор более 150 публикаций и первая женщина-лектор по археологии в Великобритании. С началом Первой мировой войны, когда у нее «практически не было студентов, научные общества не проводили собрания и не выпускали публикации, а египтология казалась в тот момент скучной и затратной» (*Murray* 1963: 104), она обращается к исследованию феномена ведовства в Британии.

Знаковых произведений на эту тему у Мюррей два: это «Ведовской культ в Западной Европе» (*Murray* 1921) и «Бог ведьм» (*Murray* 1931). Основная ее идея заключает-

[1] Закрепившееся произношение в русском языке «Самайн» не соответствует транскрипции (сауинь), поэтому мы взяли наиболее узнаваемый вариант, однако снабдили его буквой «м» в конце, как у Гарднера.

[2] День святой Бригитты — одной из самых почитаемых святых Ирландии.

[3] Белтайн (Bealtaine) — языческий ирландский праздник, упоминается впервые в Словаре Кормака (VIII в.): Хаттон указывает, что Белтайн — это название одного из обрядов (скот, который проводят между двумя огнями), которое позже перешло на сам праздник кануна мая» (*Hutton* 1996: 218).

[4] Лугнасад (Lughnasadh) — языческий ирландский праздник в честь бога Луга, упоминается впервые в легенде «Сватовство к Эмер» из уладского цикла (*Hutton* 1996: 327).

ся в том, что с приходом христианства всех тех, кто исповедовал языческую религию, стали преследовать и называть ведьмами, а Рогатого бога, которому они поклонялись, — дьяволом. Тем не менее, считает Мюррей, эта древняя религия существовала параллельно с христианством вплоть до начала XVIII в., и обвиняемые на ведовских процессах рассказывали о настоящих ритуалах, которые проводились в рамках культа плодородия, где кто-то из верующих, переодеваясь, воплощал само божество.

Праздникам Мюррей посвящает несколько пассажей из своих двух книг, начнем мы с первой:

> «Древние праздники оставались прежними, и к ним добавлялись праздники последующих религий. Изначальные празднования приходились на год, который длился с мая по ноябрь — отсчет времени, который не следует ни солнцестояниям, ни земледельческим сезонам; ниже я покажу, что есть причина считать, что эти праздники связаны с сезонами размножения мелкого и крупного скота. Главными праздниками были следующие: весной Канун Мая (30 апреля), который назывался Рудмас или Руддэй[1] в Британии и Вальпургиева Ночь в Германии; осенью Канун Ноября (31 октября), который в Британии назвали Канун Всех Святых. Между ними шли: зимой Кэндлмас (2 февраля)[2], летом — Августовский Гул[3], который в Британии назвался Ламмас[4]. К ним были прибавлены праздники завоевателей-солнцепоклонников: Белтейн в середине лета [тут ошибка, Белтейн — это канун мая. — *Д. Т.*] и Йоль (Yule) в середины зимы; также была добавлена Пасха с плавающей датой, но равноденствия никогда не праздновались в Британии. С приходом христианства названия праздников были изменены, и перенесена дата одного из них — Рудмас — на 3 мая; все же остальные даты соблюдались как ранее, но с обрядами новой религии» (*Murray* 1921: 87).

Для Мюррей принципиально важно было показать, что равноденствий в Британии не было — это позволяло ей защищать гипотезу о скотоводческом характере населения, которое ввело эти праздники — по версии Мюррей, да и многих других антропологов того времени аборигенным населением Британских островов были некие низкорослые скотоводы, говорившие на неиндоевропейском языке, которые остались в народной памяти как фейри (см., напр.: *Silver* 1999). По сути, Мюррей объединила популярную в XIX в. теорию о фейри как аборигенах Британских островов и свою собственную теорию о ведовстве как культе плодородия: то есть, ведьмы исповедовали древнейшую религию тех самых фейри, а возможно и сами были их потомками (здесь у Мюррей данные разнятся от книги к книге).

Чуть раньше в «Ведовском культе в Западной Европе» Мюррей следующим образом аргументирует свою теорию о происхождения праздников ведьм от религии древнейшего населения Британии:

---

[1] Рудмас/Руддэй (Roodmas/Roodday, 3 мая) — средневековый праздник Обретения Креста.

[2] Кэндлмас (Candlemas) — средневековый литургический праздник Сретения, характеризовался широким использованием свечей, отсюда и название.

[3] В средние века в Англии и Шотландии праздник 1 августа называли «Августовский Гул/Йул» (Gule of August), от англо-французского goul/gule — «начало» или по другой версии как калька от валлийского gŵyl awst.

[4] Ламмас — литургический христианский английский праздник с церемонией благословения хлеба (отсюда и название — от староангл. *hlāfmæsse*, “loaf-mass”).

> «Даты главных праздников, Канун Мая и Канун Ноября, демонстрируют использование календаря, который общепризнанно считается доземледельческим и более ранним, чем деление года по солнцестояниям. Ритуалы, способствующие плодородию, подтверждают это предположение: они редко были направлены на умножение всходов и защиту посевов, а чаще на увеличение поголовья животных. Кросс-квартальные дни (the cross-quarter days), 2 февраля и 1 августа, которые тоже отмечались среди больших праздников, были не так важны, как кануны мая и ноября. К 2 февраля (Кэндлмас) вероятно относятся такие обряды солярной магии как формирование огненного колеса кружащими танцорами с факелами; но никаких специальных церемоний не было связано с 1 августа, что указывает на поздний характер этого праздника» (*Murray* 1921: 9–10).

Мотив солярной магии Мюррей, несомненно, заимствует у сэра Джеймса Фрэзера, с которым она переписывалась. Ее труды в целом были вдохновлены его концепцией (*Sheppard* 2013: 173), идеей культурной эволюции Эдварда Тайлора и компаративного метода, позволявшего «открывать» прошлое европейских народов через их сравнение с остальными. Сама концепция праздников у Мюррей также имеет много сходства с тем, как их рассматривал Фрэзер (в том числе ее отсылка к солнечной солярной магии), поэтому вкратце опишем его взгляды.

Фрэзера сейчас модно критиковать, однако, как совершенно справедливо замечает Мэри Дуглас, обычно такая критика оказывается вырвана из социального контекста: Фрэзер в своих произведениях совершенно в духе викторианской эпохи рассматривает историю как прогресс, а также подчеркивает духовное единство всего человечества из-за разделяемых ими всеми религиозных представлений (*Douglas* 2011: 274–275). Обе темы были популярны в антропологии начала XX в., когда человечество только подходило к тем вызовам, которые мы в нашей нынешней науке хотелось бы верить, что уже преодолели.

Представление о прогрессе как о переходе от магии к религии, а от религии — к науке распространялось и на европейские праздники, которые, в соответствии с теорией, почерпнутой у Тайлора, Фрэзер рассматривает как некие ритуалы, сохранившиеся с глубокой древности, когда человечество по какой-то причине забыло их истинный смысл и продолжало исполнять, наделяя другим значением. Фрэзер традиционно для своего времени не учитывал, что многие праздники появляются не в древние языческие времена, а в историческую христианскую эпоху, и что само их наполнение также формируется и изменяется в зависимости от исторического контекста, которого он по веянию своей эпохи их лишает.

Уже во вводном абзаце Фрэзер характеризует общий элемент европейских праздников — это использование огня, ритуал, который, по его мнению, восходит еще к некой дохристианской эпохе, и его основную часть — сожжение огненного чучела — Фрэзер пытается возвести к неким реальным человеческим жертвоприношениям. Он последовательно рассказывает о ритуалах на первое воскресенье поста, на канун Пасхи и на первое мая, празднования летнего и зимнего солнцестояний, кануна всех Святых. Комментируя празднование первого мая и первого ноября, Фрэзер пишет следующее:

> «Дело в том, как верно указал один компетентный и остроумный автор, что, представляя для земледельца сравнительно малый интерес, упомянутые

даты очень важны в глазах европейца-скотовода: именно с приближением лета и с появлением свежей травы пастух выгоняет свой скот на пастбища, а с приближением зимы — вновь загоняет его в стойла» (*Фрэзер* 1980: 702).

Мюррей совершенно точно в своих построениях опирается на это его рассуждение, игнорируя, правда, тот факт, что дальше Фрэзер называет скотоводами не каких-то таинственных аборигенов, а кельтов. У Мюррей, однако, в этой роли выступают те самые ведьмы или «фейри» — индигенное население Британских островов, которому она приписывает скотоводческий тип хозяйства.

Возвращаясь к Мюррей, следует отметить, что и во второй ее книге — «Бог ведьм» —также поднимается тема праздников. Здесь праздники связываются с шабашами (саббатами) — работая с материалами ведовских процессов, Мюррей высказывает идею, что группы ведьм назывались ковенами, включали в себя по 13 человек и собирались восемь раз в году на большие праздники (саббаты), а также для менее масштабных совместных мероприятий (эсбатов).

«Саббаты соблюдались поквартально: 2 февраля (Кэндлмас), канун мая, первое августа (Ламмас) и канун ноября (Хэллоуин). Это демонстрирует разделение года в мае и ноябре с двумя кросс-квартальными днями. Такое деление относится к очень раннему календарю, существовавшему еще до перехода к земледелию. У такого разделения нет никакой связи с посевом или жатвой, оно игнорирует солнцестояния и равноденствия, но отмечает начало двух брачных периодов у животных, и диких, и домашних. Поэтому такое деление относится к сезонам охоты и выпаса скота, и само по себе показатель невероятной первобытности культа и выявляет очень древнее происхождение, относящееся, вероятно, к палеолитическому периоду. Кормак, архиепископ Кашельский в X веке, упоминал именно эти собрания, когда он писал, что «в его время четыре великих костра зажигались на четыре великих праздника друидов, а именно: в феврале, мае, августе и ноябре». Семью столетиями позже, в 1661 году, Изобель Смит из Форфара подтверждает, что «во время этих собраний она встречалась с ним (т. е., с Дьяволом) каждый квартал на Кэндлмас, Руддэй (Rood day), Ламмас и Хэллоумас (Hallowmas)». Это показывает, что Старая Вера продолжала лежать в основе официальной религии — христианства» (*Murray* 1931: Loc. 987–995).

Рональд Хаттон указывает, что это единственный случай, когда кросс-квартальные дни все были указаны в качестве встреч ковенов, и критикует Маргарет Мюррей, говоря, что «анализируя источники самой Мюррей, не говоря уж о большом пласте оригинальных свидетельств, становится ясно, что большинство людей, которых обвиняли в ведовстве, не указывали никаких календарных дат, которые использовались для регулярных собраний для поклонения дьяволу» (*Hutton* 2008: 255). При всем пафосе Хаттона, разоблачающего построения Мюррей, не нужно забывать, что она работала в русле викторианской науки, парадигма которой подразумевала, что информация никогда не доходит до нас полностью. И критикуя Мюррей, Хаттон очевидно анализировал только ее вторую книгу, так как в первой указано значительно больше дат.

При всем этом выводы Мюррей о календарных датах нельзя назвать неточными. Рассматривая даты шабашей по шотландских ведовским процессам, Лора Патерсон указывает следующее: «Наиболее частыми датами для шабашей назывались Кэндл-

мас, Белтейн, Руддэй (Rood Day, Обретение Креста), Ламмас, Хэллоуин, Эндрюмас (Андреев день — 30 ноября), Уитсандэй (Троица), Пасха, а также время посева и жатвы. Все эти даты имеют особое значение для шотландского словаря, будь то религиозные праздники или более секулярные» (*Paterson* 2012: 380). Нет никаких сомнений, что на допросах обвиняемые просто называли самые известные в то время даты или те, которые первыми приходили в голову.

В своей первой книге, как можно заметить из цитаты выше, Мюррей указывает в качестве праздников ведьм Кэндлмас, Руддэй, Пасху, Ламмас, Рождество (которое она называет Йолем) и Белтайн (которым она ошибочно обозначает середину лета). Во второй же она отбрасывает Эндрюмас, Уитсандэй и Пасху, праздники, за которыми она не видела языческой основы. Исследовательница оставляет то, что она называет «кросс-квартальными днями» (Cross-Quarter Days) — по сути, приравнивая к ним квартальные дни, в которые проводились религиозные праздники, выплачивали долги и заработную плату слугам.

Однако сами даты этих «квартальных дней» неодинаковы. В легенде из уладского цикла «Сватовство к Эмер», как пишет Рональд Хаттон, среди них указывались Самайн, Имболк[1], Белтайн и Лугнасад (*Hutton* 1996: 807). Мюррей же работает с шотландским материалом XVII в. (а не ирландским), и до 1886 г. квартальные дни в Шотландии были следующими: Уитсандэй, Мартинмас, Кэндлмас и Ламмас (Term and Quarter Days (Scotland) Act 1990). Эти две датировки не совпадают: среди шотландских дат возникает Мартинмас — день святого Мартина, который праздновался 11 ноября, и выброшенный Мюррей Уитсандэй, который, однако, указывался в ведовских процессах.

В цитате, приведенной выше, видно, что Мюррей, следуя за Фрэзером, берет канун мая и канун ноября, и еще два праздника из квартальных дней — Кэндлмас и Ламмас, которые она, по сути, приравнивает к Имболку и Лугнасаду, однако далее продолжает называть этот набор «кросс-квартальными днями» и ссылается на свидетельство Изобель Смит из Форфара, которая в 1661 г. утверждала, что «они встречаются с ним [с дьяволом — *Д. Т.*] каждый квартал, на Кэндлмас, Руддэй, Ламбмас и Хэллоу[мас] в том месте, которое он сам назначит» (*Anderson* 1888: 257). Однако речь здесь не идет о конкретных датах (кросс-квартальные все же в середине кварталов) и не о привязке к квартальным дням, а просто о периодичности, потому как второе свидетельство, где названы сразу четыре даты, относится к Изобель Гоуди, которая в 1662 г. рассказывала, что ее ковен собирается на большие праздники [grand meitting] в конце каждого квартала (Цит. по: *Wilby* 2010: 42). Отсюда сама наполненность этих «кросс-квартальных дней», по сути, создается самой Мюррей. Таким образом и конструируется этот календарь из четырех важных дат, которые выдаются за общие с привязкой к древнеирландскому календарю, что должно было подчеркнуть их древность. Однако даже если по какой-то нелепой причине принимать показания на ведовских процессах за объективные, уже только их данные дают нам гораздо больше дат, на которые и ведьмы в одиночку, и их ковены собирались на церемонии.

Возвращаясь к изначальному тексту Гарднера, можно обнаружить там не толь-

[1] Имболк (Imbolc, произн. имолк или имельк) — языческий ирландский праздник, зафиксированный в раннесредневековых ирландских источниках (без обрядовой части: как и в остальных случаях с языческими ирландскими праздниками — никто из христианских авторов его не застал и не наблюдал). По свидетельствам из Словаря Кормака и «Сватовства к Эмер» — название связано с овечьим молоком.

ко привычные названия праздников, которые он взял у Мюррей, но и множество кельтских названий для праздников, которые, как он полагает, им соответствуют. Очевидным источником Гарднера здесь выступает сэр Джон Рис, человек, который оказался ответственным за наделение Самайна статусом древнекельтского нового года. В его труде «Лекции о происхождении и развитии религии на примере кельтского язычества» (1888) — к которой в других своих книгах он будет обращаться по названию серии, в которой она вышла — небезызвестных «Лекций Хибберта», он последовательно описывает день святой Бригид (уточняя, что сложно сказать, насколько авторитет богини перешел на святую с ее именем), и рассказывая о ее функции, Рис сравнивает ее с Минервой из «Записок о Галльской войне» Цезаря — «Минерва учит началам ремесел и искусств» (Minervam operum atque artificiorum initia tradere) (*Rhys* 1888: 75; см. также *Rhys* 1901). Он пишет и про вторую богиню, упомянутую Гарднером — Тайльтиу, цитируя Джеффри Китинга, ирландского антиквария и мистификатора: «Эта женщина взрастила и воспитала Луга Лавада, пока он не смог держать в руках оружие. В честь нее Луг учредил игры — за две недели до Лугнасада и две недели после него — наподобие тех, что зовутся Олимпийскими, и от этих игр первый день августовских календ называется Лугнасад, где «насад» означает «празднование в честь Луга»» (*Keating* 1902: 221). Однако источником Гарднера, скорее всего, остается все же Рис, поскольку про богиню Бригид Китинг не пишет, а у Риса встречается та самая сокращенная версия, которую использовал Гарднер —«Лугнасад, который по легенде был учрежден Лугом в честь его кормилицы» (*Rhys* 1888: 519). Рис в том же этюде пишет еще о Самайне (513–517), Белтайне (519–520), везде упоминая огни (эту часть Гарднер мог заимствовать и у Фрэзера), однако по какой причине Гарднер полагает, что праздник святой Бригитты (1 февраля) и Лугнасад (1 августа) являются серединами лета и зимы (midwinter and midsummer) из текста Риса никак не следует.

Разгадкой является то обстоятельство, что у Гарднера колесо года состоит не из восьми спиц, а из четырех, и вслед за Рисом он считает Самайн кельтским новым годом. Сам Гарднер пишет далее, что «из всех ведовских праздников, с другой стороны, два летних праздника проводились в честь богини, когда она брала верх, и два зимних, когда бог брал верх» (*Gardner* 1970: 153). Для Гарднера год похож на полярный и состоит всего из двух сезонов: зимы и лета, и зима начинается с Самайна и длится до Белтайна, поэтому праздник Бригид действительно выпадает на ее середину. Лето же длится от Белтайна и заканчивается Самайном, поэтому Лугнасад находится где-то в его центре.

Сам Джон Рис был викторианцем и одним из самых авторитетных для своего времени кельтологов: он сделал карьеру в Оксфорде как первый профессор исследований кельтских языков, фольклора и культуры; он прославился также тем, что разделил все кельтские языки на Q-кельтские (гэльский и мэнкский) и P-кельтские (валийский, корнский и бретонский). Для него было важно удревнить праздники кельтоязычных народов и придать им длительную историю. По сути, мы можем говорить здесь о течении кельтского возрождения, сделавшем кельтскую экзотику популярной у европейской публики, в то время как новые дисциплины, связанные с исследованиями кельтских культур, принимали за аксиому особую древность изучаемого материала.

Романтический национализм всегда формирует прошлое собственного народа: если народ и прошлое начинают воспеваться, как пишет Эрнест Геллнер, то только

теми, кто уже утратил связь с ними (*Gellner* 2010: 22). Таким образом, Гарднер подхватывает флаг викторианского кельтского национализма, сформировавшего целое романтическое течение в искусстве и поспособствовавшего идее о древности культуры представителей кельтской языковой группы. Для Гарднера в выборе названий для праздников, разумеется, большую роль еще играла и экзотизация: древние ирландские названия звучали гораздо звонче и загадочнее, чем привычные английские праздники.

Джейсон Манки рассказывает, что в 1958 г. члены одного ковена написали Гарднеру, спрашивая, можно ли перенести праздники равноденствия на их фактические даты и придать им тот же статус важности, что и основным четырем «кросс-квартальным дням» (*Манки* 2020). Гарднер дал согласие, однако, даже если принимать во внимание этот факт, в книгах Гарднера так и не появляются остальные четыре праздника — ни в «Ведовстве сегодня», ни в «Значении ведовства» (1959). Их нет даже в его оригинальной «Книге Теней» (не позднее 1949 г., 40-е гг. XX века). В печатные публикации они продолжали проникать постепенно: в следующий раз новый праздник появляется лишь в трудах «матери современного ведовства» Дорин Валиенте.

Она была инициирована в ковен Гарднера в 1953 г., достаточно быстро стала его верховной жрицей, но позже вышла из ковена из-за конфликта по поводу публичности ведовства, а затем приняла участие в учреждении «Языческого фронта» (Pagan Front, позже «Языческой федерации», Pagan Federation) — организации, защищающей права современных язычников в Великобритании.

В своей ключевой работе «Азбука ведовства» (1973) Валиенте пишет о праздниках следующее:

> «В ведьминском году всего восемь саббатов: четыре великих саббата и четыре малых саббата. Четыре великих саббата — это Кэндлмас (2 февраля), канун мая (30 апреля), Ламмас (1 августа) и Хэллоуин (31 октября). Эти даты совпадают с четырьмя великими празднествами, устраивавшимися друидами и нашими кельтскими предками. Друидические имена для них были Имболк или Имулк [Oimelc] (Кэндлмас), Белтейн (канун мая), Лугнасад (Ламмас) и Самайн (Хэллоуин). Канун мая также называли Вальпургиева ночь. Малые саббаты — это два солнцестояния в середине лета и в середине зимы, и два равноденствия весной и осенью» (*Valiente* 1973: 476).

Вальпургиеву ночь, без сомнений, Валиенте берет у Мюррей, как и набор ведьминских праздников из ее второй книги «Бог ведьм», на которую опирался и Гарднер. В своей первой работе «Где живет ведовство» (1962), Валиенте цитирует Мюррей по многим вопросам, включая и скотоводческую природу кельтских праздников: «Происхождение этих древних «кросс-квартальных», как их называли, дней затерялось в глубокой древности. Считается, что они имеют отношение к периодам размножения домашних и диких животных. Мы знаем, что кельты, жители Британии и большей части Европы до римского завоевания, делили этими днями год» (*Valiente* 1962: 41), а далее перечисляет христианские даты, упомянутые у Мюррей, и «соответствующие» им языческие кельтские праздники.

«Кельтские предки» для Валиенте остаются как данность на протяжении жизни: в своей автобиографии «Возрождение ведовства» (1989) она даже делает попытку объяснить происхождение некоторых праздников с рационализирующих позиций: «Канун мая и Хэллоуин действительно разделяли год на две половины — летнюю и зимнюю у кельтов. Для наших предков полнолуние должно было быть самым прак-

тичным временем, чтобы найти дорогу на природе, в отсутствии современных тротуаров и уличного освещения» (*Valiente* 2007: 85).

И для Гарднера, и для Валиенте кельты одновременно предстают индигенным населением Британских островов и мифическими первопредками, несмотря на то, что никто из них не связывал свое собственное происхождение с кельтами. Древние кельты в массовой культуре XX в. выступают наподобие друидов в конце XVIII в.: это экзотическая фигура, отражающая прошлое Британии. Источников по языческому периоду Британских островов было немного, поэтому исследователи древности (antiquaries) конца XVIII в. концентрировались на друидах, как на самом ярком образе из древней истории (*Пиготт* 2005: 181), и к началу XIX в. этот образ прочно обосновался в сознании британцев как олицетворение их предков. Точно так же ко времени написания работ Валиенте и Гарднера эту нишу для британских ведьм заняли кельты.

Далее Валиенте пишет про Йоль. Целый раздел своей «Азбуки ведовства» она посвящает этому празднику. Она критикует современное общество потребления, которое «высасывает всю старомодную радость из Рождества», и одновременно рассказывает про друидическую, римскую и англосаксонскую традиции празднования зимнего солнцестояния, делая особый упор на последней. Валиенте упоминает живые огни и йольское полено (о котором писал Фрэзер, и которое до сих пор играет важную роль в праздновании Йоля), а далее, ссылаясь на «Беду и различных других древних авторитетов», пишет, что слово «Йоль» происходит от скандинавского слова iul, означающего «колесо»[1]. Для Валиенте эта этимология существенна, так как она позволяет ей подойти к концепции Колеса года:

> «За этим кроется идея, что год вращается, как колесо, Великое Колесо Зодиака, Колесо Жизни, спицы которого — это древние ритуальные действа, равноденствия и солнцестояния, а также четыре «кросс-квартальных дня» — Кэндлмас, канун мая, Ламмас и Хэллоуин. Зимнее солнцестояние, возрождение солнца особенно важно как поворотный момент. Поэтому современные ведьмы с удовольствием празднуют рождество; только они видят в нем Йоль — один из величайших праздников природы в древности» (*Valiente* 1973: 576).

Валиенте не пишет этого напрямую, но, по сути, она делает Йоль одним из ведьминских праздников. Для нее это поворотный момент Колеса года, который до этого скромно упоминался в качестве малого безымянного саббата. Она знает название зимнего солнцестояния, которым пользовались современные ей друиды, однако не использует его, предпочитая название скандинавское. Именно Валиенте ответственна за то, что в современном язычестве за этим праздником закрепилось название Йоль.

Валиенте неслучайно уделяла столько внимания этому празднику. Она была инициирована в ковен Гарднера в 1953 г., вместе они отпраздновали Ламмас и Хэллоуин, но, когда приближалось зимнее солнцестояние, Гарднер попросил Валиенте провести соответствующий ритуал. Когда же Валиенте спросила его, не могли бы они отрепетировать обряд, Гарднер развел руками и сказал, что текста ритуала нет

---

[1] Не совсем достоверная этимология, поскольку тот же Беда называется зимнее солнцестояние geōla и возводит к этому слову названия двух англосаксонских месяцев — до него и после. Современное английское слово yule восходит к нему, а geōla либо родственно, либо происходит от древнескандинавского jól, а оно в свою очередь от протогерманского jehwlą, буквально «праздник».

(Валиенте потом подозревала его в том, что он специально и поручил ей проводить этот праздник, чтобы она написала текст). Валиенте была дамой неробкого десятка, поэтому на основе гебридской песни из сборника шотландского фольклора «Carmina Gadelica» Александра Кармайкла она сочинила воззвание, которое стало классическим для викки — «Королева луны, королева звезд» (Queen of the Moon, Queen of the Stars) — и позже написала еще многочисленные воззвания для других ритуалов, вычеркнув из «Книги теней» Гарднера все заимствования из Алистера Кроули (*Heselton* 2016: 83–87). Однако первое воззвание, написанное лично ей, и первый ритуал, проведенный лично ей, наверняка стали для Валиенте значимыми вехами в жизни, и потому в своих книгах она столько места посвятила именно Йолю.

Ответственным за остальные три праздника в «Колесе года» можно смело назвать Айдана Келли, одного из организаторов и лидеров викканского сообщества США в 1960–1970-е гг., основателя традиции «Новый Реформированный Ортодоксальный Орден Золотой Зари» (New Reformed Orthodox Order of the Golden Dawn).

Айдан Келли действовал в рамках иного сообщества: викка стараниями Рэймонда Бакленда в 1960-е годы «переезжает» в Соединенные Штаты. Сам Бакленд был инициирован в ковене Гарднера и перенес за океан его традицию. Бакленд известен как чрезвычайно плодовитый автор: он написал около 50 книг о викке, спиритизме и оккультизме. Как раз в 1974 г. выходит его книга «Саксонское ведовство», однако он сохраняет там устоявшиеся до этого названия праздников: четыре гарднеровские (Самайн, Имболк, Белтайн, Лугнасад), один от Валиенте (Йоль) и три безымянных (равноденствия и летнее солнцестояние) (*Buckland* 2005: 57–78).

Англосаксонская тема витала в воздухе. Айдан Келли, по воспоминаниям Джейсона Манки, предложил в 1974 году названия для равноденствий, а также для летнего солнцестояния (*Манки* 2020). Сам Келли в 2017 г. вспоминал в своем блоге, что именно Манки и уговорил его еще раз рассказать, как было дело (*Kelly* 2017).

> «В 1974 году я собирал «языческий» [«pagan-craft»] календарь — первый в своем роде, насколько мне известно — составляя списки праздников, астрологических дат и прочей информации, интересной для язычников. У нас уже были гэльские [gaelic] названия для четырех кельтских праздников, и мое чувство прекрасного оскорбляло отсутствие языческих названий (подобно Йолю или Белтайну) для летнего солнцестояния или осеннего равноденствия — так что я решил их подобрать (…) Весеннее равноденствие вообще не было проблемой. Беда Достопочтенный писал, что это был священный день саксонской богини Остары, или Эостры, от которой нам досталось название «Easter» — праздник, который почти во всех остальных странах называется «Пасха» — и происходит это название, конечно, от слова «Песах».

Хочется заметить, что Беда Достопочтенный в труде «О счете времен» пишет следующее: «Название «Эостурмонат» (Eosturmonath) сейчас имеет значение «Месяц Пасхи», но некогда он назывался по имени их [древних жителей Англии — *Д. Т.*] богини Эостры (Eostre), в чью честь устраивались празднества в этот месяц» (*Bede* 1999: 54). Фрэнк Стентон указывает, что попытка Беды ввести в древний пантеон богиню Эостру не подтверждается никакими другими мифологическими источниками, и, скорее всего, связана с тем, что он пытался объяснить непонятное ему слово «Эостурмонат» (*Stenton* 2004: 97). Эту гипотезу, как указывает Рональд Хаттон, впервые высказывает еще Якоб Гримм (*Hutton* 2008: 261). Любопытно, что упоми-

нания об Эостре или Остаре встречаются еще в первой книге Валиенте: «весенний праздник богини Эостры, или Остары стал Пасхой (Easter)» (*Valiente* 1962: 8). Однако среди саббатов она его не перечисляет, следуя примеру Гарднера.

Келли продолжает:

> «С летом тоже было просто. Саксонский календарь, описанный Бедой, был лунно-солнечным. Обычно в нем было 12 месяцев, но в третий, пятый и последний год 8-годового цикла добавлялся 13-й месяц, чтобы более или менее синхронизировать этот календарь с солнечным. Последний и первый месяцы в календаре назывались соответственно Фор-йоль и Афтер-йоль [Foreyule and Afteryule], которые совершенно очевидно «обрамляли» праздник Йоль».

Йоль уже фигурирует в ведовской литературе, как мы видели, например, у Валиенте. Что забавно, Фор-йоль и Афтер-йоль Айдан Келли берет не у Беды, а у Толкиена: это первый и последний месяцы хоббитского календаря. У Беды вообще нет таких месяцев: декабрь и январь называются Джули (Giuli), и Йоля у него нет — вместо него Беда пишет о Модраните (Modranicht) — неком празднике «ночи матерей», который отмечался язычниками 25 декабря (*Bede* 1999: 53). Рискнем предположить, что Келли прочитал Беду уже после знакомства с произведениями Толкиена.

> «Шестой и седьмой месяцы назывались Фор-лита и Афтер-лита [Forelitha and Afterlitha]; более того, когда добавлялся 13-й месяц, то он помещался между ними, и год тогда назывался Три-лита (Threelitha). Разумеется, по аналогии с Йолем, летнее солнцестояние должно было называться Лита (позже я обнаружил, что Толкиен тоже пришел к такому выводу)».

У Беды и июнь, и июль просто называются Лита («июнь — Лита; июль — тоже Лита» (*Bede* 1999: 53) без всяких приставок. Беда поясняет, что 13-й месяц, возникающий время от времени в лунном календаре, может быть «назначен» на лето, и тогда они все три называются Лита или Трилити (Thrilithi) (*Bede* 1999: 54). А вот у Толкиена действительно существуют месяцы Фор-литэ (Forelithe) и Афтер-литэ (Afterlithe), так что скорее всего Келли не позже обнаружил это совпадение, а напрямую вдохновился «Властелином колец» и приложенным к нему хоббитским календарем (как и в случае с Йолем).

Самый трудный момент при выборе названия и содержания праздника случился у Келли, когда он обратился к осеннему равноденствию. Проблема была в том, что Мюррей в свое время искала равноденствия в известных ей исторических источниках о раннесредневековых народах Британских островов (а также по моде викторианских исследователей — среди современных крестьянских практик) и ничего не нашла. И если весеннее равноденствие можно было с большими натяжками приравнять к Пасхе (что в свою очередь делает Келли), то осеннему равноденствию просто ничего не соответствовало.

Поэтому Келли изобретает этот праздник.

> «Еще одной странностью саксонского календаря было то, что осеннее равноденствие могло выпасть на любой из двух месяцев, в зависимости от того, добавлялся в этом году месяц или нет. Тот месяц, на который выпадало осеннее равноденствие, назывался Халегмонат [Halegmonat], то есть «священный месяц», а следующий месяц назывался обычным образом. Так что очевидно, что осеннее равноденствие тоже почиталось у саксов. Но как оно называлось? Я задумался, нет ли мифа, ассоциирующегося с ним.

(…)

Я начал искать подобный миф в Северной Европе. Ничего не смог найти ни в германской, ни в гэльской литературе, но нашел в валлийской: в собрании Мабиногиона была история о Мабоне ап Модрон (его имя переводится как «Сын Матери», точно так же как Кора означает просто «девушка» [girl]), которого спасает Гвидион из подземного мира, подобно тому, как Тесей когда-то спас Елену. Эстетически лучше было бы подобрать саксонское название, но… в общем, я выбрал «Мабон» как название для праздника в моем календаре. Это был неслучайный выбор. Я послал копию календаря Оберону (тогда он звался Тим), и ему так понравились эти новые названия, что он начал их использовать в «Green Egg»[1], откуда они проникли в национальный языческий лексикон [National Pagan Vocabulary]».

Между этими двумя абзацами Келли достаточно большое место уделяет Элевсинским мистериям Деметры и Персефоны, полагая, что они начинались в полнолуние, ближайшее к осеннему равноденствию. Вооружившись этим сюжетом, Келли ищет похожий сюжет в германской и кельтской мифологии, но находит лишь интерпретации: Рональд Хаттон указывает, что Келли опирался на работу валлийского историка начала XX в. — Уильяма Джона Грифида. Тот соотносит персонажа по имени Мабон из средневековой валлийской литературы (прежде всего, артурианского цикла), с якобы бывшим языческим божеством — причем, идет еще дальше и создает из Мабона украденного сына великой богини, проводя параллель с Персефоной. По сути, как и пишет Хаттон, это пример ныне отринутой наукой викторианской традиции поиска в рыцарском романе образов, основанных на языческих божествах (*Hutton* 2008: 261). Используя имя Мабон, Келли и называет праздник осеннего равноденствия.

Хаттон считает, что соединение валлийской и греческой мифологий происходит у Келли из-за того, что он американец, в силу привычной для Америки как «плавильного котла» практики культурного синкретизма (*Hutton* 2008: 261). Однако на наш взгляд разгадка здесь кроется в другом: Келли обращается к греческой мифологии по примеру европейских мифологов, начиная со средних веков. Греческая мифология была базисом, оставшимся в европейской культуре во всей своей полноте: до перевода скандинавских саг и Эдд на латынь это был единственный доступный источник языческих мифов. Келли, по сути, повторяет шаги авторов романтического национализма XIX в.: в отсутствие сведений из германских или кельтских мифов, берется греческая мифология и накладывается, как трафарет, на «недостающие», по мнению автора, элементы, и таким образом через этот «трафарет» необходимые черты начинают проступать.

Упоминание Толкиена у Келли совершенно неслучайно. В середине 1960-х годов в США вышел «Властелин Колец», и начался толкиеновский бум. Какую роль в становлении колеса года сыграл Профессор?

Одной из важных для Толкиена идей в юности было создание английской мифологии, отсутствие которой вызывало его возмущение, в том числе на фоне развитой мифологии у соседей-кельтов. В рамках кельтского возрождения популяризировались многочисленные мифологические образы, собирались разные вернакулярные нарративы, издавались фольклорные сборники, а, главное, формировались эпосы. Толкиен, как и многие, едва ли осознавал, что носители кельтских языков являлись

[1] Самый известный языческий журнал, выпускающийся с перерывами в США с 1968 г.

во многих случаях дискриминируемым меньшинством в Британской империи, само формирование которой проходило под эгидой англичан. Возникает идея сохранения кельтской культуры, выковываются кельтские национализмы — в разных условиях, с разной степенью радикальности — однако, противостояние английскому владычеству объединяет их всех под единым знаменем кельтского возрождения.

Английский национальный миф, соответственно, возникает уже в пику кельтам — Толкиен как и многие его современники-англичане негодует, почему же англичанам не повезло с эпосом, не отдавая себе отчет в том, что у англичан и не было никакой потребности сохранять свою культуру под владычеством другой группы. Как пишет Димитра Фими, как раз когда Британская империя начинает постепенно клониться к закату, возникает чисто английский национализм, основанный на англосаксонском прошлом: это был единственный вариант прошлого, еще не занятый другими — не кельтский и не скандинавский (*Fimi* 2008: 54–55). Как и в конструировании любого национального мифа, в ход пошли представления о золотом веке истории Англии — ее англосаксонском периоде, откуда, как полагали идеологи, ведут начало все достоинства современных англичан и английского общества.

Толкиен был одним из поборников того самого англосаксонского национализма. Он ставил перед собой великую цель — написать мифологию Англии времен англосаксонских королевств. Толкиен вдохновлялся известными ему мифологическими эпосами — «Калевалой» Элиаса Лённрота, в меньшей степени оссиановским циклом Джеймса Макферсона, «аутентичность» которого вызывает большие вопросы. Однако проект самого Толкиена оказался провальным с самого начала. В отличие от Лённрота, Макферсона и даже братьев Гримм Толкиен не планировал собирать фольклор и «ходить в народ» и дальше в той или иной степени дополнять это своим творчеством, а лишь работать с уже известными ему сюжетами, создавая планируемый им комплекс легенд полностью самостоятельно (*Fimi* 2008: 54).

Уже позже Толкиен сам себя раскритикует за эти попытки, однако их отзвук остался в его творчестве. Во «Властелине Колец» такой отзвук — Шир и Рохан. Тот самый хоббитский календарь, как мы видели выше у Айдана Келли, был основан на труде Беды Достопочтенного, англосаксонского монаха из Нортумбрии. Помимо этого, Тим Шиппи указывает на очень сильное влияние англосаксонских элементов в названиях Шира и элементах его управления. Весь образ королевства Рохан и его всадников был вдохновлен поэтикой Беовульфа и других англосаксонских письменных памятников (*Shippey* 2000: 234).

А в «Утраченных сказаниях» Толкиена миры и вовсе перемешаны. В нынешней версии эльфы живут на острове Лутани (так Толкиен обозначает современную Британию), а затем перебираются на Тол-Эрессеа, куда к ним плавает англосаксонский путешественник Эльфинэ. Изначально задумка у Профессора была иной: в ранней версии этот англо-саксонский путешественник, предвосхищая прибытие англосаксов в Англию, приплывает на остров, где живут эльфы, и узнает их историю, после чего на эльфов нападают орки и некие злые люди, а англосаксы приходят эльфам на подмогу. Более того, само прибытие англосаксов в тексте связано с легендарными персонажами Хенгистом и Хорсой, двумя братьями, возглавлявшими племена англов, саксов и ютов. Хенгист и Хорса упомянуты у Беды Достопочтенного, Ненния, Гальфрида Монмутского и других средневековых писателей. Имя Эарендиля (Эарендела), величайшего мореплавателя Средиземья, одного из самых важных персо-

нажей «Сильмариллиона», также было взято Толкиеном из взято из англосаксонского сборника поэм (*Fimi* 2008: 54–56).

Труды Толкиена пользуются невероятной популярностью в 1970-е годы, а вместе с этим поднимается интерес и к англосаксонскому национализму. Бенедикт Андерсон писал, что национализм в целом вдохновляет на создание многих талантливых произведений (*Андерсон* 2001: 160–161), что произошло в случае с книгами Толкиена. Рискнем предположить, что именно благодаря Толкиену в викке и возникает интерес к англосаксонскому романтизму, что в свою очередь напрямую повлияло на формирование колеса года.

Названия, которые праздникам дал Келли, в течение многих лет неоднократно появлялись в различных языческих журналах, и уже в 1979 г. (всего пять лет после первого появления в печати) были представлены в основополагающем труде Стархоук «Спиральный танец» (The Spiral Dance): эти праздники обозначались как Йоль (зимнее солнцестояние), Ритуал Эостры[1] (весеннее равноденствие), Белтайн (канун мая), Лита (летнее солнцестояние), Лугнасад (1 августа), Мабон (осеннее равноденствие), Самайн (Хэллоуин). Хотя для великих саббатов Стархоук использует в основном древние кельтские или германские названия, второе февраля она все еще называет Бригит или Кэндлмас, а не Имболк (*Starhawk* 2011: 197–212).

Один из самых крупных популяризаторов викки (особенно в том, что касается практик для ведьм-одиночек), автор более чем тридцати книг Скотт Каннингем в своем самом известном труде «Живая Викка. Продвинутое руководство для виккан-одиночек» (1993) последовательно разбирает Йоль, Имболк, Остару, Белтайн, середину лета (указывая, что она называется Лита), Лугнасад, Мабон и Самайн (*Каннингем* 2019). В таком виде колесо года продолжает существовать в массовой культуре, и многие современные ведьмы и виккане впервые узнают о традициях религии из нее.

Подводя некоторые итоги, мы можем следующим образом схематично обозначить появление тех или иных праздников колеса года в трудах идеологов викки: Гарднер, ориентируясь на труды Мюррей, вводит кросс-квартальные дни, связанные с кельтской древностью (Имболк, Белтайн, Лугнасад, Самайн), Валиенте добавляет к этим праздникам Йоль, а Келли, вдохновившись через труды Толкиена календарем англосаксов, завершает цикл праздников, вводя в него Остару, Литу и сконструированный им самостоятельно Мабон.

Теперь можно задать вопрос о том, зачем тот самый календарный цикл, формирование которого мы прослеживали в статье, в целом был сформирован. Возвращаясь к постулату Тани Лурманн о ритуалах как укреплении в вере, нужно отметить, что в нашем случае цикл праздников становится одним из столпов викки как социального института, и по нашей гипотезе это происходит из-за того, что праздники тесно связаны с конструированием памяти.

История викканских праздников формируется как культурная память данного института — она создается из утверждений о том, что праздники продолжают функционировать с древних времен и до наших дней. По сути, это то, о чем писала Алейда Ассман: праздники — место, где прошлое становится настоящим (*Ассман* 2023: 225), а помогает в этом викке викторианская наука с ее неколебимым убеждением, что прошлое никуда не уходило, поскольку с языческих времен оно сохраняется в праздниках, пусть даже их значение оказывается забыто. Это один из постулатов эво-

[1] Eostar Ritual — sic!

люционизма XIX в.: ученым того времени праздники были интересны исключительно в той степени, в какой они могли нести в себе черты древности. Современность как таковая очень мало волновала викторианскую науку, ведь основной задачей являлось изучение прошлого собственного народа, в соответствии с романтическим представлением о языческом бесписьменном периоде. Помочь в этом должны были общества, стоящие на «ранних стадиях развития» и приравненные к ним крестьяне; хоть последние и забыли значение собственных праздников, не беда — придет антрополог и легко различит в них те самые знаки прошлого, которые якобы дошли до нас в неизмененном виде с самых древних времен — т. наз. «пережитки».

Именно так и формируется цикл праздников: в 1950-е годы Джеральд Гарднер, ориентируясь на труды Мюррей, «воссоздает» праздники ведьм, а сама она, ориентируясь на труды Фрэзера и общую направленность науки XIX в., ищет языческие прообразы в праздниках европейского крестьянства. Самым яркой иллюстрацией этого викторианского конструкта, до сих пор сохранившегося в викке, являются праздники Лугнасад и Ламмас, которые в массовой культуре во многих случаях становятся взаимозаменяемыми: однако первый из них функционировал в Ирландии в языческие времена (и сохранился только в пересказах христианских авторов), а второй возникает уже в Англии после принятия христианства. Единственное, что их связывает — то обстоятельство, что оба праздника были приурочены ко времени сбора урожая на Британских островах; и более никакая наследственная или причинно-следственная связь (схожие ритуалы или общая направленность) их не объединяет. Викторианская наука в таком случае становится основой для религии.

Точно так же для придания древности этим праздникам используются два вида викторианского национализма: панкельтского, возникшего на фоне противодействия английскому колониализму, и «англосаксонизма» — национального английского мифа, расцветшего в период угасания британского империализма. Гарднер ориентируется на труды сэра Джона Риса, известного кельтолога, и через эту «кельтизацию» своих праздников он стремится их удревнить. Ориентация на кельтскую древность у английских идеологов викки длилась до 1970-х годов; именно в это десятилетие в науке начинает падать престиж построений Маргарет Мюррей, академическим авторитетом которой прежде освящалась викканская традиция. После 1970-х годов работа с праздниками переносится в США, и там Айдан Келли добавляет в викканские календарь несколько дат, руководствуясь уже книгами Дж. Р. Р. Толкиена — талантливого писателя, в юности бывшего горячим сторонником идеи англосаксонского национализма. Благодаря популярности книг Толкиена, в которых сохранились следы конструирования английской мифологии, интерес к англосаксонским древностям приходит в викку и остается в ее календаре. Конструирование праздников в викке, таким образом, всегда происходило через обращение к иному — к древним праздникам нынешних колоний или к раннесредневековым праздникам другого континента — и обе эти традиции связаны романтическим национализмом XIX в., формирующим прошлое: любопытным образом, Толкиен в студенческие годы был учеником того самого Джона Риса.

### Источники и материалы

*Каннингем С.* Живая Викка. Продвинутое руководство для виккан-одиночек. Весь, 2019. 181 с.
*Манки Дж.* Ведьмовское Колесо Года: ритуалы для круга, ковена и виккан-одиночек. Весь, 2020. 438 с.

*Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь: Исследование магии и религии. М.: Политиздат, 1980. 832 с.
*Anderson J.* The Confessions of the Forfar Witches (1661), from the Original Documents in the Society's Library // Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland. 1888. 22. P. 241–262.
*Bede.* The Reckoning of Time / translated, with introduction, notes and commentary by Faith Wallis. Liverpool: Liverpool University Press, 1999. 479 c.
*Buckland R.* Buckland's Book of Saxon Witchcraft. Boston: Weiser Books, 2005. 122 p.
*Gardner G. B.* Witchcraft Today. London: Arrow Books, 1970. 192 c.
*Keating G.* The History of Ireland. Vol. I. L., 1902. 301 p.
*Kelly A.* About Naming, Ostara, Litha, and Mabon // Including Paganism (blog). May 2, 2017 https://www.patheos.com/blogs/aidankelly/2017/05/naming-ostara-litha-mabon.
*Murray M. A.* My First Hundred Years. London: William Kimber & Co., 1963. 208 p.
*Murray M. A.* The God of the Witches. BookMasters, 1931. Kindle Edition. 212 p.
*Murray M. A.* The Witch-Cult in Western Europe: A Study in Anthropology. Oxford: UK Oxford University Press/Clarendon Press. BookMasters, 1921. 303 p.
*Rhys J.* Celtic Folklore, Welsh and Manx. Oxford: Clarendon Press, 1901. Vol. I. 718 p.
*Rhys J.* Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by Celtic Heathendom [The Hibbert Lectures 1886]. London, Edinburgh: Williams and Norgate, 1888. 708 p.
*Starhawk.* The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Goddess: 20th Anniversary Edition. HarperCollins, 2011. Kindle Edition. 527 p.
Term and Quarter Days (Scotland) Act 1990 https://www.legislation.gov.uk/ukpga/1990/22/introduction
*Valiente D.* The Rebirth of Witchcraft. Croword Press, 2007. 224 p.
*Valiente D.* Where Witchcraft Lives. London: Aquarian Press, 1962. 112 p.
*Valiente D.* An ABC of Witchcraft Past and Present. Robert Hale Non Fiction, 1973. Kindle Edition. 377 p.

### Научная литература

*Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. М.: «КАНОН-пресс-Ц», «Кучково поле», 2001. 286 с.
*Ассман А.* Длинная тень прошлого: мемориальная культура и историческая политика. М.: НЛО, 2023. 328 с.
*Пиготт С.* Друиды. Поэты, ученые, прорицатели. М.: Центрполиграф, 2005. 233 с.
*Douglas M. T.* In the Active Voice. London: Routledge & Kegan Paul, 2011. 306 p.
*Fimi D.* Tolkien, Race and Cultural History. London: Palgrave Macmillan, 2008. 240 p.
*Gellner E.* Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 209 p.
*Heselton Ph.* Doreen Valiente: Witch. Woodbury: Llewellyn Publications, 2016. 378 p.
*Hutton R.* Modern Pagan Festivals: A Study in the Nature of Tradition // Folklore. 2008. Vol. 119. Issue 3. P. 251–273. https://doi.org/10.1080/00155870802352178
*Hutton R.* The Stations of the Sun: A History of the Ritual Year in Britain. Oxford: Oxford University Press, 1996. 542 p.
*Lurhmann T.* How God Becomes Real: Kindling the Presence of Invisible Others. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2020. 235 p.
*Paterson L.* The Witches' Sabbath in Scotland // Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland. 2012. 142. P. 371–412. https://doi.org/10.9750/PSAS.142.371.412
*Sheppard K. L.* The Life of Margaret Alice Murray: A Woman's Work in Archaeology. Lanham: Lexington Books, 2013. 267 p.
*Shippey T. A.* The Undeveloped Image: Anglo-Saxon in Popular Consciousness from Turner to Tolkien // Literary Appropriations of the Anglo-Saxons from the Thirteenth to the Twentieth Century / ed. by D. Scragg, C. Weinberg. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. P. 215–236.

*Silver C. G.* Strange and Secret Peoples: Fairies and Victorian Consciosness. Oxford: Oxfrord University Press, 1999. 272 p.
*Stenton F. M.* Anglo-Saxon England. Oxford: At the Clarendon Press, 2004. 765 p.
*Wilby E.* The Visions of Isobel Gowdie: Magic, Witchcraft and Dark Shamanism in Seventeenth-Century Scotland. Liverpool: Liverpool University Press, 2010. 604 p.

## References

Anderson, B. 2001. *Voobrazhaemye soobshchestva* [Imagined Communities]. Moscow: KANON-press-Ts, Kuchkovo pole. 286 p.
Assman, A. 2023. *Dlinnaia ten' proshlogo: memorial'naia kul'tura i istoricheskaia politika* [The Long Shadow of the Past: Memorial Culture and Historical Politics]. Moscow: NLO. 328 p.
Pigott, S. 2005. *Druidy. Poety, uchenye, proritsateli* [Druids: Poets, Scholars, Seers]. Moscow: Centrpoligraf. 233 p.
Douglas, M. T. 2011. *In the Active Voice*. London: Routledge & Keegan Paul. 306 p.
Fimi, D. 2008. *Tolkien, Race and Cultural History*. London: Palgrave Macmillan. 240 p.
Gellner, E. 2010. *Language and Solitude: Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*. Cambridge: Cambridge University Press. 209 p.
Heselton, Ph. 2016. *Doreen Valiente: Witch*. Woodbury: Llewellyn Publications. 378 p.
Hutton, R. 2008. Modern Pagan Festivals: A Study in the Nature of Tradition. *Folklore* 119(3): 251–273. https://doi.org/10.1080/00155870802352178
Hutton, R. 1996. *The Stations of the Sun: A History of the Ritual Year in Britain*. Oxford: Oxford University Press. 542 p.
Lurhmann, T. 2020. *How God Becomes Real: Kindling the Presence of Invisible Others*. Princeton: Princeton University Press. 235 p.
Paterson, L. 2012. The Witches' Sabbath in Scotland. *Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland* 142: 371–412. https://doi.org/10.9750/PSAS.142.371.412
Sheppard, K. L. 2013. *The Life of Margaret Alice Murray: A Woman's Work in Archaeology*. Lanham: Lexington Books. 267 p.
Shippey, T. A. 2000. The Undeveloped Image: Anglo-Saxon in Popular Consciousness from Turner to Tolkien. In *Literary Appropriations of the Anglo-Saxons from the Thirteenth to the Twentieth Century*, ed. by D. Scragg, C. Weinberg. Cambridge: Cambridge University Press. 215–236.
Silver, C. G. 1999. *Strange and Secret Peoples: Fairies and Victorian Consciousness*. Oxford: Oxford University Press. 272 p.
Stenton, F. M. 2004. *Anglo-Saxon England*. Oxford: Clarendon Press. 765 p.
Wilby, E. 2010. *The Visions of Isobel Gowdie: Magic, Witchcraft and Dark Shamanism in Seventeenth-Century Scotland*. Liverpool: Liverpool University Press. 604 p.

## ПРАЗДНИКИ И ПРАЗДНОСТЬ

УДК 394.2+396
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/278-291
Научная статья

***© Е. Ф. Фурсова, М. В. Васеха***

# ЖЕНСКАЯ И ДЕВИЧЬЯ ПРАЗДНОСТЬ В ТРАДИЦИОННОМ КАЛЕНДАРЕ СИБИРИ И ЕЕ АЛЬТЕРНАТИВЫ В СОВЕТСКОМ ОБЩЕСТВЕННОМ ПРОСТРАНСТВЕ

*Цель статьи проанализировать трансформации структуры и содержания женских праздничных дней на протяжении XX в.: от досоветского традиционного календаря, ориентированного на духовные ценности православия и этнических традиций, до завершения советского периода с его установившейся праздничной системой, претерпевшей существенные изменения в наши дни. Авторы делают попытку найти корреляции между количеством и содержанием женских праздников (свободных от работы дней) в разные периоды XX–XXI вв. и социальным положением русских женщин в обществе и семье. Особое внимание уделяется рассказам информантов о причинах праздности, а также удовлетворенности самих женщин сокращением / увеличением количества «своих» праздничных дней и сменой содержания досуга. Основу исследования составили авторские полевые материалы, собранные в 1990–2000-х гг. в селах Западной и Восточной Сибири. Авторы статьи прибегают к классическим научным методам описания, качественному анализу нарративного интервью, сравнительному методу с целью выделения общего и различного в типологии и содержании женских праздников разных этнокультурных групп русских Сибири. Если в традиционной культуре «праздность» была важнейшим содержанием женского праздника, то в советский период, как и в настоящее время этому критерию соответствует официально нерабочий день — Международный женский день 8 марта. В традиционном обществе освобождение женщин от повседневного труда трактовалось не как дань их особому статусу (как жене, матери и пр.), но объяснялось желанием избежать возможного негатива для всего сообщества из-за несоблюдения запретов на «женский» труд в определенные дни. Таким образом, выбора работать или не работать для женщины не было. «Праздность», понимавшаяся как осознанное избегание выполнения женских*

**Фурсова Елена Федоровна** — д. и. н., главный научный сотрудник, зав. отделом этнографии, Институт археологии и этнографии Сибирского отделения РАН (Российская Федерация, 630090 Новосибирск, пр. академика Лаврентьева, 17). Эл. почта: mf11@mail.ru

**Васеха Мария Владимировна** — к. и. н., старший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32А). Эл. почта: maria.vasekha@gmail.com

*Исследование выполнено в рамках НИР ИАЭТ СО РАН НИР ИАЭТ СО РАН № FWZG-2025-0003 «Этнокультурные и этносоциальные процессы у народов Сибири и Дальнего Востока в XVII–XXI веках: формирование и динамика» и НИР ИЭА РАН «Гендерные исследования городской и сельской повседневности: историко-антропологическая перспектива».

*работ категории «грязных», сама по себе воспринималась как праздник. Анализ этнографических материалов показал различия праздности женских и девичьих праздников в традиционной культуре. Во время праздничных «девичьих дней» девушки освобождались от домашних и сельскохозяйственных работ, но исполняли большое количество обрядов со значительной фольклорной составляющей, осуществляли гадальные практики. В исследовании учитывалось многообразие этнокультурных групп русских и локальных сибирских вариантов праздников. Фактологический материал дает основание предполагать, что, возможно, в традиционных женских и девичьих праздниках сохранились в пережиточном виде элементы такого социального института как «женские союзов», различные формы которых вновь актуализировались в постсоветский период.*

**Ключевые слова:** *праздник, женская и девичья праздность, пятница, советские трансформации и эволюции, XX–XXI вв., женские исследования*

**Ссылка при цитировании:** *Фурсова Е. Ф., Васеха М. В.* Женская и девичья праздность в традиционном календаре Сибири и ее альтернативы в советском общественном пространстве // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 278–291.

UDC: 394.2+396
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/278-291
Original article

***© Elena Fursova and Mariya Vasekha***

## WOMEN'S AND GIRLS' LEISURE DAYS IN THE TRADITIONAL CALENDAR AND ITS ALTERNATIVES IN THE SOVIET PUBLIC SPACE

*This article aims to analyze the transformation in the structure of women's holidays throughout the 20th century, from the pre-Soviet calendar focused on the values of Orthodoxy and ethnic traditions to the Soviet holiday system and the present day. The authors attempt to find correlations between the number and content of women's days off from work in different periods of the 20th — 21st centuries and the social status of Russian women. Particular attention is paid to informants' stories when they explain the reasons for idleness, speak about their satisfaction from the increase or decrease in the number of days off and changes in leisure activities. The study is based on ethnographic field materials collected in the 1990–2000s in the villages of Western and Eastern Siberia. The authors of the article apply classical scientific methods of description, qualitative analysis of narrative interviews, and comparative method in order to identify common and different features in the typology and content of women's holidays among different groups of Russians in Siberia. In traditional culture, "idleness" was the most important aspect of a women's holiday. However, in the Soviet period and now, this criterion only corresponds to an officially non-working day: International Women's Day on March, 8. In traditional societies, the liberation of women from everyday work was not interpreted as a tribute to their special status (as wives or mothers), but rather as a way to avoid possible negativity for the entire community due to noncompliance with prohibitions on "women's work" on certain days. Thus, women invariably could not work on such days. "Idleness," or the conscious avoidance of "dirty" women's work, was*

*perceived as a holiday in itself. The analysis of ethnographic materials revealed differences in women's and girls' holidays in traditional culture. During festive "maiden days," girls were exempt from housework and agricultural tasks but performed numerous rituals with significant folkloric elements and engaged in fortune-telling practices. The study considered the diversity of Russian and local Siberian ethnocultural groups and their holiday traditions.*

**Keywords**: *holiday calendar, women's holiday, women's and girls' idleness, Friday, Soviet modernization, March 8, women's studies*

**Authors Info**: **Fursova, Elena F.** — Dr. of History, Leading Researcher, Institute of Archaeology and Ethnography Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (Novosibirsk, Russian Federation). E-mail: mf11@mail.ru

**Vasekha, Mariya V.** — Ph.D. in History, Chief Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: maria.vasekha@gmail.com

**For citation**: Fursova, E. F., and M. V. Vasekha. 2025. Women's and Girls' Leisure Days in the Traditional Calendar and its Alternatives in the Soviet Public Space. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 278–291.

**Funding:** The study was carried out as a part of the research plans of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences Institute of Archaeology and Ethnography and the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology.

## Женская праздность в традиционном календаре (на сибирских этнографических материалах)

На рубеже XIX — начала XX в. преобладающей частью населения Российской империи было крестьянство, в связи с чем можно говорить о том, что в рамках описываемой праздничной календарной культуры жили около 90% женщин страны. Праздничные дни календаря отражали мировоззрение земледельцев, сознание которых основывалось на православном миропонимании и дохристианских религиозных обычаях. Праздничных дней в традиционном календаре русских Сибири, в которых бы звучала «женская тема», было немало. Условно эти дни можно разделить на «девичьи» и «женские» или смешанные, «девичьи-женские». Для праздничных «женских» дней было характерно освобождение от повседневных «грязных» работ (приготовление пищи относилось к «чистым» работам). «Грязными» работами считались женские работы, связанные с устранением загрязнений: мытье полов, стирка, прядение (летела кострика, пух) и пр. Важно отметить, что отсутствовал обычай дарить женщинам в такие «женские праздники» цветы или подарки.

Согласно полевым материалам, женскими днями считались еженедельные **пятницы**, которые сопровождались исполнением многих запретов на женские работы, в основе своей относившихся к «грязным». По пятницам крестьянки ни в коем случае не пользовались веретеном и прялкой, т. е. существовал запрет на эти типично женские работы, которые они выполняли с 6–7 лет и вплоть до смерти. Информант А. Л. Морозова вспоминала: «Ранее в пятницу не давали ни шить, ни иголки брать, ни стираться…» (1911 г. р., д. Чернокурья Карасукского района Новосибирской обл., ПМА 1991).

В процессе полевых исследований часто приходилось слышать от сибирячек мнение о том, что не пряли по пятницам из-за боязни «греха». Среди российских переселенок столыпинского периода в начале XX в. в основе праздности по пятницам и, дополнительно, средам лежали христианские мотивы. Как поясняли пожилые информанты, «в среду Христа предали, в пятницу его распинали». Зафиксированы также и другие различные варианты объяснения запретов на грязные работы. Старообрядки верховьев рр. Тары, Тартаса (притоков Оми) из поколения в поколение передавали рассказ, объяснявший, почему нельзя стирать по пятницам (кое-где еще и по средам). В детстве сибирячка А. Н. Шмакова (1906 г. р.) слыхала от пожилой старообрядки поморского согласия поучительную историю, которую запомнила «на всю жизнь и затем пересказывала другим бабам»:

> «Соседка говорит: “Мотя, приди домой и скажи своей маме, чтоб в пятницу рубашки никогда не стирала”. Мне интересно. Она: “Помер Господь и вот чичас он плачет. Как в пятницу стираются — так он плачет. Зачем вы мне заливаете глаза?” И я теперь хоть бы раз постиралась в пятницу!» (д. Меньшиково Венгеровского р-на Новосибирской обл., ПМА 1996).

Полевые работы и работа в огороде к категории «грязных» не относились, ими могли заниматься по пятницам. Так, к Троице была приурочена высадка ряда сельскохозяйственных культур, но не в сам праздник, а в наиболее благоприятные постные дни накануне праздника — среду и пятницу. Некоторые информанты до недавнего времени были убеждены, что капусте, брюкве, огурцам, таким образом, обеспечивается урожайность и защита от вредителей, болезней.

В среде чалдонок и старообрядок Приобья особо почитали праздностью Ильинскую пятницу — пятницу накануне Ильина дня — 2 августа по новому стилю (ПМА 1991). Д. К. Зеленин связывал эти запреты с древними поверьями народов Восточной Европы в женского демона Пятницу, боязнью нанести ему вред острыми предметами (*Зеленин* 1915: 14). Образ Параскевы Пятницы, считавшейся покровительницей женских работ (*Громыко* 1986: 127), ассоциировался не только со днем памяти этой святой (28 октября н. ст.), но со всеми пятничными днями (около 52 в году), особенно с т. н. «двенадцатью пятницами» (12 особо почитаемых славянами пятниц на основе апокрифа «Сказание о двенадцати пятницах») (*Фурсова* 1998а; *Фурсова* 1998б: 104; *Фурсова* 2003: 169). Среди кержаков Барабы весьма распространены поучительные истории из жизни о нарушениях трудовых запретов в Ильинскую пятницу:

> «Одни сметали стог сена, сидят. Сорока прилетела, нахмурилась. Потом с головёшкой к ней привязана прилетела и стог спалила» (А. В. Журавлева, 1902 г. р., д. Верх-Красноярка Северного р-на НСО, ПМА 1994).

Таким образом, девушки и женщины по традиции каждую неделю имели гарантированный отдых от «грязных» работ по пятницам. Праздность даже было принято демонстрировать выходом «на заваленку» или на лавочки у своего дома на глазах у всего села.

Тем не менее, такие повседневные дела как приготовление пищи и работа на земле (например, в огороде) не считались «грязными» и продолжали выполняться по пятницам. За соблюдением запретов на грязные женские работы следили не только сами женщины, но и старшие мужчины в семье, считавшие, что их нарушение может навлечь беду.

На Покров (Покров Пресвятой Богородицы, 14 октября по н. ст.) пожилые информаторы в полевые сезоны 1980–1990-х гг. вспоминали, что в условиях единоличного хозяйствования в этот день не делали «поганой» (грязной) работы (Е. С. Кузнецова, 1918 г. р., д. Кайлы Мошковского р-на НСО, ПМА 1999; инф. А. П. Саенко, 1923 г. р., д. Иткуль Чулымского р-на НСО, ПМА 2001). В ряде местностей селяне свидетельствовали, что многие, особенно женщины, помнили об этом большом церковном празднике в годы организации и существования колхозов и позднее, однако праздновать, т. е. не работать, они не могли, поскольку он выпадал на уборочную страду. Труд на общественных работах в колхозах не рассматривался как грех, а считался подневольным. Накануне праздника Покрова матери и бабушки советовали девушкам загадывать на женихов, которые будто бы накануне могли присниться.

В другие праздники, например, такие общие женские и девичьи, как **Благовещение** отменялись не только все виды работ, которые относились к «грязным», прядение, ткачество, стирка и пр., но и запрещалось расчесывать волосы, варить еду, так что приходилось все готовить впрок с вечера. В народных преданиях, записанных в ходе многолетних экспедиций, упор все же делался на девушках, а именно, категории «непослушных». Пойдя вопреки указаниям родителей не работать в этот день девушки начинали прясть и превращались в «не-людей» (кукушку, русалку), то есть существ, связанных с иным миром. Подобных случаев в отношении замужних женщин не фиксируется, возможно, потому, что они уже жили не своей «волей», а мужа и не демонстрировали своеволие. Для женщин был актуален благовещенский запрет на половую жизнь: «грех сотворил муж с женой — тот, кто родится будет или калекой, или утопленник, или убийца» (*Болонев* 1978: 71).

**Девичьи** праздники количественно преобладали над женскими, они более богато были представлены в обычаях, обрядах, фольклоре. Обратимся к полевым материалам по Западной и Восточной Сибири, которые позволяют раскрыть картину не только общерусских или общесибирских, но и локальных обычаев. Законную праздность в весенне-летние праздники девушки использовали для того, чтобы узнать о своем будущем, о сроках выхода замуж, вероятном женихе, его внешнем виде и характеристиках. У семейских Забайкалья[1], помимо гаданий, на летние праздники было принято уделять внимание девушкам со стороны юношей необычным для нас, современников, способом.

> «В Куйтуне, Большом Куналее был обычай отбирать в летние праздники до Ильина дня у девушек платки, бусы «янтарьки», которые те должны были откупить (т. е. выкупить) салом и яйцами. Умный жених ничего не просил — снимал и так отдавал» (*Болонев* 1978: 103).

Из контекста очевидно, что этот обычай выявлял симпатии сельских девушек и юношей, служил поводом для общения и дальнейшего сватовства.

Девушки активно принимали участие в **Троице** — празднике преддверия лета, что, по мнению исследователей, в русской традиции семантически соотносилось с молодостью (*Бернштам* 1988: 235). Селянки группами удалялись в березовую рощу, куда брали с собой обрядовые угощения, с которых начинали трапезу: «пошеница» пареная с сахаром, изюмом («кутья»), блины, вареные яйца (Т. А. Клочкова, 1924 г. р., д. Верх-Красноярка Северного р-на НСО, ПМА 1994). В рощах девушки жарили на

[1] Старообрядцы-семейские — этнографическая группа русского народа, потомки высланных Екатериной II в Забайкалье в середине XVIII в. крестьян (при разделе Речи Посполитой). Название получили по причине того, что переселялись семьями.

больших сковородах яичницу. Во время совместной трапезы устанавливались отношения «кумовства»: это выглядело как обмен подарками в виде символа девичества и девичьей «воли» — ленты, а также платки. Записаны различные варианты кумления — это и целование кумушек через венок, и пожимание друг у друга рук. Считалось, что кумушками девушки становились на всю жизнь, и сохраняли особые отношения кумовства и в замужнем статусе. Весело проходил момент коллективного сбора угощений накануне Троицы в субботу, когда девушки ходили «цыганить» в наряженном виде: «старухи», травести, «цыганки» (А. Ф. Лавришева, 1913 г. р., д. Минино Венгеровского р-на НСО, ПМА 2003). Не считалось предосудительным также воровство: пока одни девушки выпрашивали подаяние на троицкие гуляния, другие «по пригонам, по гнездам бегали, где куры несутся». В 1920-х гг., когда согласно народным православным обычаям, после совместной трапезы молодежные компании шли в березовую рощу, где молодые гуляли по лесу, водили хороводы и пели песни (О. К. Кыштымова, 1913 г. р., с. Верх-Красноярка Северного р-на НСО, ПМА 1994).

У старообрядцев-семейских девушки ходили на Троицу в березовую рощу к «светлому» ключику и рубили молодую березу. Наряжали ее лесными цветами («жарками», т. е. огоньками). Закончив украшение березы, на костре жарили «яишню» и трапезничали с принесенным угощением. После трапезы девушки несли наряженную березу на ночь домой, а на следующий день, ближе к обеду, ее с почетом проносили по деревне к реке. Прежде, чем топить березку в реке, ее «разнаряжали», т. е. убирали жарки:

> «Домой принесём, на веранде в ведро воды поставим, чтоб не свяла за ночь. Еще больше нарядим, браво. А на завтрева, в Духов день, где-то в обед, заплываем на посерёд Чикоя и опускаем её» (Р. М. Овчинникова, 1941 г. р., с. Нижний Нарым Красночикойского р-на Забайкальской обл., ПМА 2010).

Можно еще добавить, что, в отличие от западносибирских крестьянок, белорусских и украинских переселенок Сибири, семейские девушки не плели троицких венков, но прикрепляли цветы к головному убору и сарафану. В 1950-х — 1960-х гг. в коллективах девушек присутствовали и парни, особенно желанными были умельцы играть на музыкальных инструментах (баянах, гармошках, балалайках).

Праздность троицких праздничных дней включала манифестацию «девичьей воли» перед замужеством и дальнейшей жизнью взрослой женщины. Исследователи обычно выделяют обрядовую суть Троицы, однако для исследуемого периода это были еще, несомненно, и праздничные дни беззаботного периода жизни девушки, включавшие судьбоносные гадальные практики (завивание венков, бросание венков в воду).

**Праздник Ивана Купалы**. В Западной Сибири кульминацией праздника Ивана Купалы, как называли день памяти Св. Иоанна Крестителя 7 июля по н. ст., праздность проявлялась в отказе от «грязной работы» и выражалась в веселых обливаниях водой людей на улицах. Девушки становились главным объектом обливаний, именно за ними подростки и парни охотились с ведрами воды (в меньшей степени, но обливали всех людей с их разрешения). Есть много свидетельств, что купать стремились в первую очередь молодых девушек *(«Пожилых-то на чё?»)* (П. Л. Баранова, 1920 г. р., д. Ключевая Венгеровского р-на НСО, ПМА 1993; К. А. Никитина, 1915 г. р., д. Иткуль Чулымского р-на НСО, ПМА 2001). Пожилые информанты-куряне утверждали, что в Купальный день у них в селе, бывало, «всех девчат перемоют» (*Фурсова* 2003: 57). У старообрядцев Васюганья отмечали праздник Купалы

массовыми купаниями и гуляниями на берегу рек Тары или Тартаса во всех деревнях. Для местной традиции было скорее характерно не обливание, а сбрасывание в реку девушек и молодых женщин. Подобный обычай сохранялся также в годы колхозного строительства и до недавнего времени (*Васеха* 2022).

Петров день, т. е. праздник Свв. ап. Петра и Павла (12 июля по н. ст.), считался последним летним «девичьим» праздником (*Болонев* 1978: 86), однако, сведений о конкретных формах праздности сохранилось немного и, в основном, у российских переселенок начала XX в. Фактологический материал дает основания считать Петровку смешенным, девичьим и женским праздником. Российские переселенки конца XIX — начала XX в. устраивали коллективное гуляние женщин «на Петровку» в доме одной из участниц. Предварительно в русско-украинских деревнях наиболее «знающие» женщины обходили с корзинами дома односельчан, собирая куриные яйца, что называлось «наставлять Петровку». Петровские гуляния в Кайлинской волости Томского у. и губ. собирали только замужних женщин, которые могли брать с собой малых детей, девушки гуляли отдельно (ПМА 1999). Белорусские девушки Верхне-Тарской волости Каинского уезда приурочивали к Петрову дню троицкий обычай «кумиться» и гадать с венками (Л. И. Дребянцева, 1924 г. р., д. Надеждинка Северного р-на НСО, ПМА 1994). В д. Надеждинке взрослые, на выданье, девушки предварительно приносили в один из домов яйца, собрав их к Петровкам в общую кучу. В праздник жарили «яишницу», пекли блины «на яйцах», пироги из поспевавшей к этим срокам земляники. Затем садились вместе за стол и съедали приготовленное, что и называлось «кумиться» (Л. И. Дребянцева, 1924 г. р., д. Надеждинка Северного р-на НСО, ПМА 1994). Все девушки готовили к праздничному застолью новые наряды; трапеза сопровождалась исполнением песен, танцами. Характерно, что белорусские обычаи сохранили архаичные элементы в виде «избегания» местных юношей, которых не допускали на подобный «девичник». Если последним силой удавалось ворваться, девушки разбегались врассыпную (*Фурсова* 2003: 76). Аналогичным образом выходцы из Черниговской губернии и их потомки в первом поколении кумились не на Троицу, а в Петров день. Принимали участие и девушки, и женщины, которые во время сенокоса целовались через платочки (Л. Д. Холомейдо, 1940 г. р., д. Кайлы Мошковского р-на НСО, ПМА 1999).

Семейские старообрядцы по р. Чикою (д. Качен, офиц. Архангельское) считали «девичьим» праздником **Михайлов день**, который являлся долгожданным отдыхом после всех полевых сельскохозяйственных работ. Зафиксированы упоминания о Михайлове дне, который был и престольным, и девичьим праздником в с. Фомичево Красночикойского района Забайкальского края. Приведем на эту тему полевую запись Ф. Ф. Болонева:

> «Девки откупали дом у одиноких женщин в ночь на Михайлов день и гуляли с парнями всю ночь. Девки стряпали, а ребята водку справляли. Парни со знакомыми девками разговоры вели, песни пели, водили хороводы — «Сидит Дрёма». Исполняли также песню «Талину», в которой девушка на выданье просит «государя, родимого батюшку» не отдавать ее замуж за старого мужа. Девушка поет отдать ее за “ровношку”» (*Болонев* 1978: 103).

Эти собрания можно рассматривать как разновидность «посиделок».

Таким образом, важным лейтмотивом практически всех женских праздников традиционного календаря была идея «праздности» — запрета на выполнение женских

работ, относившихся к категории «грязных». При этом работы, связанные с повседневным обслуживанием жизни семьи, например, приготовление пищи, в женские дни не отменялись. Девичья праздность была дополнены обычаями демонстрации «девичей воли» (до перехода под «волю» мужа), совместными гуляниями и ритуальными трапезами, обрядами девичьего «кумления», общения с потенциальными женихами, гаданиям о будущей судьбе. Пожалуй, ни один традиционный календарный женский праздник не подразумевал внимательного отношения к женщинам и, тем более, дарения подарков или цветов. Цветы являлись лишь необходимым атрибутом гаданий и украшений и собирались самими девушками. Символические преподнесения подарков девушкам со стороны парней (например, ленты или платочка) были связаны с демонстрацией симпатий в брачный период жизни.

## Женская праздность в советский и постсоветский периоды

В советский период истории нашей страны мы можем говорить, пожалуй, только об одном «женском» празднике в году — 8 марта (прошедшем длинную ценностную и смысловую эволюцию от Международного женского коммунистического праздника до праздника «гендерного», когда в российском обществе принято исполнять ритуалы внимания ко всем женщинам от мала до велика). В начале XXI в. помимо этого праздника появилось множество «женских» дней, чаще всего учрежденных ООН, с целью привлечения внимания к различным проблемам женщин и девочек, например, «Международный день женщин в науке» (11 февраля), которые не содержат никаких сопутствующих традиций и ритуалов отмечания, а потому не имеющих особого влияния на общество.

Принято считать, что инициатива «один день в году — 8 Марта, сделать днем смотра сил женщин-работниц, готовых бороться за дело освобождения работниц» (*Крупская* 1928: 8) была вынесена Кларой Цеткин на 2-ой Международной конференции женщин-социалисток в Копенгагене в 1910 г. Цеткин предполагала с помощью этой акции проводить широкую агитацию за женское избирательное право. В новом молодом государстве этот праздник впервые учредили в 1923 г. постановлением ВЦИК от 23 января 1923 г. Целью внедрения праздника стала дополнительная возможность пропаганды и вовлечения женщин в деятельность государственных структур, а также продвижение идей «раскрепощения» женщины из-под домашнего гнета — «самой мелкой, самой черной, самой тяжелой, отупляющей человека работой кухни и вообще одиночного домашне-семейного хозяйства» (*Крупская* 1928: 8). Анализ материалов печати (пресса, методические пособия, выпущенные в 1920-х гг. к празднику) показал, что проведение действительно массового празднования «8 Марта» на территории всей страны впервые состоялось в 1925 г. До этого новый праздник отмечался локально женскими активистками и партийцами. В период 1920-х гг. сценарии празднования 8 марта чаще всего сводились к заседаниям и выступлениям женактивисток, организацией образовательных экскурсий для общественниц, то есть мероприятий, направленных на всяческое вовлечение женщин в общественную работу. Сразу стоит отметить, что День 8 марта в это время был не столько праздником, а поводом для проведения общественно-политических мероприятий среди очень узкого круга женщин, вовлеченных в советскую работу.

Внедрение нового «праздника женщин» шло со сложностями. Если задача ме-

роприятия в целом была ясна — «пробуждение сознания широких женских масс <…>, а через него втянуть их в общественную работу», то механизмы празднования были не понятны. Для этого Отдел работниц ЦК ВКП(б), Главполитпросвет и другие органы агитации в 1925–1926 гг. начали выпускать массу методических пособий, практических материалов и справочников к «Международному женскому коммунистическому дню» (8 марта. Сборник; *Ленин* 1924; *Фогель* 1928; *Шамурина* 1926 и др.). Помимо продвижения идей «женского вопроса» и даже некоторых общегосударственных задач, методисты настаивали на внедрении элементов «самодеятельности» — пения песен и частушек, постановки пьес (сценарии прилагались). Основная идея всех сценариев сводилась к «освобождению» женщины из-под «домашнего гнета», под которым подразумевался «старый быт» в лице родителей с традиционными установками на жизнь, свёкров и мужа-угнетателя. В этих сценариях обрисовывались новые паттерны поведения «советской женщины» — женщина обычно порывала с «темным прошлым» и уходила в город учиться и работать на фабрику или же служить людям в рядах представителей новой власти, а также могла сама выбрать нового мужа — из «красных», бедного, но активного и с «правильной» жизненной позицией и принятием женщины «как равного».

Празднование «8 Марта» в деревне сопровождалось рядом трудностей, связанных как с крайне невысокой женской активностью в деревне, так и недостатком оргкадров. В связи с этими сложностями, основную работу по организации, проведению и популяризации этого праздника в сельской местности возложили на избы-читальни и их работников — избачей. Именно для избачей в первые годы проведения «8 Марта» были выпущены методические пособия с разъяснением целей и задач мероприятия, примерные сценарные планы и рекомендации (8 Марта в избе-читальне 1925). Американская исследовательница М. Бакли писала, что «женский день» стал одним из составляющих мифа о социальном равенстве и статусе советской женщины, который стал «навязываемой реальностью, тогда как аспекты реальности игнорировались».

Важно отметить, что параллельно с «советской» культурной действительностью вплоть до Великой Отечественной войны (и даже отчасти и после нее) продолжала существовать традиционная праздничная культура (*Васеха* 2015). В том числе старались дома придерживаться традиционных женских праздных дней, которые, конечно же, стали уменьшаться в количестве из-за появления колхозов и колхозной жизни без «выходных и проходных» дней. Интенсивная работа в советских коллективных хозяйствах уже не позволяла иметь крестьянкам такое большое количество праздных женских дней. Приходилось выполнять грязные работы не только по пятницам, но и в воскресные дни. Особенно цинично боролись с религией и «предрассудками», назначая в «большие» церковные праздники (Пасха, Троица и пр.) особо грязные, запрещаемые к выполнению церковью, работы для работниц и колхозниц. «Когда доярками работали, то коров подоим и тады Троицу отметим. А счас все отменили» (*Фурсова* 2003: 45, 202).

Вообще тема женского досуга и отдыха сельчанок в середине XX в. все еще слабо изучена. Существует немало работ о женской повседневности горожанок, в которых отмечается высокая степень загруженности женщин на работе и дома, а также на общественных работах. Исследовательница И. Богдашина отмечала, что низкий уровень развития социально-бытовой сферы и бедность культурно-досу-

говых предложений нестоличных городов в 1950–1960-е гг. не оставляли женщинам возможности находить время для «праздного» отдыха (*Богдашина* 2022: 158–159).

Если проанализировать периодику в разные периоды СССР, то можно увидеть любопытные трансформации содержания праздника 8 марта для народных масс. Так, например, в важном для трансляции советской идеологии детском журнале «Мурзилка» (который, как раз и воспитывал «нового советского гражданина» и задавал новые паттерны поведения), начиная с 1926 г. на обложках мартовских номеров стали появляться более отчетливо темы «женского» дня. В первое десятилетие советской власти месседж был с позиции «Международного дня работниц», а художники, в свою очередь, еще только нащупывали изобразительные средства и образы для визуального воплощения нового «женского» праздника. Например, изображались девочки-дошкольницы, в красных платках, по-пролетарски завязанных назад, где они неуклюже выполняют «типично женские» дела по дому — готовку на дровяной печи и стирку в тазу (1926 г. № 3,) или, например, на обложке 1927 г. изображен игрушечный возница, который везет двух кукол работниц-активисток в красных косынках и с журналом «Работница» под мышкой, вероятно, на маевку (1927 г., № 3, *Рис. 1*).




*Рис. 1.* Обложка журнала «Мурзилка», 1927 г. Архив авторов

Анализ периодики 1930-х гг., в особенности обложек журналов показал, что в этот период праздник 8 марта в СМИ не особенно артикулировался для народных масс. О необходимости специально продвигать идею «женского» дня вспомнили после Отечественной войны (*Рис. 2*). Постепенно смысловая нагрузка сместилась с женактивисток в красных платках на всех советских женщин. Смещение смыслового фокуса праздника 8 марта с работающих женщин и женщин-общественниц на жен и матерей, а также любимых учительниц начался в 1950-х гг., в послевоенный период шла постепенная деполитизация этого праздника. В 1966 г., Указом Президиума Верховного Совета СССР от 8 мая 1965 г., Международный женский день стал нерабочим днем.




*Рис. 2.* Поздравительная открытка, 1946 г. Архив авторов

Таким образом, единственный «женский» день советского праздничного календаря становился тем самым «праздным» женским днем. К тому же примерно с начала 1950-х гг. в

конструируемые паттерны поведения советского человека был добавлен домашний сценарий празднования 8 марта, когда дети, а чуть позже и мужья в этот день делали маме «сюрприз» — выполняли часть ежедневной женской рутинной работы — готовили завтрак, накрывали на стол, пылесосили, мыли посуду и пр. Этот паттерн празднования «женского» дня активно продвигался в СМИ: выходили журналы с тематическими обложками, стихи, рассказы, комиксы в детских периодических изданиях. Даже появилась шутка «Молчи женщина, твой день 8 марта!», хоть и с долей юмора, но раскрывавшая истинное положение женщин в СССР. Получив «двойную нагрузку» — полноценный рабочий день и «вторую смену» дома (а зачастую еще и неоплачиваемую «общественную» нагрузку) в советский период у женщин был по сути один официальный условно «праздный» день — 8 марта. Ни пятниц, когда была «запрещена» грязная работа, ни других «женских» дней в СССР не существовало. Даже в официальный выходной — воскресенье женщины старались компенсировать недостаток времени на рабочей неделе на дела семьи и быта. Обычно именно по воскресеньям они делали домашние дела, требующие времени и сил — стирали, мыли дом, готовили еду и делали ее заготовки на следующую неделю.

В годы существования СССР праздник женской солидарности 8 марта не называли «гендерным», в личных открытках и поздравлениях 1960-х гг. звучали темы благопожеланий как на Новый год («счастья, здоровья и успехов в труде»). В открытках 1970-х гг., которыми мужья и сыновья поздравляли мам, дочерей и сестер, появились добавки в виде лирических отступлений («чтобы Ваши мужчины вас никогда не огорчали») и наметился уклон в сторону праздника Весны. В союзных республиках выпускали открытки с изображениями женщин в национальных костюмах и надписями на национальных языках (например, укр. «З святом Восьмого Березня!»). Впоследствии 8 марта рассматривали как праздник женам, матерям, любимым спутницам, женщинам-коллегам. Сегодня этот праздник входит в список ООН и является официально нерабочим днем в России. В постсоветской России в русле глобалистских направлений появились конкретные дни выражения благодарности женщинам, т. н. «гендерные» праздники: матерям (День матери в последнее воскресенье ноября), женщинам в науке — Международный день женщин и девочек в науке (11 февраля), Международный день девочек (11 октября), Международный день сельских женщин (15 октября) и т. д. Сюда можно добавить праздники Русской православной церкви, такие как третье воскресенье пасхального цикла — День памяти жён-мироносиц (даты меняются в связи с пасхалией) и др., отмечание которых актуально для воцерковленной части российского общества.

Постепенно трансформировавшийся на протяжении XX — начала XXI в., пожалуй, единственный советский праздник, оставшийся после краха СССР и полюбившийся россиянам, праздник «8 Марта» на протяжении советского периода обслуживал интересы текущей гендерной политики государства, попутно освобождаясь от политической «нагрузки», а в постсоветский период органично встроился в систему потребления современного общества, совершенно потеряв изначальную политическую составляющую.

## К выводам.
## Трансформации структуры и содержания женских праздничных дней

Если говорить о «запретах» на женские работы, то они сегодня отчасти актуальны в воцерковленных православных семьях, например, на Рождество, Благовещение, Пасху и пр. Как показывает анализ русского культурного наследия, во второй половине XIX — начале XX в. девичьих и женских праздников было значительно больше (примерно 60), если их понимать, как «праздное», т. е. свободное от дел время. Таким образом, женщины в ходе ускоренной советской модернизации лишились не только всех своих «традиционных» праздных дней (запрет на «грязные» женские работы), но и получили «двойную нагрузку» — полноценный рабочий день и весь комплекс домашних работ. Для того, чтобы успеть выполнить работы «второй смены» дома, советские женщины занимались тяжелыми работами по хозяйству по воскресеньям, часто в свой единственный нерабочий день (убирали дом, мыли полы, стирали и пр.). Эгалитаризма распределения домашних работ между мужем и женой не получилось ни в советский период, ни в постсоветский, ни в современный период жизни России. Так, исследовательский холдинг «Ромир» в 2018 г. провел исследование, как распределяются домашние обязанности в российских семьях, и выяснилось, что современные россиянки по-прежнему выполняют большую часть работы по дому, мужчины чаще всего называли «своими» домашними обязанностями вынос мусора и обслуживание автомобиля (Россиянки до сих пор 2018). Таким образом, выявленное в досоветский период гораздо большее количество женских праздных дней (с требованиями их строгого соблюдения) по сравнению с советским и даже современным периодом, заставляет по-новому взглянуть на тезис о «тяжелой крестьянской женской доле».

Для полномасштабного внедрения атеистического сознания в массы органы Советской власти «по делам религий» разработали новый календарь праздников. Например, в «Расчетных книжках» (изд. «Вопросы труда», 1926 г.) в характерных для тех времен жестких выражениях «строго воспрещалось работать» в следующие дни: 1 января — Новый год, 22 января — день памяти жертв 9 января 1905 г., 12 марта — День низвержения самодержавия, 18 марта — День Парижской Коммуны, 1 мая — День Интернационала, 6 июля — День образования Союза ССР, 7 ноября — День пролетарской революции. В итоге получалось 7 праздничных дней в году, что было во много раз меньше дореволюционных официальных праздников и не включало ни одного женского. Тем не менее, в период полевых этнографических работ пожилые люди, юность которых пришлась на 1910–1920-е гг., еще вспоминали о традиционных женских праздниках, «праздность» которых была их важнейшим содержанием. В традиционном сельском обществе дореволюционной России освобождение женщин от повседневного труда трактовалось не как дань их особому статусу (в семье, как матери и пр.), но объяснялось желанием избежать возможного негатива, а именно, навлечь беду в случае неисполнения запретов. Показательно, что, начиная с атеистической кампании 1960-х гг. работники культуры тоже включили в празднование дня 8 марта освобождение женщин от домашних дел, но вкладывали в это иное содержание. Советская пропаганда поручала делать женские работы мужской половине семьи и детям, что официально представлялось как «помощь маме». Очевидно, что эта помощь оказывалась **один раз** в год, но она пропагандировалась средствами массовой информации и даже детскими писателями, поэтами, композиторами (например, песня «Сегодня мамин праздник», муз. А. Филиппенко, сл. Т. Волгиной).

Традиционная праздность также исключала домашние работы для девушек на выданье. Здесь включалось большое количество обрядов, гадальных практик, гуляний со значительной фольклорной составляющей. В это время девушкам, пока еще не обремененным домашними обязанностями, предоставлялась свобода, общение с односельчанами, предполагаемыми женихами. Особое значение имели троицкие обычаи и обряды, которые проясняли будущее («хорошее» или «плохое»), а также вводили статус духовных подружек–«кумушек» как «поддержки на всю жизнь». Сохранение и переосмысление отдельных элементов девичьих праздников наблюдалось в советских школах, начиная с 1960-х гг.: дарение подарков, поздравления со стороны мальчиков — детей, подростков и юношей. Такое внимание со стороны одноклассников, конечно, было малой толикой прежнего богатства традиций. Женские праздники в качестве официально нерабочих дней до настоящего времени сохранились только в качестве Международного дня 8 марта, который никоим образом не компенсирует порядка шестидесяти праздных женских дней периода русской традиционной культуры.

### Источники и материалы

8 Марта 1925 в избе-читальне — «8 Марта» в избе-читальне. Л., 1925. 72 с.

8 Марта. Сборник — 8-е марта 1925 года — 8-е марта 1926 года. Сборник циркулярных распоряжений и постановлений по работе среди работниц и крестьянок, партийных, советских, профессиональных и кооперативных органов на 1925 г. М., 1925. 38 с.

*Крупская* 1928 — *Крупская Н. К.* «8 Марта» международный женский день. М., 1928. 16 с.

*Ленин* 1924 — *Ленин В. И.* К «8 Марта». М.: Отдел работниц ЦКРКП, 1924. 24 с.

Россиянки до сих пор 2018 — Россиянки до сих пор выполняют основную часть работы по дому // Ромир. 2018. https://romir.ru/press/ria-novosti---rossiyanki-do-sih-por-vypolnyayut-osnovnuyu-chast-raboty-po-domu (дата обращения: 15.07.2024).

*Шамурина* 1926 — *Шамурина З.* 8-ое марта. Международный женский день. М.-Л.: Библиотечка «Долой неграмотность», 1926. 66 с.

### Научная литература

*Бернштам Т. А.* Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX в. Л.: Наука, 1988. 277 с.

*Богдашина И. В.* Семейный и домашний быт горожанок Сталинграда/Волгограда: содержание и динамика перемен (1950–1960-е гг.): дис. … канд. ист. наук / Институт истории и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. М., 2022. 440 с.

*Болонев Ф. Ф.* Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX — начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1978. 158 с.

*Васеха М. В.* День Ивана Купалы в Новосибирске: праздник между «городом» и «деревней» // Вестник антропологии. 2022. № 1. С. 70–83. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2022-1/70-83

*Васеха М. В.* Русская крестьянка в семье и общественной жизни 1920-х гг. (по материалам юга Западной Сибири): дис. … канд. ист. наук / Институт истории и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН. М., 2015. 245 с.

*Громыко М. М.* Традиционные нормы поведения и формы общения русских крестьян XIX в. М.: Наука, 1986. 278 с.

*Зеленин Д. К.* Описание рукописей Ученого архива. Пг., 1915. Вып 2. 988 с.

*Фогель А.* «8 Марта» в городе и деревне. М.-Л., 1928. 68 с.

*Фурсова Е. Ф.* Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области. Часть 2. Новосибирск: Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2003. 268 с.

*Фурсова Е. Ф.* Семицко-Троицкие обычаи и обряды восточных славян Приобья второй половины XIX — 30-х годов XX в. // Этнографическое обозрение. 1998а. № 3. С. 35 — 48.

*Фурсова Е. Ф.* Традиции обработки льна у восточных славян Верхнего Приобья // Русские Сибири: культура, обычаи, обряды. Новосибирск, 1998б. С. 97–128.

## References

Bernshtam, T. A. 1988. *Molodezh' v obriadovoi zhizni russkoi obshchiny XIX — nachala XX v.* [Youth in the Ritual Life of the Russian Community in the 19th — early 20th Centuries]. Leningrad: Nauka. 277 p.

Bogdashina, I. V. 2022. *Semeinyi i domashnii byt gorozhanok Stalingrada/Volgograda: soderzhanie i dinamika peremen (1950–1960-e gg.)* [Family and Domestic Life of City Women of Stalingrad/Volgograd: Content and Dynamics of Changes (1950–1960s)]. Ph.D. diss., Institut etnologii i antropologii imeni N. N. Mikluho-Maklaya RAN. 440 p.

Bolonev, F. F. 1978. *Narodnyi kalendar' semeiskikh Zabaikal'ia (vtoraia polovina XIX — nachalo XX v.).* [Folk Calendar of the Semeiskie People of Transbaikalia (second half of the 19th — early 20th century)]. Novosibirsk: Nauka. 158 p.

Fogel', A. 1928. «*8 Marta» v gorode i derevne* [March, 8 in the City and Village]. Moscow; Leningrad. 68 p.

Fursova, E. F. 2003. *Kalendarnye obychai i obriady vostochnoslavianskikh narodov Novosibirskoi oblasti* [Calendar Customs and Rites of the East Slavic Peoples of the Novosibirsk Region]. Part 2. Novosibirsk: Izdatel'stvo Instituta arkheologii i etnografii SO RAN. 268 p.

Fursova, E. F. 1998. Semitsko-Troitskie obychai i obriady vostochnykh slavian Priob'ia vtoroi poloviny — 30-h godov XX v. [Semitsko-Troitsky Customs and Rites of the Eastern Slavs of the Ob Region in the Second Half of the 19th — 1930s]. *Etnograficheskoe obozrenie* 3: 35–48.

Fursova, E. F. 1998. Traditsii obrabotki l'na u vostochnykh slavian Verkhnego Priob'ia [Flax Processing Traditions Among the Eastern Slavs of the Upper Ob Region]. In *Russkie Sibiri: kul'tura, obychai, obryady* [Russians of Siberia: Culture, Customs, Rituals], ed. by I. N. Gemuev. Novosibirsk. 97–128.

Gromyko, M. M. 1986. *Traditsionnye normy povedeniia i formy obshcheniia russkikh krest'ian XIX v*. [Traditional Norms of Behavior and Forms of Communication of Russian Peasants in the 19th Century]. Moscow: Nauka. 278 p.

Vasekha, M. V. 2022. Den' Ivana Kupaly v Novosibirske: prazdnik mezhdu «gorodom» i «derevnei» [Ivan Kupala Day in Novosibirsk: A Holiday Between "Urban" and "Rural"]. *Vestnik antropologii* 1: 70–83. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2022-1/70-83

Vasekha, M. V. 2015. *Russkaia krest'ianka v sem'e i obshchestvennoi zhizni 1920-kh gg. (po materialam iuga Zapadnoi Sibiri)* [Russian Peasant Woman in the Family and Public Life of the 1920s (Based on Materials from the South of Western Siberia)]. Ph.D. diss., Institut etnologii i antropologii imeni N. N. Mikluho-Maklaya RAN. 245 p.

Zelenin, D. K. 1915. *Opisanie rukopisei Uchenogo arkhiva* [Description of the Manuscripts of the Scientific Archive]. Vol. 2. Saint Petersburg. 988 p.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/292-309
Научная статья

***© О. Ю. Завьялова***

# КОРЭДУГА — «СВЯЩЕННЫЕ ШУТЫ» МАНДЕН (ЗАПАДНАЯ АФРИКА)

*Корэдуга или так называемые «традиционные шуты» — это специфическая довольно закрытая группа в Мали и Гвинее, часто называемая секретным союзом. Ее представителей можно встретить на любом празднике или даже похоронах. Узнать этих людей можно по костюмам и атрибутам — они одеты в старые нелепые вещи или просто яркие костюмы, обвешаны кучей ненужных вещей; ведут себя вызывающие абсурдно. Но на самом деле есть целя философия Корэдуга. «Шуты» выполняют не только развлекающую функцию, но являются хорошими лекарями, проводят ритуалы, решают межличностные и социальные проблемы. Много общего они имеют с шаманами. Их зовут «контрсоциумом» — так как они говорят прямо противоположные положенному слова и также ведут себя. Путь Корэдуга сложный: он состоит из нескольких этапов посвящения, в итоге каждый Корэдуга становится носителем мудрости. Корэдуга своим символом считают грифа-стервятника, также у них есть определенные фетиши. Легенды про связи Корэдуга с грифом весьма разнятся у бамана и сенуфо (народы Западной Африки). Корэдуга связаны и с основными секретными союзами манден — в первую очередь с обществом Корэ, но и с Комо также, говорят, что они связывают высших руководителей союзов с остальными людьми, выполняют различные поручения союзов, участвуют в их ритуалах. Роль корэдуга в социуме велика, сами манден гордятся своей традицией и всячески ее поддерживают. Корэдуга хотя и претерпевают некоторые изменения, в первую очередь, благодаря исламу, но они все также очень популярны и играют большую роль в Мали и Гвинее.*

**Ключевые слова:** *традиция, корэдуга, манден*
**Ссылка при цитировании:** *Завьялова О. Ю.* Корэдуга — «священные шуты» манден (Западная Африка) // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 292–309.

UDC: 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/292-309
Original article

***© Olga Zavyalova***

# KOREDUGA — “SACRED JESTERS” OF THE MANDEN (WEST AFRICA)

*Koreduga or so-called “traditional jesters” are a rather closed group in Mali and Guinea, often referred to as a secret union. They can be found at any festival*

**Завьялова Ольга Юрьевна** — к. филолог. н., доцент, кафедра африканистики, Санкт-Петербургский университет (Российская Федерация, 199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 11). Эл. почта: jontan@mail.ru

*or even funeral. You can recognize them by their costumes and attributes — they are dressed in old ridiculous clothes or just bright costumes decorated with a lot of unnecessary things; they behave provocatively absurdly. But in fact, there is a whole philosophy of the Koreduga. Not only they perform an entertaining function, but also are good healers, conduct rituals, solve personal and social problems. They have a lot in common with shamans. They are called "counter-society" — because they say and do things that are the opposite of what is expected. The path of the Koreduga is difficult: it consists of several stages of initiation, as a result of which each Koreduga becomes a bearer of wisdom. The Koreduga consider the vulture as their symbol and have certain fetishes. The legends about the connection of the Koreduga with the vulture vary greatly among the Bamana and Senufo (peoples of West Africa). The Koreduga are also connected with the main secret unions of the Manden — primarily with the Kore society, but also with the Komo: they say that they connect the highest leaders of the unions with other people, carry out various assignments of the unions and participate in their rituals. Their role in society is great, the Manden peoples themselves are proud of their tradition and support it in every possible way. Although the Koreduga union is undergoing some changes, primarily due to Islam, it is still very popular and plays an important role in Mali and Guinea.*

**Keywords:** *tradition, koreduga, Manden*

**Author Info: Zavyalova, Olga Yu.** — Ph.D. in Philology, Associate Professor, Saint Petersburg State University (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: jontan@mail.ru

**For citation:** Zavyalova, O. Yu. 2025. Koreduga — "Sacred Jesters" of the Manden (West Africa). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 292–309.

Корэдуга — так называемые традиционные шуты, обладающие тайными знаниями. Это специфическая довольно закрытая группа в Мали и Гвинее, часто называемая секретным союзом, что не совсем, однако, верно. В этом обществе есть свои правила, секреты, свои законы и своя философия. Философия корэдуга, как они сами говорят, основана на уважении к окружающим, непричинении вреда людям, и разрешении всевозможных конфликтов и сложных ситуаций как при помощи шуток и определенного поведения, так и при помощи знаний и фетишей. Считается, что задача корэдуга в социуме — приносить радость людям, а также принимать участие в разрешении конфликтов и трудных ситуаций, проводить лечение и некоторые обряды.

Корэдуга можно встретить на праздниках, различных мероприятиях: они дурачатся, веселят публику, танцуют и играют словами, ведут себя часто провокационно практически до неприличия. Однако слово «неприлично» к ним абсолютно не подходит. Его для них не существует.

Общество корэдуга нельзя назвать единым. У каждой группы свои воззрения, фетиши и так далее. Представителей этого общества можно встретить у бамана и маninка, сенуфо и догонов. Они живут и работают большими группами. Есть много упоминаний о корэдуга, сегодня эта традиция является охраняемым наследием культуры ЮНЕСКО, но полного понимания их деятельности нет. Я постаралась сделать максимально полный обзор, основываясь на опросе самих корэдуга в Сегукоро и в Бамако, также используя семестровые работы двух студентов института Искусств в Бамако, которые писали их под руководством моего информанта корэдуга Усмана Марику; были использованы и многочисленные интервью в прессе, как и упомина-

ния в научной литературе. Еще раз необходимо повторить что информация, полученная из разных источников, может разниться не только из-за того, что она относятся к разным народам или регионам, но в большей степени из-за разной степени сохранности традиции. Многие корэдуга, в силу влияния ислама и современной жизни, меняют и свои представления о мастерстве корэдуга, и собственную философию.

Общество корэдуга открыто для всех, кто сможет пройти посвящение, однако для остальных данное общество закрыто, так как свои фетиши и секреты они никому не демонстрируют. Для народов манден характерно, что среди них есть секреты и фетиши не только у любого союза, но и у каждого клана — джаму (как мне говорили в Ньягассоля, Гвинея, в 1999 году).

На самом деле с этим обществом не все так просто. Очень сложно точно сказать место происхождения и имя основателя этого братства, на этот вопрос получаешь ответ «давным-давно» или «всегда было». Как мне говорили, они исполняют поручения союза Корэ, однако стоят в нем обособленно. Корэдуга являются хранителями знаний, но они же и высмеивают правила, которым ежедневно подчиняются простые смертные.

На самом деле разные представители союза по-разному отвечают на многие вопросы, что говорит о том, что система не единая, разнится от региона к региону. Большинство утверждают, что корэдуга — это определенный класс или общество в союзе Корэ. Однако некоторые утверждали, что корэдуга автономны и только выполняют иногда поручения Корэ. Я бы предположила, что они достаточно автономны, но имеют большое взаимодействие с обществом Корэ, являясь посредниками между высшими иерархами общества и остальными. Корэ практически всеобъемлющее общество, некоторые называют его секретным союзом.

Про корэдуга и их философию написано достаточно много. Но вряд ли их жизненные принципы можно назвать именно философией: у них, как у всех, есть свое место в социуме, задачи и умения. Их часто не понимают до конца, считая шутами, «сакральными шутами», просто у нас нет должного слова для перевода, они скорее ближе к шаманам, на мой взгляд, однако техника взаимодействия с людьми иная, как и иные духи, — в этом их отличие.

Когда я разговаривала с представителем корэдуга Мамаду Усманом Марику (бамана) в марте 2024 года в Бамако, он сказал, что на бамана шуты, клоуны — это *yogoro* (перевод в словаре как «игра в переодевание, запугивание»), а корэдуга не шуты. По-французски их называют клоунами, но такой перевод не передает истинного значения, а скорее дает неправильное понимание. Кроме того, современность подталкивает на доминирование именно шутовского начала в их деятельности, хотя я абсолютно уверена, что это лишь средство, а не цель.

В действительности можно увидеть, что шутки и дурачества — это их метод работы, причем не всей. Они сами по себе вовсе не такие веселые, что естественно, так как они считаются носителями мудрости. Просто мудрость у манден, в частности, заключается в том, что, по их мнению, открытость, шутки, могут решить все проблемы и снять напряжение в социуме. Другой стороной этой философии является *sinankunya* — так называемое «шуточное родство» — также очень сложная система, в основе которой лежат шутки и подкалывание, граничащее иногда с грубостью. И корэдуга, и синанкун действуют на грани приличия, корэдуга даже за гранью. Однако в традиции манден мы видим, что при всей строгости системы социума и ее норм, отдельным людям разрешено их нарушать, что даже приветствуется, это само по себе норма.

Не поняв логику социальной системы и взаимосвязей в социуме невозможно понять общество манден и их институты. Система социума манден с одной стороны основана на системе джаму — так называемых кланов (один предок, одни запреты — тотемы, запреты и предпочтения браков, определенные синанку (или сенанкун — партнеры по «шуточному родству сенанкуя»), а также общая профессиональная деятельность); с другой стороны — это союзы и секретные общества, основанные на возрастных классах и связующие абсолютно весь социум, одновременно, руководя им. Если рассмотреть именно функцию снятия напряжения и социального примирения, а также поиска решения межличностных проблем, то мы видим следующее распределение сил: шутки синанку работают на джаму и межэтнические отношения, тогда как у корэдуга — на межличностном уровне внутри социума. Можно сказать, что корэдуга сенанку для всех одновременно.

Часто корэдуга сравнивают по функциям с гриотами, так как те также выступают как медиаторы. «Правители — хозяева гриотов, а Корэдуга — дураки хозяев», — утверждал Тьетемало Дембеле, глава союза корэдуга в Сегу в 2013 г. (*Malé* 2019).

Однако, что касается корэдуга, то их деятельность посредников и развлекающая роль не являются главными. Они связаны со многими сюжетами. Корэдуга являются лекарями: у них есть противоядие от всего, они помогают рождению детей семьям, которые не могут долго их завести; но также они могут вызвать дождь, помогая получить урожай, и это не весь список их умений. Благодаря своим фетишам корэдуга могут считаться колдунами. Есть общие фетиши, а есть личные. Свой фетиш каждый корэдуга носит с собой и никому не показывает.

У корэдуга есть определенные связи с духами, которые могут заставить их стать корэдуга, даже если человек не планировал этого.

Интересна еще одна особенность: несмотря на то, что гриф — их символ, по природе падальщик, корэдуга не подходят к покойникам. Им запрещено посещать кладбища, таким образом, есть некоторая связь со смертью, однако сегодня она непонятна. С другой стороны, поскольку на самих похоронах корэдуга ведут себя несдержанно, веселятся, объедаются и танцуют веселые танцы, может быть запрет связан именно с этим поведением.

Надо отметить, что традиционные шуты со схожими ролями в социуме и методами, вплоть до совмещения шутовства с лечением и магией были у многих традиционных народов, например, у хейока на североамериканских землях лакота. Вот так описывают хейока: «Клоун племени сиу, или хейока, — это мужчина или женщина, получившие величайшее из возможных видений, видение Громового Существа, которых много, но только одно, которое движется против солнца, а не по солнцу,.. Во время подражания хейоке новый хейока делает, казалось бы, глупые вещи, например, едет задом наперед на своей лошади, надев сапоги назад, так что он приближается тогда, когда на самом деле удаляется; если погода жаркая, он укрывается одеялами и дрожит, как от холода, и всегда говорит «да», когда надо сказать «нет». Эти действия, хотя и выставляют его на посмешище непонимающих, имеют важное значение. Как выразился Хромой Олень: «Вуляя, шут на самом деле совершает духовную церемонию»… Противоположные действия хейока не только демонстрируют некоторую неестественную, антисолнечную природу Громового Существа, но и открывают людей. Как сказал Черный Лось, людей заставляют «поначалу чувствовать себя веселыми и счастливыми, чтобы ими было легче управлять». Во время

смеха над противоположностями люди открываются для непосредственного опыта». «Мистическое освобождение шута от высших космических страхов влечет за собой освобождение от общепринятых представлений о том, что опасно или священно в религиозных церемониях людей» (*Tedlock, Tedlock* 1975). Это описание очень подходит и для корэдуга.

Корэдуга в основном распространены в регионах Сегу, Сикассо, Куликоро, Бамако. Название *kɔ̀rɛduga* / *kɔ̀rɔjuga* переводится как «гриф Корэ». *Kɔ̀rɛ / kwɔ̀rɛ* «корэ (фетиш и его секретное общество), *duga* — гриф, Kɔ̀rɛduga — «шут» (в союзе «*Kɔrɛ*», как и в «*Kɔmɔ*», класс специализируется на выходках)[1].

Гриф является, в свою очередь, символом союза Коре. Гриф — это весьма уважаемая птица, олицетворяющая мудрость и спокойствие, а также смирение, прощение и пассивность. Как падальщик, гриф практически ничем не может отравиться, это миролюбивая и немного смешная, с точки зрения африканцев, птица, никому не приносящая вреда. Он может прожить почти столетие, гриф не убивает добычу, а питается тем, что умерло само или было убито другими[2]. Корэдуга считают, что в грифе нет ни одной части, которая не служила бы средством для помощи в решении проблемы или лечении болезней (*Touré* 2014). Гриф является проводником между мирами, он также связан с духами в представлении манден.

Если мы обратимся к легенде о Факомбе и Кондолоне — легенде о главе союза охотников и их главном фетише, то мы увидим, что именно гриф является одним из основных персонажей, он спасает Факомбе от людей, которые хотели его убить. Таким образом, когда люди поступили жестоко, то гриф проявил милосердие. В этой легенде говорится, что грифы и духи всегда помогали как друг другу, так и охотникам. Там же гриф заявляет, что все люди когда-то станут его добычей, так как его добыча — это мертвые (*Zavyalova, Nikiforova* 2017).

Считается, что, как и гриф, корэдуга может есть любую пищу и пить абсолютно все, при этом никогда не впадает в состоянии алкогольного опьянения и не заболевает. Это их приобретенное свойство, так как у всех корэдуга есть средства от интоксикаций, отравлений и т. д.

Легенда (вариант Усмана Марику, рассказанная мне на бамана) гласит, что, когда у людей начались проблемы, Бог всех собрал и каждому дал одно качество, к которому прилагался также и недостаток. Гриф же сказал, что только ему ничего не дали. «Что же мне взять?» Осталось только знание. Оно было очень тяжелым. Бог сказал, что мудрость, знание (*doniya*)[3] тяжелее всего. И когда день закончится, знание не отложить, оно тяжелое, от него не избавиться. И так гриф живет все время с ним, и только за едой он бросается вниз. Мудрость, знание — это не простая вещь, для этого нужно много чего видеть, много чего слышать, много чего замечать. Это умеет гриф. Мудрость соседствует с терпением и спокойствием».

Есть более художественный вариант данного рассказа, он записан Дженебой Кулибали на французском: «После сотворения Вселенной Бог попросил каждое суще-

[1] Здесь и далее переводы по словарям корпуса бамана и маninка (*Bamadaba* 2024; *Malidaba* 2024).

[2] Птица носорог *kalao* (падальщик, как и гриф) также весьма уважаема у корэдуга, перья птицы калао используют для украшения шляп корэдуга.

[3] Интересно то, что слова «мудрость» в бамана не существует, используется слово *hákili* или *hákilimaya* — «ум», в данном случае мне говорили на бамана *dɔ́nniya* — «знания», поясняя по-французски, что это мудрость. Полагаю, что все-таки имелось в виду именно знание, так вряд ли в легенде употреблялось значение, которого нет в языке. Либо легенда все-таки довольно новая.

ство выбрать хотя бы одно качество и один недостаток. Человек наделил себя самыми великими ролями, такими как речь, интеллект, брак, жизнь в обществе, религия и т. д. Но он забыл, что в конечном итоге все способности и качества также имеют свои пагубные недостатки. Вот почему человеческое существо всегда двойственное, разностороннее и порочное. Были разобраны все роли, кроме одной, которая осталась выставленной на всеобщее обозрение. На эту ношу не было ни одного кандидата, настолько она всех пугала, в то время как ноша была всего лишь размером со сжатый кулак. Это была мудрость. Гриф вызвался нести мудрость. Однако ему было указано, что это самый тяжелый груз. Нося ее, владелец должен научиться смирению, покорности, прощению, сдержанности и терпению. Гриф согласился нести это бремя с его последствиями. Проносив ее целый день, гриф пришел к Богу и сказал ему, что он измотан. Вытянувшись во весь рост, задыхаясь и хлопая крыльями, гриф хрипло кричал «Боже, мы никогда не устанем нести бремя, которое ты возлагаешь, но посмотри внимательно на мой череп, на нем больше нет перьев. Эта ноша измотала меня до такой степени, что мое оперение стало очень грязным и пестрым. Помоги мне!» Бог ответил стервятнику: “Поскольку ты согласилась сделать то, что я тебе сказал, ты будешь самым благословенным из созданий, ты ни от кого не будешь зависеть и не будешь убивать! Так ты будешь жить, не нуждаясь в насилии”. С этого дня все люди, которые решили вести себя как мудрецы, приняли грифа в качестве своей эмблемы, приняли его поведение» (*Coulibaly* 2023).

Легенды у народа сенуфо акцентирует другие качества корэдуга, она взята из статьи Андреаса Гопферта:

«Фантаба из группы Тиангатджи рассказывал: “Старики говорили мне, что виновником появления выходок [корэдуга] был ребенок. Три брата играли на куче мусора. Двое старших поссорились. Младший, обнаружив, что не может физически разнять их, он попытался сделать это в игровой форме. Он встал, повязал ткань на шею и начал прыгать вокруг них. Они посмотрели на него и прекратили спор, считая, что ссора того не стоит”. Амаду Диамутене из деревни Зерилаба, рассказывал аналогичную версию: “У истоков шутовства стояли три брата. Один из них был тот, кого не любили остальные, он бродил повсюду один. Однажды гриф дал ему какие-то вещи и посоветовал вернуться и поселиться на куче мусора. Два брата, которые хорошо ладили, однажды пошли поиграть на куче мусора. Один из них играл с игрушкой, второй захотел отобрать ее у него. Начался спор. Нелюбимый брат надел наряд, который дал ему гриф, и начал танцевать вокруг них. Два ругающихся брата стали смотреть на него, и спор закончился. И нелюбимый брат снова вошел в семью”. Шака из того же села привел другие подробности: “У женщины было трое детей: девочка и два мальчика. Зайе и девочка хорошо ладили. Но если Занга приближался к ним, они его прогоняли. Так Занга стал охотником. Однажды он пошел в саванну. Он сидел под деревом, на котором сидел гриф падальщик. Куски мяса упали рядом с Зангой, и он стал ими играть. Гриф увидел его и спросил, что он ищет. Тот объяснил ему причины своей прогулки. Гриф пообещал ему кое-что при условии, что тот сохранит это в секрете, потому что современные дети много болтают. Мальчик согласился, давая понять птице, что он не из той категории детей, о которых тот говорил. Птица сказала ему, что хочет поведать ему тайну, но не следует раскрывать ее женщине. Ребенок дал понять, что услышал и принял. Он взял то, что дал ему гриф. Ему было сказано, что следует сесть на кучу мусора, чтобы, когда его брат и сестра

увидят его, демон вошел в них. Так и случилось. Как только они пришли, между Зье и его сестрой вспыхнул спор. Занга встал в своих лохмотьях. Брат и сестра захлопали в ладоши. Они пожали друг другу руки и положили конец спору. Они подошли к Занге и извинились. Эти трое детей являются основоположниками шуток". Тьефоло Поль Бенгали из Соронто приводит другой вариант истории: "Когда люди возвращались с полей, в деревню пришла война и истребила всех детей. Они лежали на земле. Опечаленные родители молчали. Они смотрели на них и не знали, что делать. Один из них собрал все свое мужество и встал; он начал жестикулировать, петь и танцевать, чтобы рассмешить остальных и заставить их забыть о том, что только что произошло. Некоторые люди задавались вопросом, что это за человек. Кто-то ответил, что он станет Корэдугой, то есть шутом" (*Göpfert* 2015: 49–64).

Мы видим, что акцент в легендах ставится на разные аспекты образа корэдуга. У сенуфо корэдуга связывают с детьми, в двух вариантах говорится, что первоначально будущий корэдуга был нелюбим остальными. И главное, если у сенуфо гриф научил людей мастерству шута, то у бамана он просто их символ и образец поведения.

Легенда сенуфо более соотносится с моделями легенд манден, в которых духи в образе животных или людей научили человека тому или иному искусству. Однако в этой легенде акцент поставлен на внешние функции корэдуга, их философия, столь важная для всех, не учитывается. На самом деле все варианты легенды весьма современны и не отражают сути почему именно гриф стал символом корэдуга, и они подражают его поведению. Мне информанты подчеркнуто говорили, что гриф только символ, не тотем, он ничему их сам не учил. Можно предположить, что истинную легенду скорее знают старейшины Корэ, и легенда эта может быть сакральной.

## Корэдуга и секретные союзы

Корэдуга имеют отношение к высшему классу секретных союзов у бамана (Н'томо, Комо, Нама, Коно, Тиивара и Корэ).

Про союзы и секретные общества есть много работ, но нет четкого видения всей системы, может быть оттого, что они разнятся в различных регионах. Процесс инициации у бамана делится на этапы, которые начинаются в раннем детстве человека и заканчиваются с его зрелостью: *Ndomo*, до обрезания (обозначающий путь от детства к знаниям); *Kɔ̀tɔ*, после обрезания (введение в знания); *Nama* (знание социальных вопросов); *Kɔnɔ* (психологические знания); *Ciwara* (знание космоса); и *Kɔrɛ* (достижение божественности, которая является высшей основой человеческого существа) (*Bastide* 1999).

У бамана Комо, одного из союзов, самый важный из шести основных мужских институтов — *jo* (секретное общество). Оно делится на семь классов посвящения, человек входит в него примерно в 7–10 лет и становится мастером только в 56 лет: — *N'domo*, общество необрезанных (*bilakorow*); — *Ciwara*, общество, связанное с выращиванием зерновых культур, для необрезанных и обрезанных; — *Kɔ̀tɔ*, общество, в которое входят после обрезания (Комо предназначено для «исследования глубин неизведанного, чтобы обнаружить знания», напрямую связано с мифом о происхождении мира у бамана); — *Nama, Kɔnɔ, Kɔrɛ* — это общества, к которым могут присоединиться молодые люди и взрослые, желающие усовершенствовать свои знания и утвердить свой авторитет.

В свою очередь Э. Чарри считает, что «Нтомо и Корэ — это *ton* (союз); Комо, Нама, Нья и Коно — *jo* (секретное общество) (*Charry* 2000: 207). Говоря о прохождении ступеней посвящения, подряд упоминались Нтомо, Коно, Комо и Корэ.

Общество Корэ, к которому корэдуга относятся, в первую очередь, имеет восемь классов инициации: *Kaara* (циновка-забор), *Jara* (лев), *Kuruma* (шишка), *Kɔrɛduga* (гриф Корэ), *Tatugu* (зажигать огонь), *Suruku* (гиена), *Bisatigi*. (держатель кнута) и *Sula* (обезьяна)[1]. Но только Корэдуга имеют право проводить выступления за пределами священного леса, где проводятся ритуалы, тогда как остальные выступает только для своих во время ритуала (*Dieterlen, Cissé* 1972).

Не могу с абсолютной уверенностью сказать, что корэдуга принадлежат Корэ. Они мне говорили в 2022 г., что исполняют различные поручения Корэ, но являются автономной группой.

Корэ — последнее из шести обществ инициации. Эти союзы, которыми управляют несколько старейшин, осуществляют социальный контроль над сообществом, занимаясь разнообразной деятельностью, часто связанной с тайными знаниями. Посвящение мужчин длится по 7 лет в каждом классе и заканчивается их символической смертью и возрождением. На каждом этапе человек узнает определенное количество секретов, поэтому сразу после обрезания мальчиков учат именно хранить секреты. Корэдуга также обладают большим количеством секретов, которые они не раскрывают. Идея смерти и перерождения характерна для манден, они постоянно проходят инициацию с переходом в другой возрастной класс, как перерождение, причем часто при вступлении в очередной союз, человек получает новое имя.

Многие обычаи корэдуга и ритуалы по-разному происходят в различных местах. Так у сенуфо в деревне Гуэне в возрасте 20–25 лет становились шутами и обучались поведению «контробщества»[2]. Это этап посвящения в определенной возрастной группе (*Sanogo* 2023). Все корэдуга говорят, что у каждой группы свои варианты выступлений, свои ритуалы и свое обучение. Ранее они не пересекались, каждый работал в своем регионе.

## Образ корэдуга

Мы встретили корэдуга на фестивале в Сегу в феврале 2022 г. и поехали в их поселение у Сегукоро. Все они живут вместе как большая семья в огромном ду (двор с домами), похожем на деревню, или даже на табор. На самом деле часть корэдуга приходит туда, но живет в своих деревнях или районах.

Для них властями Мали построен Дом корэдуга и музей в Сегукоро. Девиз корэдуга написан при входе: «*Entre ɲɛnafin et ɲɛnajɛ il y'a tulon ani yɛɛlɛ*» («Между грустью и весельем есть игра и смех» на смеси бамана и французского языков). Однако сами шуты предпочитают выступать на улицах, а там собираются только на отдельные мероприятия. Их сообщество немного напоминает цыганский табор, чему способствуют и одежды яркие и причудливые. Основной принцип их одеяний, как и поведения, — абсурдность и несоответствие нормам.

[1] Данные приводятся согласно словам Dr Fodé Moussa Sidibé (Le Korèduga 2021), однако в различных местах называют разные названия возрастных групп от 7 лет до 63, как правило, говорят, что групп 7, а последняя повторяет имя первой. Названия классов частично отличаются в разных местах.

[2] Так иногда называют корэдуга, так как они практикуют поведение прямо противоположное нормам, а также в разговоре говорят все в противоположность реальности.

Вот так их одежду описывает Муса Туре:

«Наряд корэдуги усыпан различными вещами; четки, составленные из длинных зерен» *fana kise*[1]. Эти семена различной окраски должны соответствовать количеству лет жизни носителя. Само растение является средством от отравления и яда рептилий.

«Коническая шляпа в перьях стервятника или птицы-носорога. Ношение шляпы — знак мудрости, ведь прическа и так защищает голову от солнца и тепла. На длинном ожерелье мы видим висящий черпак — символ еды и изобилия. Корэдуга всегда ест кашу только собственным черпаком, который не моется. На его шее или в большой сумке есть свисток или рог, которые можно использовать в церемониях или для подачи сигнала, когда корэдуга должен заставить аудиторию замолчать, прежде чем начнет говорить сам. Большой мешок, висящий на его плече, содержит ценные рецепты и все, что он получает в подарок. И корэдуга без колебаний скажет вам, что мир завернут в мешок, и никто не имеет права обыскивать мешок своего соседа» (*Touré* 2014).

На самом деле шляпа особенно маркируется корэдуга, и есть ощущение, что она играла ранее роль маски, как правило, и была похожа на нее. Сейчас ее роль и основной вид забылись, но осталось большое уважение к шляпе. Теперь она признак мудрости — так как закрывает голову от солнца, как говорят сами корэдуга[2].

Многие корэдуга носят ожерелье из красной и белой фасоли (ngo, Canavalia ensiformis) в качестве украшения или четок.

Это скорее описание более традиционного наряда, сегодня корэдуга могут появиться и в костюме европейского шута, и просто в ярком красивом наряде или в чем-то ярком. Наиболее стабильной частью костюма является какая-нибудь смешная шляпа или шапка и огромные очки (может быть просто пустая оправа). На представлениях они выступают со своей игрушечной лошадью, на которой скачут (голова лошади на палке).

Игрушечная лошадка-палка — еще один известный атрибут традиционных шутов, на которой шуты «скачут» во время танцев или представления. Лошадь в Западной Африке очень уважаемое животное, само по себе являющееся символом воина, а также богатства и достоинства. Но у корэдуга это игрушка, их символ. У многих в детстве была такая игрушка — палка с головой лошади, на ней можно скакать, что и делают африканские шуты, такие игрушечные лошади характерны для многих культур, и надо отметить, что придворные шуты в европейских культурах также использовали такие игрушки. Лошадь корэдуга называется *ɲɔ̀kalaso* — «лошадь на стебле проса», что придает ей еще большую абсурдность. Некоторые корэдуга и вслед за ними ученые утверждали, что шуты так имитируют небесные войны между богами, в частности, также говорили и о ритуале самоистязания. Некоторые говорят, что это битвы ангелов на небесах (*mɛlɛkɛ*) и духов (*jinɛ*)[3]. (*Dieterlen* 1951: 170). Однако, это соотносится только с исламом, такие понятия не характерны для традиционных верований манден. До ислама никаких небесных духов у манден не упоминалось, сегодня же небесных духов называют *meleke* — ангелами (араб.)

Сейчас многие утверждают, что действия корэдуга — только игра для увеселения публики, однако, раньше эти действия были более нагружены. Да и сейчас на более закрытых мероприятиях — это некое символическое действие. В частности, при вызове дождя корэдуга скачут на своих лошадках.

[1] Пишет в комментариях Tienimango (корэдуга). М. б. это фонио — *fani*.

[2] Однако, если они так говорят, то это утверждение прямо противоположно истине.

[3] Так говорил, например, Мамаду Усмн Марику.

Речь корэдуга смешит отсутствием логики, как смешат и их одежда, и движения. Однако смех лишь помогает передать и усилить послание, сделать их выступление более легким и необидным. Реально же все имеет свою символику, а действия корэдуга рассчитаны. Речь корэдуга противоположна реальности, потому что сами они наша противоположность. Как говорил Мамаду Усман Марику: «Корэдуга — это мы наоборот». Так они передают нам знания. Их речь заставляет задуматься и вовлекает человека в диалог.

И лошадь, и свои фетиши корэдуга изготавливают своими силами, так как среди корэдуга много кузнецов. Это тоже интересный момент: по легендам именно кузнецу духи давали знание изготовления марионеток, масок и фетишей. Кузнецы — посредники между миром людей и духов. Согласно одному из мифов манден, первым человеком был также кузнец, спустившийся с неба. Кузнецы всегда играли важную роль и в фольклоре, и в культуре манден. Именно кузнецы работают по металлу и по дереву. Однако, если раньше всегда изготовляли такие вещи кузнецы, то сейчас марионеточники, например, сами создают своих кукол и маски (зачастую пройдя у кузнецов ученичество). Маски для корэдуга изготавливают иногда кузнецы из деревни, если, эти шуты, например, не живут постоянно в общине корэдуга, а приходят к ним для участия в праздниках и так далее.

Вождем корэдуга, у которых мы были под Сегукоро, был также кузнец — Бакари Билен (Бакари Красный). Первым корэдуга, их основателем, по их словам, был Даго Фане (Фане — кузнецы). Кузнецы стояли во главе данной общины, но местные корэдуга в принципе говорили, что кузнецы здесь руководят, что логично. Есть среди корэдуга и гриоты, и свободные, и христиане, и мусульмане, но все владеют фетишами и общаются с духами. В комментариях к статье Мусы Туре также писали, что покойный имам в деревне одного из авторов был корэдуга.

## Путь корэдуга

Стать корэдуга можно тремя способами. Основные члены общества, это корэдуга по рождению — те, чьи родители также принадлежат данному сообществу. Некоторые информанты рассказывали, что наследование идет по мужской линии у мужчин и по женской у женщин. Вторая группа — корэдуга, чуть менее вовлеченные в систему, — это рожденные при помощи корэдуга. У манден проблема с деторождением считается основной проблемой со здоровьем. Если детей нет или они умирают в младенчестве, родители часто обращаются помимо врачей не только к колдунам и знахарям, но и к корэдуга. У корэдуга есть специальные лекарственные и магические средства. При помощи лечения и обрядов они помогают людям решить эту проблему. Однако в таком случае родители обещают своих детей корэдуга (и духам). Те, кто становится корэдуга, таким образом, не теряют связь с семьей, а ходят на обучение в общину, как в школу, позже полностью интегрируясь с ними. Возраст посвящения в корэдуга — примерно 6 лет. Именно в 6 лет дети во всех семьях начинают осваивать профессии своих родителей, сперва только помогая им в мелких работах и наблюдая. Третий вариант вхождение в общества корэдуга — это присоединение к корэдуга по собственному желанию. Любой человек может принести жертву фетишу, который есть у корэдуга, заплатить им и начать у них обучение и совместные выступления, однако эти посвященные в меньшей степени приобщены к сакральной части деятельности корэдуга, той что связана с союзами Корэ и Комо.

Есть, однако, и те, кого выбрали духи. Про них сами корэдуга не распространяются, хотя сами избранники дают интервью:

«Что касается меня, то я родился со сжатыми кулаками; три дня никто не знал, что в них было зажато. Когда моя мать наконец открыла их, то нашла зернышко «госсо-го». Потребовалась моя болезнь — палец, который не заживал — [и предсказатель], чтобы понять, что я шут. Мои родители принесли мне ожерелье из бисера и лохмотья, найденные на помойке, которые должны были стать моим костюмом». — Амиду Баки Дембеле, корэдуга из Натиндугу, Буркина-Фасо» (The Mandé Ritual Clown 2019).

Корэдуга имеют много общего с шаманами, если к шаманизму добавить юмор в качестве философии, и юродство, то получится именно корэдуга. «Юродствующий шаман» — достаточно близкая характеристика для корэдуга, но не достаточная, так как у них гораздо больше социальных функций.

Невзирая на то, что считается, что корэдуга становятся только по доброй воле, к проявлению этой доброй воли могут принудить духи. Часто, так же как это происходит с шаманами, именно духи подталкивают людей стать корэдуга. Как правило, человек заболевает или начинает вести себя неадекватно. В это время знахари или прорицатели говорят ему, что он должен стать корэдуга. Он должен одеть наряд корэдуга, чтобы избавится от своих проблем.

Дженеба Кулибали, студентка института INA (Институт естественных искусств) в ходе своей работы по сбору материала о корэдуга сенуфо 2023 г. брала интервью у Траоре из деревни Ваакоро, который сказал: «Мой дедушка был шутом. После его смерти мой дядя надел его наряд. Мой отец говорил мне перед своей смертью, что шутовство всегда будет жить в нашем доме. Мы следуем только судьбе». В разговорах с носителями также прозвучало, что присоединение к корэдуга происходит посредством соединения с духами: иногда духи побуждают людей становиться корэдуга.

«Так Макура Диурут из Нимпогодиула утверждает: «С тех пор, как я родилась, я знаю только шутовство Масса (шутовской фетиш)… Мои выходки начались в результате болезней, смерти детей и финансовых проблем. Однажды мой муж, посоветовавшись с несколькими прорицателями, сказал мне, что я корэдуга. Он сказал мне присоединиться к этой компании, и я иду по этому пути.

Как правило, больной должен воспользоваться возможностью надеть свой наряд во время мероприятия, публично демонстрируя обжорство, чтобы вызвать смех. Только после этого официального освобождения он выходит из-под давления духов. Недуги, от которых он страдает, постепенно угасают. Он сможет вернуть утраченное благополучие» (*Coulibaly* 2023).

Фаньена Стака Соного в свое время дал интервью журналисту Ассане Коне (Бамако). У Саного (сенуфо) во время дождливого сезона стали очень болеть руки и ноги, он не мог ничего делать и обратился к прорицателю, те сказали ему, что он корэдуга. «Основываясь на советах колдунов, я создал своими руками, даже когда мне было очень больно, шутовскую одежду, которую я все еще ношу на сцене». Однажды на похоронах он исполнил танец корэдуга и болезнь, по его словам. полностью прошла. Позже он стал известным музыкантом и шутом (*Echostar* 2009).

Как правило, во время вхождения в союз шутам дают специальные «говорящие» имена. Считают, что корэдуга переворачивают традицию имянаречения. Вот пример их имен: *Seginkolon* (старая корзина), *Nyamakolon* (никчемная сила), *Tyientemalo* или *Malobali* (без стыда), *Todagakoro* (старый горшок для каши «то»).

Посвящение в корэдуга в прежние времена было весьма тяжелым, говорили, что для сохранения традиции предлагали облегчить ритуал посвящения в корэдуга, но старейшины отказывались. Во время ежегодного представления общества Корэ корэ-

дуга по описанию Ж. Дитерлен наносят себе удары и ожоги (*Dieterlen* 1951: 170). До 1940-х годов посвященные практиковали ритуальное избиение кнутами. Однако сегодня в большинстве мест ритуалы менее суровы. По словам Мамаду Усмана Марику, они перестали практиковать самоистязание и избиение (хотя он добавил, что не может утверждать, что это повсеместно). Во время посвящения также происходит омовение травами. Были и упоминания, и свидетельства того, что если ты корэдуга, избранный или по рождению, то специального посвящения не требуется.

Как нам рассказывал Алиу Тункара (Бамако), в детстве он был свидетелем подобного самоистязания актеров традиционного театра Котеба, когда они входили в круг и били себя плетьми. Это происходило после представления, во время части для посвященных. В круг запрещено было входить не членам группы. Зная, что корэдуга часто выступают вместе с Котеба и то, что Алиу был маленьким, когда подглядывал за ними, можно предположить, что скорее это были именно корэдуга.

Шуты делятся на три группы: музыканты, танцоры и наездники. У каждой группы есть свои растения для самоочищения при вступлении в группу. Растение, из которого делают порошкообразные лекарства, известно только шутам. До тех пор, пока человек не совершит очищающее омовение, он не станет корэдугой. Раньше ритуалы девочек и мальчиков были раздельными, но сегодня они часто совершаются совместно. Члены группы, которые еще не прошли очищение, не могут участвовать в ритуалах и жертвоприношениях общества, они остаются чужими для группы. После очищения корэдуга дарят ожерелье из ста семян, миску и одеяло[1]. Корэдуга сам выбирает кем он будет наездником или музыкантом.

Ребенок, рожденный в результате ритуалов, проведенных корэдуга, сам обязательно становится корэдуга, независимо от его пола. Когда такой ребенок рождается, корэдуга приходят к нему и надевают ему на шею шутовское ожерелье, как знак принадлежности к союзу. Таким образом, он становится одним из них. Его мать не может отказать. После этого ритуала ребенок должен взять имя корэдуга. Какое бы имя ему ни дали, он не сможет от него избавиться.

У корэдуга, как и представителей любых других союзов, есть разные фетиши.

«Качества великого танцора или великого певца не делают кого-то шутом. В нашем доме ты должен принести шутам орехи, коло и курицу как жертвоприношение за выступление», — так говорили корэдуга. Сегодня это достаточно прибыльная профессия. Как и гриоты, корэдуга приглашаются на все большие мероприятия и сегодня это уже артисты специального жанра, в основном, работающие именно шутами. Важно не потерять философскую составляющую.

## Философия корэдуга

Про философию корэдуга и их взаимосвязь с духами мало известно. «Корэдуга, не найдя бога, соответствующего его философии и образу жизни, создал бога[2], отве-

[1] Это говорили корэдуга сенуфо, однако Усман Марику утверждал, что количество семян должно соответствовать количеству лет корэдуга.

[2] Полагаю, имеется в виду фетиш. Информанты, в общении с Саного употребляют по-французски слово «бог», некоторые замечания противоречат картине традиционных верований манден. Поэтому полагаю, что они старались адаптировать смысл к современным понятиям и языку. Странно, но материалы диплома явно были собраны на французском языке. Мой информант говорил только о фетишах как таковых.

чающего его устремлениям, Кафале, Масазини и Нантакаджу»» (ПМА).

Корэдуга сенуфо говорили, что с тех пор как общество корэдуга заключило союз (договор) с фетишем *Kafale*: корэдуга поклоняются ему, взамен он дает им защиту. Корэдуга создали миниатюрные кафале, чтобы всегда иметь в распоряжении свой собственный фетиш. Это фетиш мудрости и скромности. Интересно, что на бамана *káfalen* переводится как «гордый, высокомерный, самоуверенный», очевидно, что название, как положено прямо противоположно смыслу фетиша.

Надо отметить, что во всех других традиционных институтах, при основании деревень всегда именно духи заключали подобный договор с людьми. Сейчас же мне корэдуга уверенно сказали, что никаких договоров с духами у них нет, но есть фетиши.

Во время всех своих церемоний корэдуга совершают жертвоприношения кафале, чтобы он защитил их от зла и помог им. Судя по всему именно кафале — главный фетиш корэдуга.

Тьефоло из деревни Соронто рассказывал: «Корэдуга здесь образуют три группы. Первая группа владеет магическим средством или фетишем «*Bɔrɔgɔ*» (грязь/глина, кувшин), вторая «*Dabiribara*» (перевернутая калебаса), а третья «*Massazin*i» (будущая жизнь/ завтра правителя) или «*Nantagajo*» (причина или фетиш, заставляющий идти). Владельцы Дабирибары производят черный порошок, а владельцы Массазини — красный порошок. Те, у кого есть Борого, обладают черным порошком. Задача Борого — проверять посуду, чтобы убедиться, что она не отравлена. Оккультная и мистическая сила такого порошка позволяет кородуге отражать все опасные заклинания» (ПМА).

Корэдуга, общавшиеся с Дженеба Кулибали говорили про свои фетиши так: «Массазини — фетиш общий. Есть определенные дни, когда ему делают жертвоприношения. Нельзя его просить нанести вред другим людям — все обернется против тебя, человека будет тошнить, он заболеет» (*Coulibaly* 2023: 22). Фетишу приносят обычные жертвоприношения от курицы до овцы.

Шуты выполняют несколько ритуальных функций: проводят обряды дождя, обряды, касающиеся деторождения, обрезание, похороны, культа предков. Кородуга поручена миссия по защите своих деревень, они выслеживают деревенских колдунов, могут помочь человеку в делах. В округе Кадиоло, точнее у Н'Голокассо, корэдуга построили дворец под названием Масабаге. Масабаге — прибежище шутов. Это не дом-музей как в Сегукоро, в Масабаге есть алтарь, на который кладут фетиши. Среди различных фетишей имеется бараний рог, наполненный порошком. Жертвоприношение этому фетишу совершается ежегодно. Это празднование сопровождается выступлением большого количества корэдуга. Люди говорят, что «кородуга организуют церемонии жертвоприношения фетишам, чтобы способствовать процветанию, миру, здоровью и гармонии в деревне».

Так или иначе мы видим, что слова, обозначающие фетишей, примерно одинаковы, но их роли и классификация не совпадают.

*Nɛnafin и ɲɛnajɛ* — два ключевых понятия кородуга, не зря они фигурируют в их девизе «*ɲɛnajɛ* (праздник, увеселение) не дает человеку жить в печали, а *ɲɛnafin* (печаль, грусть, меланхолия) приводит к ностальгии и одиночеству, порождает меланхолию». Кородуга считают, что радость жизни и развлечения могут быть только внутри группы, здесь ярко видна направленность на коллективизм и открытость в общении. Они объединяет людей, чтобы сделать их более свободными, незакрепощенными. Вообще *ɲɛnajɛ* — одно из наиболее важных понятий у манден. Любое празднование называется *ɲɛnajɛba*. В целом, *ɲɛnafin* и *ɲɛnajɛ* прямо противоположные понятия, если исходить

из лингвистики (то, что порадует глаз — сделает его светлым, и то, что огорчит глаз — сделает его темным). И задача корэдуга именно веселить, радовать всех, разгонять тоску. Корэдуга считают, что жизнь — это череда счастья и несчастья.

Союз (*ton*) корэдуга основан на групповой дисциплине и взаимопомощи. Их лозунг — «все за одного и один за всех» (*Male* 2019). Их уважают и боятся. Материальное изобилие никогда корэдуга не интересовало (хотя они всегда берут награду за свои выступления).

Корэдуга, как и представители многих других союзов, всегда играли важную роль в традиционном обществе манден. Мы не можем назвать все их функции, но, как и остальные союзы, они руководят обществом и несут за него ответственность.

Посвященные Корэ традиционно принадлежали к нескольким различным группам, каждая из которых имела свои собственные маски. Как правило, это маски животных. Однако многие первоначальные типы масок исчезали, а различия между ритуальными группами становились менее очевидными.

Каждое из используемых животных является определенным символом и тотемом. В деревне Сиратого мы видели две маски корэдуга обществ Корэ, изображающих буйвола, но именно из-за того, что Черный буйвол — символ деревни, рядом с деревней было место духа, которого звали *Sigifin* — «Черный буйвол». Вообще это немного странно, так как у духов всегда есть свои имена собственные. А в данном случае имя духа (*jinɛ Sigifin*) произошло от большого камня, который действительно напоминает черного буйвола. Данный камень находиться за полями деревни Сиратого недалеко от Бугуни.

### Этапы посвящения в корэдуга

Когда Усман Марику говорил какие фазы посвящения проходят корэдуга, то он назвал 7 этапов[1]:

«*Ndomo* — первый этап посвящения: когда ребёнок покидает дом, он обучается азам охоты. *Ndomo* — это союз и маленький фетиш для этого периода. В возрасте 7–14 лет ребенок должен ходить в буш и быть храбрым, становиться охотником.

Второй этап *Kono* — это птица которая представлена у них *kalao* — птица носорог. Птицы приносят хорошие и дурные вести.

Третий этап *Nankoronci* — шут, шутник. Символ данного класса — голова антилопы. *Mankalanin* — маленькая антилопа, у которой задние конечности темнее передних.

Прежде чем ребенок покинет Ньянгорончи и отправится в общину ему предстоит сделать обрезание. После обрезания он становится настоящим человеком.

Четвертый этап — это *Komo*. Это этап после обрезания, начальный этап инициации.

Пятый этап — *Jara* (лев). Это этап женитьбы, когда юноше пора жениться. Это фаза настоящих мужчин. В тот год, когда ты выходишь из Комо, ты получаешь жену. Ты становишься львом (*jara*). В регионе Куликоро говорят *jarabo* — выход льва.

В этой фазе ты становишься настоящим мужчиной: «во время инициации посвящяемые уходят вглубь саванны, на этом пути нам придется преодолевать всевозможные опасности. И именно тогда мы понимаем, что такому-то суждено быть таким-то человеком в обществе».

Шестой этап — *Nci* (имя первого сына). Это этап получения знаний лечебных растений, а также способов лечения заболеваний.

[1] Данный момент не очень понятен, так как Усман использовал и названия союзов и названия возрастных классов вперемешку, однако он все это повторил дважды уверенно.

Седьмой этап — *Kɔ̀rɛ*. Это последний этап» (ПМА).

Корэдуга, согласно подробным сведениям доктора Сидибе, является фундаментальным элементом знания народа бамана. Это последний класс общества посвящения, где человек учится умирать, уточняет он, прежде чем подчеркнуть, что человек вступает в это общество с 63 лет, что относится к возрасту «*полной свободы*». Период, когда мы имеем право говорить все, что хотим, идти, куда хотим и т. д. Период, после которого человек больше не боится смерти. В данном случае корэдуга выступает как возрастной класс, а не как союз.

Посвященные «Корэ» относятся к разным классам, у каждого из которых есть свои символы и маски. В конце инициации в саванне, когда они возвращаются в деревню, некоторые надевают маски, соответствующие животным, которых они представляют. Таким образом, есть маски и классы *Surukuw* (гиены), *Jaraw* (львы) и *Sulaw* (обезьяны). В деревне Сиратого, как уже упоминалось, где основным духом покровителем был *Sigifin* Черный буйвол, маски двух членов общества Корэ, корэдуга. представляли собой именно голову буйвола (синяя и зеленая) и назывались Сигифин, хотя буйвол не относится к названиям возрастных классов корэдуга. Таким образом, маски корэдуга варьируются от местности и от духов покровителей.

Корэдуга — мастера шуток и представлений. Но, как они сами говорили, их шутки особенные. Считается, что они содержат мудрость и знания. Нам показалось, что логика шуток корэдуга, так же как и других проявлений смеховой культуры манден — это провокация с выходом на ироническое соревнование, втягивание собеседника в общение. Они говорят не бессмысленные фразы, а фразы гротескные и/или противоречащие реальности, смеясь и ожидая, что собеседник им ответит, ответ желателен в том же русле, также, вызывающий смех. Точно также работает «подкалывание» в сенанкуя («шуточном родстве»). Некоторые фразы корэдуга имеют двойной смысл, и задача собеседника понять его. Они предпочитают не говорить фразами с прямым смыслом, так как это не интересно и не ведет к продолжению «соревнования».

Как правило, выступление корэдуга организовывается по требованию главы деревни. Это случается, когда деревня сталкивается с проблемой, беспокоящей духов (как сами носители говорят): засуха, неурожай, ссоры и так далее. На самом деле это как раз скорее социальные проблемы, потому что именно на них сосредоточены корэдуга, и для них подходят большинство методов. Однако, судя по всему, деятельность корэдуга разделяется на две сферы, и они весьма отличны. Первая ее часть более известная и собственно та, по которой судят о корэдуга — социальная: разрешение конфликтов, решение проблем со здоровьем. Но есть и более скрытая ее часть — ритуальная, когда корэдуга просят помощи у духов о появлении воды, решении глобальных вопросов.

Во время представления в честь годовщины открытия школы в Гвинее (на празднике был министр образования) выступали представители различных традиционных институтов, в частности был корэдуга, который ходил и выполнял роль аналогичную шуту в европейских странах: он заводил и веселил публику между выступлениями. Чаще на праздниках корэдуга выступают сразу большой группой. Говорили, что корэдуга не характерны для района Сигири, где проходило данное мероприятие, поэтому корэдуга работал один. Однако, хотя я не видела кроме этого выступления других шутов в Гвинее, мнение о том, для кого более характерны корэдуга расходятся. Существует известный ритм и песня Корэдуга. Этот ритм берет свое начало в приграничной зоне Мали и Гвинеи. Конечно, существуют разные интерпретации основной идеи мелодии Корэдуги/Корэдюги/Котеджуги. Серж Блан называет источ-

ником этого ритма бамана района Сегу, Мамади Кейта говорит, что манинка являются традиционными исполнителями этого ритма, а сам ритм зародился на севере Гвинее на границе с Мали. Это ритм, в котором танец исполняют корэдуга, и они же с это песней начинают выход Комо (что говорит об их связи и с этим союзом):

*E Komodenu, sisa bora Tamaninko*
*Taa wulida komo so la, sisi bora Tamaninko*
Эй, дети Комо, дым появился над Таманинко,
огонь загорелся в доме Комо,
дым поднялся над Таманинко» (*Paul Nas* 2003).

Традиционно на своих выступлениях корэдуга ведут себя бесцеремонно, чтобы шокировать публику и насмешить своим гротескным поведением: они едят все, что попадает под руку, толкут воду в ступе, едят жидкую кашу руками и т. д.

Однако сегодня корэдуга зовут на обычные увеселительные мероприятия, на свадьбы, как танцоров и шутов. На свадьбе у догонов, выступали догонские корэдуга[1] (женщины), но они только танцевали.

Следует отметить, что у манден есть специальные сказки про дурачков, когда герой, например, выполняет просьбы дословно и ведет себя, как умственно отсталый, такие сказки воспринимаются как анекдоты. Шуты очень часто повторяют данные сакзки в своей логике поведения. При этом зрители уверены, что они мудрецы.

Одна из основных задач традиционных шутов, как и гриотов, говорить правду правителям и вождям. Шутов, как и гриотов, нельзя трогать, обижать, или самим обижаться на них. Вот один из случаев, который представили читатели в комментариях статьи про гриотов: «Рассказывали, что, когда однажды суровый и опасный правитель и воин Самори Туре, которого все очень боялись, как-то обратился к народу во время праздника в его честь в Бисандугу. Он сказал: “Кто когда-либо видел, чтобы я ел зерновые отруби?” (Отруби проса были пищей бедных во время голода). И Самори призвал засвидетельствовать свои слова корэдуга *Fɛrɛsangwantinyɛ*. Тот, вопреки всем ожиданиям правителя, ответил: “Фама[2], ты сказал правду, даже если мы несколько раз вместе с тобой ели жаренную кукурузу”. Все рассмеялись, и сам Самори тоже» (Le Mouvement Korèduga 2014).

Свобода, которой пользуется корэдуга, освобождает его от всех социальных условностей: ему ничего не запрещается. Одно из шокирующих остальных действие — это поедание человеческих экскриментов, данное мероприятие необходимо и при вступлении в союз, как утверждали многие информанты.

Корэдуга могут намеренно «нарушать» праздничные торжества и требовать денег, чтобы уехать. Песня, которая сопровождает ритм, называется Komodemu. Также корэдуга могут вести себя и в доме людей, которых надо помирить: они ведут себя невыносимо для хозяев, пока те не решат, что лучше не ссориться, чем терпеть корэдуга в доме.

Сегодня традиция корэдуга является частью всемирного наследия ЮНЕСКО. Но важно именно многообразие восприятия этой традиции: у манинка, бамана, сенуфо, догонов… Важно сохранить именно философию традиции, а не только ее внешние

[1] У догонов группа, по некоторым функциям схожая с корэдуга, называется alamojuu — «уродливый, непослушный». Эта структура существовала в коммуне до организации bara hogon, что означает «король буша». В организацию аламоджу входят люди всех поколений (дети, взрослые и старики). Они занимаются в основном защитой природных ресурсов, но также разрешением конфликтов и увеселением сограждан (*Guindo* 2004: 31).

[2] Правитель.

проявления. Корэдуга не только умеют обыгрывать слова и их звучание, ставить контрастные фразы и смешить людей. Они не только традиционные лекари. Они проводники человеческих душ и медиаторы во взаимодействии с миром духов. Было бы обидно потерять такие умения.

### Источники и материалы

ПМА — Полевые материалы автора.

Bamadaba 2024 — Bamanankan daɲɛgafe / Dictionnaire du Corpus bambara de référence http://cormand.huma-num.fr/Bamadaba/lexicon/a.htm#a (accessed: 03.08.2024).

Echostar 2009 — Faniéna Siaka Sanogo: Le bouffon heureux 15 octobre 2009 https://malijet.com/actualite_musicale_malienne/18527-echostar_faniema_siaka_sanogo_le_bouffon (accessed: 03.08.2024).

Le Korèduga 2021 — Le Korèduga, «savoir bambara» en voie de disparition, 2021. https://www.maliweb.net/art-culture/le-koreduga-%e2%80%89savoir-bambara%e2%80%89-en-voie-de-disparition-2921610.html (accessed: 12.08.2024).

Le Mouvement Korèduga 2014 — Le Mouvement Korèduga: Les secrets d'une secte fermée // Le Reporter, 1 Fév 2014. https://www.maliweb.net/art-culture/le-mouvement-koreduga-les-secrets-dune-secte-fermee-192975.html#comment-574281 (accessed: 04.08.2024).

*Malé* 2019 — *Malé S.* Les Kôrêdugaw: des initiés, symboles d'une philosophie de la vie au Mali. 2019 https://www.parisglobalforum.org/2019/03/03/koredugaw-des-inities-symboles-dune-philosophie-de-la-vie-au-mali/ (accessed: 12.08.2024).

Malidaba 2024 — Malidaba Dictionnaire du Corpus maninka de référence. 2024. http://cormand.huma-num.fr/Bamadaba/lexicon/a.htm#ala (accessed: 10.06.2024).

*Paul Nas* 2003 — Koredouga Koredouga / Kotedjuga /Komodenu WAP-pages / Paul Nas / Last updated on 4 August 2003 https://www.paulnas.nl/en/koredouga (accessed: 12.08.2024).

The Mandé Ritual Clown 2019 — The Mandé Ritual Clown 2019 https://www.culturesofwestafrica.com/mande-ritual-clown (accessed: 18.07.2024).

*Touré* 2014 — *Touré M.* Le Mouvement Korèduga: Les secrets d'une secte fermée // Maliweb. 1.02.2014. https://www.maliweb.net/art-culture/le-mouvement-koreduga-les-secrets-d%E2%80%99une-secte-fermee-2499.html (accessed: 03.07.2024).

### Научная литература

*Bastide R*. Initiation: définition en anthropologie // *Encyclopaedia Universalis*, ed. by C. Grégory. Paris: Encyclopædia universalis France S. A., 1990–1998.

*Charry E.* Mande Music: Traditional and Modern Music of the Maninka and Mandinka of Western Africa. Chicago; London: University of Chicago Press, 2000. 500 p.

*Coulibaly D*. Rapport de fin de cycle. Theme: Korodugaya entre tradition et modernité tiré de la pièce. Mali: Ministère de l'Artisanat, de la Culture, de ladustrie Hodiire et du Touriame, Direction Nationale de l'Actions Culturelle DNAC, Institut Natimal des Arts INA, 2023.

*Dieterlen G.* Essai sur la religion bambara. Paris: Presses Universitaires de France, 1951. 240 p.

*Dieterlen G., Cissé Y.* Les fondements de la société d'initiation du Komo. Paris: La Haye Mouton Cahiers de Homme, 1972. 340 p.

*Guindo B.* Mémoire de maitrise «Décentralisation et chefferies traditionnelles en milieu rural dans le processus de la démocratisation au Mali. Cas de la commune rurale de Kani-Bonzon». Universite de Bamako, 2004.

*Göpfert A*. Les Kɔrɛdugaw: acteurs de la paix à travers la gestion des conflits en milieu sénoufo dans le sud du Mali // Collection WU NIRE «Les Kɔrɛdugaw en milieu sénoufo» / ed. by Jamana. Mali, 2015.

*Sanogo M. L.* Rapport de fin de cycle Theme: Rapport entre les korédouga et les dieux-tiré de la pièce: On joue // Comédie De Sénouvo Agbota Zinsou. Mali: Ministère de l'Artisanat, de

la Culture, de ladustrie Hodiire et du Touriame, Direction Nationale de l'Actions Culturelle DNAC, Institut Natimal des Arts INA, 2023.

*Tedlock D., Tedlock B*. (eds.). Teachings from the American Earth: Indian Religion and Philosophy. New York: Liveright, 1975. 279 p. https://web.archive.org/web/20190911035636/ http://faculty.humanities.uci.edu/tcthorne/Socec15/clownsway.htm

*Zavyalova, O. Y., Nikiforova E. L.* The Legend about Kondolon // Vestnik SPbSU. Asian and African Studies. 2017. Vol. 9. Issue 2. P. 220–229. https://doi.org/10.21638/11701/spbu13.2017.209

## References

Bastide, R. 1999. Initiation: définition en anthropologie [Initiation: Definition in Anthropology]. In *Encyclopaedia Universalis*, ed. by C. Grégory. Paris: Encyclopædia universalis France S.A., 1990–1998.

Charry, E. 2000. *Mande Music: Traditional and Modern Music of the Maninka and Mandinka of Western Africa*. Chicago; London: University of Chicago Press. 500 p.

Coulibaly, D. 2023. *Rapport de fin de cycle. Theme: Korodugaya entre tradition et modernité tiré de la pièce* [End of Cycle Report. Theme: Korodugaya Between Tradition and Modernity Taken from the Play]. Mali: Ministère de l'Artisanat, de la Culture, de ladustrie Hodiire et du Touriame, Direction Nationale de l'Actions Culturelle DNAC, Institut Natimal des Arts INA.

Dieterlen, G. 1951. *Essai sur la religion bambara* [Essay on the Bambara Religion]. Paris: Presses Universitaires de France. 240 p.

Dieterlen, G., and Y. Cissé. 1972. *Les fondements de la société d'initiation du Komo* [The Foundations of the Komo Initiation Society]. Paris: La Haye Mouton Cahiers de Homme. 340 p.

Guindo, B. 2004. *Mémoire de maitrise «Décentralisation et chefferies traditionnelles en milieu rural dans le processus de la démocratisation au Mali. Cas de la commune rurale de Kani-Bonzon*» [Decentralization and Traditional Chiefdoms in Rural Areas in the Democratization Process in Mali. The Case of the Rural Commune of Kani-Bonzon]. Universite de Bamako.

Göpfert, A. 2015. Les Kɔrɛdugaw: acteurs de la paix à travers la gestion des conflits en milieu sénoufo dans le sud du Mali [The Kɔrɛdugaw: Peacemakers through Conflict Management in the Senufo Community in Southern Mali]. In *Collection WU NIRE «Les Kɔrɛdugaw en milieu sénoufo»* [WU NIRE Collection "The Kɔrɛdugaw in the Senufo Environment"], ed. by Jamana. Mali.

Sanogo, M. L. 2023. Rapport de fin de cycle Theme: Rapport entre les korédouga et les dieux-tiré de la pièce: On joue [End-of-cycle Report Theme: Relationship Between the Korédouga and the Gods—from the Play: Let's Play]. In *Comédie De Sénouvo Agbota Zinsou* [Comedy by Sénouvo Agbota Zinsou]. Mali: Ministère de l'Artisanat, de la Culture, de ladustrie Hodiire et du Touriame, Direction Nationale de l'Actions Culturelle DNAC, Institut Natimal des Arts INA.

Tedlock, D., and B. Tedlock (eds.). 1975. *Teachings from the American Earth: Indian Religion and Philosophy*. New York: Liveright. 279 p. https://web.archive.org/web/20190911035636/ http://faculty.humanities.uci.edu/tcthorne/Socec15/clownsway.htm

Zavyalova, O. Y., and E. L. Nikiforova. 2017. The Legend about Kondolon. *Vestnik SPbSU. Asian and African Studies* 9(2) 220–229. https://doi.org/10.21638/11701/spbu13.2017.209

## ИСТОРИОГРАФИЯ, ШКОЛЫ, КОНЦЕПЦИИ

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/310-321
Научная статья

***© А. К. Салмин***

# ТЕОРИЯ И МЕТОДОЛОГИЯ ИЗУЧЕНИЯ ЭТНИЧЕСКОЙ ИСТОРИИ

*Развитие гуманитарной науки в мире и ее интеграция с рядом естественных наук расширили возможности изучения этнической истории. Если раньше такой предмет как этногенез был приоритетом сугубо исторической науки с привлечением некоторых данных этнографии, археологии и лингвистики, то со второй половины XX в. к разработке проблемы подключились географы и религиоведы. А начало XXI в. ознаменовано активным включением антропологов. Сегодня же имеются достаточно мощные импульсы совместных публикаций этнографов и генетиков. Естественно, такой синтез наук должен предваряться теорией изучения этнической истории. Следует показать, какого вида вклад может внести каждая конкретная дисциплина. Притом анализ событий и фактов важно провести в ракурсе исторической динамики. К опубликованной литературе и первоисточникам должен быть критический взгляд. Необходимо выйти из плена регионального, конфессионального или языкового родства исследуемых народов. Такие подходы вполне могут оказаться априорными. Тут очень кстати многопрофильный (= многомерный) подход к явлениям и фактам. Например, выводы генетиков способствуют проникновению в самые древние слои этноистории. Археологи успешно пользуются свойствами стронция, указывающего на миграционную схему человека. Следует учитывать лингвистические трансформации, указывающие на контакты с историческими соседями. Методология изучения этнической истории требует комплексного подхода, ибо сложность и многомерность сложения народа непременно выходит за рамки одного предмета. Нужна интеграция многих направлений: на помощь могут прийти химики, физики, айтишники, географы и т. д. Уровень современных достижений наук позволяет выйти этнографу из своей ячейки и взглянуть на мир, вооружившись методологией междисциплинарных, системных и трансдициплинарных подходов. Однако в такой ситуации исследователь должен владеть хотя бы азами многих дисциплин, ибо при комплексном подходе смываются границы предметов, происходит синтез наук. Как отмечают философы, имеет место смыв границ и переплавка ме-*

**Салмин Антон Кириллович** — д. и. н., ведущий научный сотрудник Центра европейских исследований, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Российская Федерация,199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., 3). Эл. почта: antsalmin@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-1072-9933

*Исследование выполнено по плану НИР Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН «Традиционные ценности этнических культур: прошлое и настоящее» (номер госрегистрации: 121122700101-6).

*тодов. Такое перерождение методологии от простого к сложному создает метанауку, что способствует получению системной картины изучаемого явления. В нашем случае — цельную этническую историю.*

**Ключевые слова:** *история, этнология, теория, методология, трансдисциплинарный подход*

**Ссылка при цитировании:** *Салмин А. К.* Теория и методология изучения этнической истории // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 310–321.

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/310-321
Original article

***© Anton Salmin***

# THE THEORY AND METHODOLOGY OF STUDYING ETHNIC HISTORY

*The development of the humanities and their integration with a number of natural sciences has greatly expanded the scope of ethnic history. Whereas the topic of ethnogenesis had chiefly been the domain of historians (with the help of some data provided by ethnography, archeology, and linguistics), starting from the second half of the 20th century, research in ethnogenesis was augmented by geography and religious studies. At the beginning of the 21st century, anthropologists joined the study of ethnogenesis. Today, it is not rare that ethnographers and geneticists publish jointly. Naturally, this synergy of fields requires profound research in ethnic history. The exact contribution of each particular field of study needs to be clearly demonstrated and defined. At the same time, it is imperative that the analysis of events and facts be carried out within the framework of historical dynamics. A critical approach must be taken to both published papers and original sources. Thus, one must distance oneself from the confines of the regional, confessional, or linguistic affinities of the cultures or ethnic groups being studied. It is true that such methods may very well turn out to be a priori. This, however, can easily be mitigated by employing a multidimensional approach to analyzing facts and phenomena. For example, research in genetics allows scholars to delve into the deepest layers of ethnic history. Similarly, archeologists benefit greatly from using strontium isotopes, which help trace the migration routes of humans. Linguistic transformations suggesting interaction with neighboring peoples must also be taken into account. Studying ethnic history requires a comprehensive methodology, for the complexity and multidimensionality of the formation of an ethnic group is too complex and multidimensional for any single discipline to study alone. Thus, an integration of several disciplines is required: chemistry, physics, computer science, geography, and many more can all provide the much-needed extra help. Modern sciences allow an ethnographer, armed with interdisciplinary, systemic, and transdisciplinary approaches, to step outside of their comfort zone and take a broader look at the world. This, however, requires the scholar to be at least minimally familiar with many disciplines, for a comprehensive approach the boundaries between the various fields of study become blurred, and a synthesis of sciences emerges. A philosopher would say*

*that the borders are being washed away and the methods are being smelted. Such rebirth of the methodology, progressing from simple to complex, creates metascience, which itself facilitates a holistic description of the phenomenon in question — in our case, an all-embracing history of an ethnic group.*

**Keywords:** *history, ethnic group, theory, methodology, transdisciplinary approach*
**Author Info: Salmin, Anton K.** — Ph.D. in History, Leading Research Fellow at the Center for European Studies, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera), Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russian). E-mail: antsalmin@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-1072-9933
**For citation:** Salmin, A. K. 2025. The Theory and Methodology of Studying Ethnic History. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 310–321.
**Funding:** The study was performed under the R&D plan of the Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (the Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences «Traditional Values of Ethnic Cultures: Past and Present» (State registration number: 121122700101-6).

## Введение

> «Однако здесь следует помнить, что ни одна грань человека, будь то физическая, социальная, лингвистическая или археологическая, никогда не может быть полностью и точно проанализирована отдельно от целого» (*Бужилова* 2022: 7).

Изучение этнической истории любого народа предполагает, прежде всего, наличие у исследователя достаточной информации из самых разных источников — полевых, архивных и опубликованных (предания, материальная и нематериальная культура, археологические артефакты, лексическая и фонетическая база и т. д.). Для обучения и выработки соответствующей теории и методологии создаются вузовские кафедры, научные центры и отделы, образуются исследовательские направления. Наша задача — высказывание авторских соображений, накопленных в течение последних более десяти лет непосредственной работы по теме (к примеру: *Salmin* 2023: 331–351; 2023a: 1241–1250; 2024: 27–35).

Пока, как справедливо негодуют некоторые исследователи, в изучении историй народов сложилась перекошенная ситуация. Например, историю Золотой Орды изучают историки, археологи и лингвисты. Но все — с точки зрения материалов своей науки. У них у всех своя методология, свои походы и свои углы зрения. Так «создаются параллельные образы Золотой Орды как исторического явления, часто противоречащие друг другу» (*Иванов* 2018: 618).

При написании настоящей статьи использованы, прежде всего, авторские разработки, накопленные в течение последних лет. Изучен и проанализирован опыт ведущих историков, географов, генетиков, антропологов, археологов, религиоведов, этнографов, искусствоведов, языковедов и фольклористов. В частности, труды таких исследователей, как А. К. Аликберов, Е. В. Балановская, А. П. Бужилова, А. В. Головнёв, А. В. Дыбо, Л. М. Епископосян, В. А. Тишков, С. А. Токарев, А. Ю. Худавердян и Флорин Курта.

## Результаты

*Теория изучения этнической истории*

В статье предлагается мультидисциплинарный подход исследования вынесенной на обсуждение темы. Использование достижений смежных дисциплин способно «устранить многие существующие до сих пор в науке противоречия, устойчивые, довольно спорные стереотипы и позволит реконструировать наиболее приближенную к исторической реальности общую картину» (*Гумба* 2022: 4).

На самом деле, история народа — это череда перерождений. Следует писать только о пространственно-временных параметрах племен и народов. Менялось не только время — трансформировалось и население (*Токарев* 1949: 12–36). Так, невозможно поставить знак равенства между подданными Модэ и Аттилы. Ведь «поток событий обновляет этничность, которая не существует вне движения» (*Головнёв* 2009: 53). Этнические составляющие — признаки непостоянные. Смена культурообразующих компонентов помогает им изменяться, преодолевать кризисы и способствует возрождению. Перерождаются народы в самом широком смысле. Например, тюрко-монгольские племена, то объединяясь, то распадаясь на орды, то вовлекая в свои воинские соединения покоренных местных жителей, смогли завоевывать степи. Так исчезали одни народы и возникали другие. С учетом происходивших трансформаций полезно распрощаться с иллюзиями и свыкнуться со многими вновь открываемыми фактами.

Совершенно справедлива критика в отношении тех исследователей, которые редко штудируют первоисточники. Так, Агусти Алемань указывает на то, что историки часто не вникают в подробности. «Проблема в том, — пишет он, — что почти никто, кажется, не читает источники подробно, хотя имеют как доступ к оригинальному тексту, так и достаточные знания в историческом плане» (*Alemany* 2013: 233–236). И еще. Как часто пишут, из-за постоянных войн разрозненные остатки гуннских племен фактически обратились в рабство на землях других народов, чьи имена они присвоили. Эти слова мы читаем в последней главе исторического труда Агафия, который охватывает период до 559 года. Но на самом деле его сочинение было написано, как минимум, двадцать лет спустя и, что самое главное, осталось незаконченным. Действительно, всестороннее изучение темы с использованием материалов нескольких смежных дисциплин значительно повышает ее достоверность. Как известно, триангулярная методика работы с источниками помогает устранить априорность и углубляет научную достоверность исследования. В конечном счете, автор (или авторский коллектив) сможет получить более надежные выводы.

Как приверженец исхода исторических предков чувашей из Сибири, А. А. Куник утверждал, что чуваши — это потомки одной из групп старотюрков, поселившиеся среди волжских финнов задолго до появления здесь татар (*Куник* 1878: 118, 120). Но Н. Н. Поппе, считавший чувашей наследниками булгарской истории и языка, категорично заявлял, что древние чувашские племена вблизи озера Байкал никогда не жили (*Poppe* 1971: 227). Рациональное зерно в высказывании Н. Н. Поппе в том, что, действительно, исторические предки чувашей, как и булгары, в Сибири и тем более на Дальнем Востоке никогда не обитали.

Если резюмировать, то надобно, прежде всего, сказать, что в работах по этногенезу историю как дисциплину следует брать за отправную точку. Будь работа посвящена этнонимике, геногеографии, археологии или истории языка в широком смысле.

Есть важные, но ускользающие от внимания географов нюансы. Так, Прокопий в основном обходит вниманием кочевников, передвигавшихся по суше. В его периплах сухопутные передвижения не выдвигаются на передний план. Также понятно: те, кто ближе к римлянам (например, кутригуры), являются их врагами, в то время те, кто далек от них (утигуры, трапезиты), — их союзники (*Curta* 2019: 33). Прокопий и Агафий упоминают кутригуров, но в описании тех же событий у Иордана есть только булгары. Выходит, не всегда отсутствие упоминания в источнике о тех или иных племен (или этнических групп) говорит об их отсутствии их в это время в этом месте.

При этом следует признать, что деление событий, скажем, на чисто исторические и географические весьма условно и носит рабочий характер. А чаще всего разделить их невозможно и не нужно. Поэтому, кстати, в работах возникает параграф под названием «Историко-географический анализ», объединяющий соответствующие вопросы.

Использование материалов и трудов не только этнографического и исторического плана не говорит о желании этнографов взять на себя всю ответственность по этим дисциплинам. По геногеографии, антропологии и археологии используются исследования преимущественно резюмирующего характера. Они необходимы для построения наиболее полной системы.

Успехи в генетике позволяют проникнуть в самые древние слои истории человечества. Генетическое сходство популяций определяется их географическим соседством, а не лингвистическим сходством (*Балановская* и др. 2016: 76, 77). Если до начала XXI в. генетики и этнологи свои исследования проводили независимо, то сейчас они совершают комплексные экспедиции, вместе анализируют добытые материалы. «При совместной экспедиционной работе генетиков, этнографов и историков ее итоги оказывались гораздо глубже, чем работа каждого из этих специалистов в автономном режиме. Их дальнейшее взаимодействие на всех последующих этапах исследования позволяло достигать много более глубокого научного знания о структуре генофонда и истории его формирования» (*Юсупов* и др. 2017: 31). Кроме того, объединение усилий позволяет выдвигать версии о путях миграций народов. Рефреном звучат высказывания ереванского генетика. По его убеждению, взаимодействия различных дисциплин и многопрофильное сотрудничество сегодня становится нормой в академических исследованиях. Наука о генетике человека, являясь, хотя и отраслью биологии, тесно перекликается с гуманитарными исследованиями. А это — «надежная гарантия достижения взаимопонимания и успешного сотрудничества между генетиками и этнологами уже в ближайшем будущем» (*Епископосян* 2022: 152).

По мнению одного из ведущих антропологов, «для антропологии характерно взаимопроникновение идей и методов различных естественнонаучных и гуманитарных дисциплин» (*Бужилова* 2022: 15).

Имеются мнения о преимуществе археологии перед другими дисциплинами в определении и анализе этнической принадлежности того или иного явления или субъекта. Параллельно идет дискуссия о ее беспомощности в выявлении этнической принадлежности носителей определенной культуры. Иногда критика археологов заходит так далеко, что некоторые готовы утверждать невозможность раскрыть этническую принадлежность через добытые археологические артефакты. Якобы этническая принадлежность должна быть исключена из всех дискуссий, если археологи хотят добиться какого-либо прогресса в своих исследованиях. Автор этих строк, как

всегда, придерживается золотой середины. В любом случае археология правомерно занимает отдельную нишу в исследованиях этнической истории.

В своих исследованиях археологи широко используют нумизматический материал, а также в их деятельности большое место занимают раскопки доисторических, древних и средневековых городищ. В последние десятилетия успешно применяются улучшенные научные методы в археологической науке. Так, использование стронция (химического элемента Sr, занимающего 38-ю позицию в таблице Д. И. Менделеева) помогает объяснить мобильность человека.

Выступая на пленарном заседании XV Конгресса антропологов и этнологов России (2023 г.), археолог Н. Н. Крадин подчеркнул, что современные открытия в палеогенетике приводят к выдающимся результатам, которые иногда противоречат существующим концепциям. Сегодня палеогенетика дает серьезные перспективы в области исследований этнических процессов в глубокой древности. В синтезе с лингвистикой, археологией и биологической антропологией мы получаем более точную и интересную картину освоения человеком ойкумены в прошлом. С открытием ДНК в археологии произошла революция. Н. Н. Крадин также указал, что выводы археологов не стыкуются с установившимися теориями наших лингвистов.

Маркеры религии в историческом измерении могут меняться быстро и масштабно. Например, крещение Руси привело к коренным преобразованиям верований многих жителей Восточной Европы. Исследование генетической структуры народов Кавказа может послужить значительным вкладом в решение проблем этногенеза, истории и культуры не только самих кавказских народов, но и многих других народов Восточной Европы. Естественно, в процессе этногенеза племена трансформируются. Причин много: нашествие более мощных соседей, разделение по родовым коленам, массовое принятие другой религии (например, исламизация египтян и превращение их в египетских арабов).

Сегодня традиционные праздники, обряды и верования, т. е. этнографические паттерны чувашей и татар имеют мало общего из-за превалирования соответственно православия и ислама в их мировоззрении, хотя в I тысячелетии в этом плане они имели больше сходств, чем различий. «Эти элементы у чувашей и татар наиболее близки и имеют общую основу… Сохранение традиционных основ народной религии (folk religion), несмотря на продолжительный период взаимодействия с мировыми религиями, …являлось формой рефлексии, направленной на сохранение своей самобытной культуры и идентичности… В их традиционной религиозной системе отсутствовал институт храма: местом культа выступала окружающая природная среда» (*Исхаков* 2013: 5, 6, 13).

Язык также содержит в себе историю. Для анализа его надо сравнивать с родственными языками и языками соседних племен и народов. Во времени он может расщепляться на несколько потомков. Связано это с нарушением единства социума, в котором он функционирует. Когда различия начинают затруднять взаимопонимание между членами общества, тогда появляются разные, но родственные языки. Изменение является обязательным свойством языка хотя бы потому, что застывшая система не могла бы обеспечивать коммуникацию социума в трансформирующемся мире. Лингвистами на ряде языковых групп установлена скорость размывания пяти слов из списка Сводеша за 1000 лет. При такой скорости за 20 000 лет список Сводеша должен вымываться полностью (*Дыбо* 2015: 338, 344, 370). Выходит, нет ста-

тичных языков, просуществовавших 20 000 лет, хотя скорость изменений в разных языках и в разные периоды времени может быть различной.

Если углубить хронологические и пространственные рамки исследования, нам пришлось бы говорить о дене-кавказской макросемье (ДКМ), прибегая к лексикостатистической классификации, и определять прародины современных языков. Пока наука не может дать ответ на такие глобальные вопросы. Хотя имеются определенные шаги в этом направлении. Притом указывают не только на генеалогические, но и на площадные общности. Что касается начальных этапов распространения евразийских языков и дене-кавказских языков, то их относительная хронология неизвестна (*Kozintsev* 2023: 133, 146). Пока это — предел, и то требующий больших дополнительных вливаний источников первой руки.

Перерождение рассматривается в лингвистике как фундаментальный атрибут существования языка. Лингвистическая трансформация означает изменение компонентов языковой системы, а также правил, определяющих их функции. Это означает, что перемены в каждом языке происходят непрерывно в любое время. Язык конкретного исторического периода можно изучать, даже когда нет письменных памятников, для этого нужно проследить конкатенацию звуковых изменений. Однако изменение звука имеет не только временно́е измерение, но и измерение интенсивности применения в определенном локусе. При этом учитываем, что диалекты существовали и в предыдущие периоды (*Agyagási* 2007: 25–26).

Конечно, при анализе языковых аспектов этногенеза к опубликованным исследованиям следует относиться критически. Например, Н. Н. Поппе и О. И. Прицак полагали, что булгарско-чувашская ветвь стала каким-то промежуточным звеном между тюркским и монгольским языками, которые, по мнению этих ученых, были генетически связаны. Сегодня «никто никоим образом не поддерживает эту точку зрения» (*Erdal* 2007: 78).

*Методология изучения этнической истории*

Ведущие исследователи историко-этнографического направления обращают внимание на необходимость комплексного (равно как и трансдисциплинарного и междисциплинарного) подхода в освещении этногенетических процессов. Имеем в виду исследования, применяющие материалы из двух и более научных специальностей. Как правило, в таких случаях речь идет о необходимости выхода ученого за рамки своего предмета. Более того, «этническая проблематика… требует сотрудничества целого ряда научных дисциплин» (*Тишков* 2016: 13).

В сложных исследованиях происходит пересечение связей между включенными в анализ предметами. «Таковы, например, физическая химия, астрофизика, космобиология, психолингвистика, социальная психология, компьютерные науки. Научные исследования, в которых осуществляется этот процесс, называются междисциплинарными» (*Порус* 2015: 417). «Понятно, что междисциплинарность… не является самоцелью, а имеет скорее прикладное значение: огромную важность представляет не до конца изученный познавательный потенциал пограничных сфер науки, особенно в областях их взаимопроникновения с другими науками, где формируется новое знание» (*Аликберов* 2018: 154). Это «нормальное состояние науки, ибо там, где все ясно и вполне устоялось, наступает застой» (*Гуревич* 2000: 125). Ценность и универсальность предлагаемой методологии в том, что с ее помощью можно провести скрупулезный анализ материалов по любому народу.

Несмотря на ратование за междисциплинарный подход в изучении этногенеза, ощутимых сдвигов в этом направлении не произошло. Каждый исследователь оставался преимущественно в своей ячейке. И это серьезная проблема, настоящий тормоз для исторической дисциплины. Намного лучше обстоит ситуация в естественных науках. Здесь получили развитие, к примеру, такие стыковые направления, как биофизика, зооинженерия, наномедицина. Но чтобы публикуемая работа получилась квалифицированной, лучше объединить знание и усилия исследователей разных специальностей, т. е. писать совместные труды. Например, плодотворна кооперация археолога и языковеда.

В силу сказанного междисциплинарность оценивается как «средство против губительных последствий чрезмерной специализации» (*Бушковская* 2010: 152).

Естественно, проблематика этнической истории (тем более, трансдисциплинарный подход к ней) требует синтеза достижений многих научных дисциплин. Здесь как от автора, так и от рецензента требуется владение навыками разных дисциплин. Так, востоковеды в своих исследованиях совмещают «области истории, политологии, экономики, этнологии, социологии, религиоведения, конфликтологии, дипломатии и международных отношений» (*Аликберов* 2022: 728). Как считает ряд исследователей, междисциплинарный (= мультидисциплинарный) подход не является средством «эффективной защиты от продолжающейся в настоящее время фрагментации знаний», ибо происходит простая сборка дисциплинарных подходов, не дающая цельную фундаментальную картину. А трансдисциплинарный подход призван обеспечить интегративность знания. При таком подходе практически смываются границы между дисциплинами. Фактически речь идет о мета-методологии. В науку вводится универсальный понятийный аппарат. Трансдисциплинарный подход на самом деле вытесняет описательные сравнительные исследования, а «это обеспечивает несравненно больший уровень объективности, научности и достоверности гуманитарного знания, недостижимый для традиционных классических подходов» (*Аликберов* 2022: 730). Так трансдисциплинарный подход практически разрушает границы изучаемого предмета и способствует структурированию целостной картины мира.

Например, самые плодотворные результаты дает союз генетиков, археологов и лингвистов. Сошлемся на имеющуюся добротную статью по теме, в которой идет рассуждение о влиянии генетических исследований на археологию и лингвистику в Евразии (*Mallory* et al. 2019: 1472–1487). Совместными усилиями обрисовывается влияние, которое генетика оказывает на области археологии и исторической лингвистики на всем евразийском континенте. Комплексный подход позволяет пролить свет на расселение и наследие раннего человека, распространение сельского хозяйства и массовое увеличение населения в бронзовом веке. Генетика также вносит свой вклад в решение важных вопросов исторической лингвистики, связанных с происхождением и распространением основных евразийских языковых семей. В нем представлены доказательства, которые помогают отличить случаи, связанные со значительной миграцией, от тех, которые вызваны языковым сдвигом с минимальным генетическим следом. Результаты исследований в области популяционной генетики за последнее столетие оказали влияние на ряд других дисциплин, изучающих человеческие популяции, особенно на те, которые интересуются реконструкцией прошлых обществ, такие как археология (которая включает физический антропологический анализ человеческих останков) и историческая лингвистика. Изучение

доисторических миграций является основной областью пересекающихся интересов археологии и популяционной генетики.

Очень образно объясняет рассматриваемую методологию один из философов. «Это как на ралли, когда водитель слит воедино со своей машиной, с дорогой, его воля и тело продляются в ландшафт и принимают его. Возникает некая анимированная органичная целостность деятельностной триады» (*Буданов* 2015: 153). При трансдисциплинарном подходе смешиваются и «переплавляются» методы различных предметов, создается своего рода «наука наук» (*Шольц* и др. 2015: 12–13). Как правило (а это показывает практика), трансдициплинарность всегда включает в себя и подходы системного изучения.

Однако опубликованный труд, написанный с использованием междисциплинарного подхода, часто не находит отклика. Объясняется такое явление приверженностью каждого к своей специальности. Более того, практически невозможно найти рецензента уже на уровне подготовки рукописи монографии к публикации. Каждый посмотрит главу по своей непосредственной специальности и говорит: «Все остальное мне незнакомо, поэтому я не могу написать вам отзыв». В итоге написанная монография рискует остаться вне внимания и коллег, и науки в целом.

## Заключение

Ставилась задача довести до коллег авторские соображения по теории и методологии изучения этнической истории. В статье дан краткий анализ опыта ведущих исследователей по теме. Как выяснилось, при изучении истории любого народа следует использовать достижения в области истории, географии, геногеографии, антропологии, археологии, религии, этнографии, искусства, лингвистики и фольклора. Выявлено, что для получения полной картины этнической истории применяются междисциплинарная и трансдисциплинарная подходы. Такое многомерное исследование способствует раскрытию реальной картины событий в наиболее полном виде. И еще один урок из своего опыта: никогда не надо следовать какой-либо готовой теории. Тем более — создавать себе кумиров. Главное — выявлять первоисточники и следовать им, а они приведут к правильным выводам.

### Научная литература

*Аликберов А. К.* Об интерактивных подходах к гуманитарному знанию в востоковедении // Труды Отделения историко-филологических наук РАН: 2018. М.: РАН, 2019. С. 152–164.

*Аликберов А. К.* Комплексность востоковедения, его междисциплинарные и трансдисциплинарные перспективы // Ориенталистика. 2022. № 4. С. 722–733.

*Балановская Е. В., Агджоян А. Е., Жабагин М. К., Юсупов Ю. М., Схаляхо Р. А., Долинина Д. О., Падюкова А. Д., Кузнецова М. А., Маркина Н. В., Атраментова Л. А., Лавряшина М. Б., Балановский О. П.* Татары Евразии: своеобразие генофондов крымских, поволжских и сибирских татар // Вестник Московского университета. Серия XXIII: Антропология. 2016. № 3. С. 75–85.

*Буданов В.* Трансдисциплинарные дискурсы постнеклассики: познание, коммуникация, самоорганизация в антропосфере // Трансдисциплинарность в философии и науке: подходы, проблемы, перспективы / Под ред. В. Бажанова, Р. В. Шольца. М.: Навигатор, 2015. С. 145–159.

*Бужилова А. П.* Антропология в фокусе социального времени. Часть 2: Развитие и дифференциация науки // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2022. № 2. С. 5–16. https://doi.org/10.32521/2074-8132.2022.2.005-016

*Бушковская Е. А.* Феномен междисциплинарности в зарубежных исследованиях // Вестник Томского государственного университета. 2010. № 330. С. 152–155.

*Головнёв А. В.* Дрейф этничности // Уральский исторический вестник. 2009. № 4. С. 46–55.

*Гумба Г. Д.* Этнокультурные и миграционные процессы в Центральном Закавказье (I тыс. до н. э.). Автореферат докторской диссертации. Сухум: АГУ, 2022.

*Гуревич А. Я.* Подводя итоги… // Одиссей. Человек в истории. М.: Наука, 2000. С. 125–138.

*Дыбо А. В.* Этимологический словарь тюркских языков. Т. 9 (дополнительный). Этимологический словарь базисной лексики тюркских языков. М.: Наука, 2015. 620 с.

*Епископосян Л.* Генетика и этногенез // Caucaso-Caspica: Труды Института востоковедения Российско-Армянского (Славянского) университета. Ер.: РАУ, 2022. С. 145–154.

*Иванов В. А.* Кочевники Золотой Орды в восприятии современных историков // Золотоордынское обозрение. 2018. № 3. С. 618–634.

*Исхаков Р. Р.* Параллели в религиозно-мифологической картине мира и обрядовости татар и чувашей. Опыт историко-этнографической реконструкции. Чебоксары: ЧГИГН, 2013. 60 с.

*Куник А.* О родстве хагано-болгар с чувашами по славяно-болгарскому Именнику // Известия ал-Бекри и других авторов о Руси и славянах. Ч. 1. СПб.: Имп. АН, 1878. С. 118–161.

*Порус В.* От междисциплинарности к трансдисциплинарности: мосты между философией науки и философией культуры // Трансдисциплинарность в философии и науке: подходы, проблемы, перспективы. М.: Навигатор, 2015. С. 319–333.

*Тишков В. А.* Отечественная этнология и симбиоз наук // Феномен междисциплинарности в отечественной этнологии / Отв. ред. и сост. Г. А. Комарова. М.: ИЭА РАН, 2016. С. 5–16.

*Токарев С. А.* К постановке проблем этногенеза // Советская этнография. 1949. 3. С. 12–36.

*Шольц Р., Киященко Л., Бажанов В.* Введение. Дорожная карта трансдисциплинарности // Трансдисциплинарность в философии и науке: подходы, проблемы, перспективы / Под ред. В. Бажанова, Р. В. Шольца. М.: Навигатор, 2015. С. 11–27.

*Юсупов Ю. М., Балановская Е. В., Сабитов Ж. М., Балановский О. П.* Комплексные исследования этногенеза: союз геногеографии и этнографии // Вестник антропологии. 2017. № 2. С. 28–35.

*Agyagási K.* Mittelbulgarische Dialekte — mittelbulgarischer Sprachzustand // Einheit und Vielfalt in der türkischen Welt / ed. by H. Boeschoten, H. Stein. Wiesbaden: Harrassowitz, 2007. P. 24–36.

*Alemany A.* Early Byzantine Sources on the Oghuric Tribes in the Northern Black Sea Area // The Bosporus: Gateway between the Ancient West and East (1st millennium BC — 5th century AD) / ed. by G. R. Tsetskhladze, S. Atasoy, A. Avram, Ş. Dönmez, J. Hargrave. Oxford: Archaeopress, 2013. P. 233–236.

*Curta F.* Ethnicity in the Steppe Lands of the Northern Black Sea Region During the Early Byzantine Times // Archaeologia Bulgarica. 2019. Vol. 1. P. 33–70.

*Erdal M.* The Khazar Language // The World of the Khazars. New Perspectives Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium Hosted by the Ben Zvi Institute / ed. by Peter Golden, Haggai Ben-Shammai, András Roná-Tas. Leiden — Boston: Brill, 2007. P. 75–108.

*Kozintsev A.* The Dene-Caucasian Macrofamily: Lexicostatistical Classification and Homeland // Mother Tonque. 2023. Issue XXIV. P. 133–149.

*Mallory J., Dybo A., Balanovsky O.* The Impact of Genetics Research on Archaeology and Linguistics in Eurasia // Russian Journal of Genetics. 2019. No. 12. P. 1472–1487. https://doi.org/10.1134/S1022795419120081

*Poppe N.* Rev.: Kanjukova A. S. Čuvašskaja dialektologija (Kratkie očerki). Čeboksary: Čuvasskoe knižnoe izdatel'stvo, 1965, 148 p. // Ural-Altaische Jahrbücher 43. Wiesbaden, 1971. P. 227.

*Salmin A. K.* The Migration History of the Savirs // Journal of Frontier Studies. 2023. No 2. P. 331–351. https://doi.org/10.46539/jfs.v8i2.446

*Salmin A. K.* Georgian Tracks in the History of the Chuvash // Oriental Studies. 2023a. No 5. P. 1241–1250. https://doi.org/10.22162/2619-0990-2023-69-5-1241-1250

*Salmin A. K.* The Armenian Tracks in the History of the Chuvash. Science Journal of Volgograd State University. History. Area Studies. International Relations. 2024. No. 2. P. 27–35. https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2024.2.2

## Refereces


Agyagási, K. 2007. Mittelbulgarische Dialekte — mittelbulgarischer Sprachzustand [Central Bulgarian Dialects — Central Bulgarian Language State]. In *Einheit und Vielfalt in der türkischen Welt* [Unity and Diversity in the Turkic World], ed. by H. Boeschoten, H. Stein. Wiesbaden: Harrassowitz: 24–36.

Alemany, A. 2013. Early Byzantine Sources on the Oghuric Tribes in the Northern Black Sea Area. In *The Bosporus: Gateway between the Ancient West and East (1st millennium BC — 5th century AD)*, ed. by G. R. Tsetskhladze, S. Atasoy, A. Avram, Ş. Dönmez, J. Hargrave. Oxford: Archaeopress. 233–236.

Alikberov, A. K. 2019. Ob interaktivnykh podkhodakh k gumanitarnomu znaniiu v vostokovedenii [On Interactive Approaches to Humanitarian Knowledge in Oriental Studies]. *Trudy Otdeleniia istoriko-filologhicheskikh nauk RAN: 2018* [Trudy Otdeleniia istoriko-filologhicheskikh nauk RAN: 2018], ed. by V. A. Tishkov, N. V. Tarasova. Moscow: RAN. 152–164.

Alikberov, A. K. 2022. Kompleksnost' vostokovedeniia, ego mezhdistsiplinarnye i transdistsiplinarnye perspektivy [The Complexity of Oriental Studies, its Interdisciplinary and Transdisciplinary Perspectives]. *Orientalistika* 4: 722–733.

Balanovskaya, E. V., A. E. Agdzhoyan, M. K. Zhabagin, Yu. M. Yusupov, R. A. Shalyakho, D. O. Dolinina, A. D. Padyukova, M. A. Kuznetsova, N. V. Markina, L. A. Atramentova, M. B. Lavryashina, and O. P. Balanovsky. 2016. Tatary Evrazii: svoeobrazie genofondov krymskikh, povolzhskikh i sibirskikh tatar [Tatars of Eurasia: the Originality of the Gene Pools of the Crimean, Volga and Siberian Tatars]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriia XXIII: Antropologiia* 3: 75–85.

Budanov, V. 2015. Transdistsiplinarnye diskursy postneklassiki: poznanie, kommunikatsiia, samoorganizatsiia v antroposfere [Transdisciplinary Discourses of Post-Nonclassics: Cognition, Communication, Self-Organization in the Anthroposphere]. In *Transdistsiplinarnost' v filosofii i nauke: podkhody, problemy, perspektivy* [Transdisciplinarity in Philosophy and Science: Approaches, Problems, Prospects], ed. by V. Bazhanov and R. V. Shol'ts. Moscow: Navigator. 145–159.

Bushkovskaia, E. A. 2010. Fenomen mezhdistsiplinarnosti v zarubezhnykh issledovaniiakh [The Phenomenon of Interdisciplinarity in Foreign Studies]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta* 330: 152–155.

Buzhilova, A. P. 2022. Antropologiia v fokuse sotsial'nogo vremeni. Chast' 2: Razvitie i differentsiatsiia nauki [Anthropology in the Focus of Social Time. Part 2: Development and Differentiation of Science]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriia XXIII: Antropologiia* 2: 5–16. https://doi.org/10.32521/2074-8132.2022.2.005-016

Curta, F. 2019. Ethnicity in the Steppe Lands of the Northern Black Sea Region During the Early Byzantine Times. *Archaeologia Bulgarica* 1: 33–70.

Dybo, A. V. 2015. *Etimologicheskii slovar' tiurkskikh yazykov. T. 9 (dopolnitel'nyi). Etimologicheskii slovar' bazisnoi leksiki tiurkskikh yazykov* [Etymological Dictionary of Turkic Languages. Vol. 9 (additional). Etymological Dictionary of the Basic Vocabulary of the Turkic Languages]. Moscow: Nauka. 620 p.

Episkoposian, L. 2022. Genetika i etnogenez [Genetics and Ethnogenesis]. *Caucaso-Caspica: Trudy Instituta vostokovedeniia Rossiisko-Armianskogo (Slavianskogo) universiteta* [Caucaso-Caspica: Works of the Institute of Oriental Studies of the Russian-Armenian (Slavic) University]. Issue VII. Ed. by G. Asatrian. Yerevan: RAU. 145–154.

Erdal, M. 2007. The Khazar Language. *The World of the Khazars. New Perspectives Selected Papers from the Jerusalem 1999 International Khazar Colloquium Hosted by the Ben Zvi Institute*, ed. by Peter Golden, Haggai Ben-Shammai, András Roná-Tas. Leiden — Boston: Brill. 75–108.

Golovnev, A. V. 2009. Dreif etnichnosti [Ethnicity Drift]. *Ural'skii istoricheskii vestnik* 4: 46–55.

Gumba, G. D. 2022. *Etnokul'turnye i migratsionnye protsessy v Tsentral'nom Zakavkaz'e* [Ethnocultural and Migration Processes in Central Transcaucasia (I Millennium)]. Doctoral diss. abstract, Abkhazian State University. 42 p.

Gurevich, A. Y. 2000. Podvodia itogi… [Summing Up the Results...]. *Odissei. Chelovek v istorii* 12: 125–138.

Iskhakov, R. R. 2013. *Paralleli v relighiozno-mifologhicheskoi kartine mira i obriadovosti tatar i chuvashei. Opyt istoriko-etnograficheskoi rekonstruktsii* [Parallels in the Religious and Mythological Picture of the World and Rituals of the Tatars and Chuvashes. An Experience of Historical and Ethnographic Reconstruction]. Cheboksary: Chuvash State Institute of Humanities. 60 p.

Ivanov, V. A. 2018. Kochevniki Zolotoi Ordy v vospriiatii sovremennykh istorikov [Nomads of the Golden Horde in the Perception of Modern Historians]. *Zolotoordynskoe obozrenie* 3: 618–634.

Kozintsev, A. 2023. The Dene-Caucasian Macrofamily: Lexicostatistical Classification and Homeland. *Mother Tonque* XXIV: 133–149.

Kunik, A. A. 1978. O rodstve khagano-bolgar s chuvashami po slaviano-bolgarskomu Imenniku [On the Kinship of the Khagano-Bolgars with the Chuvashes According to the Slavic-Bulgarian Name]. In *Izvestiia al-Bekri i drughikh avtorov o Rusi i slavianakh* [News of al-Bekri and Other Authors about Rus' and the Slavs], by A. A. Kunik, V. R. Rozen. St. Petersburg: Imperatorskaia akademiia nauk. 118–161.

Mallory, J., A. Dybo, and O. Balanovsky. 2019. The Impact of Genetics Research on Archaeology and Linguistics in Eurasia. *Russian Journal of Genetics* 12: 1472–1487. https://doi.org/10.1134/S1022795419120081

Poppe, N. 1971. Rev.: Kanjukova, A. S. Čuvašskaja dialektologija (Kratkie očerki). Čeboksary: Čuvasskoe knižnoe izdatel'stvo, 1965, 148 p. *Ural-Altaische Jahrbücher* 43: 227.

Porus, V. 2015. Ot mezhdistsiplinarnosti k transdistsiplinarnosti: mosty mezhdu filosofiei nauki i filosofiei kul'tury [From Interdisciplinarity to Transdisciplinarity: Bridges between the Philosophy of Science and the Philosophy of Culture]. *Transdistsiplinarnost' v filosofii i nauke: podkhody, problemy, perspektivy*. Moscow: Navigator. 319–333.

Salmin, A. K. 2023. The Migration History of the Savirs. *Journal of Frontier Studies* 2: 331–351. https://doi.org/10.46539/jfs.v8i2.446

Salmin, A. K. 2023a. Georgian Tracks in the History of the Chuvash. *Oriental Studies* 5: 1241–1250. https://doi.org/10.22162/2619-0990-2023-69-5-1241-1250

Salmin, A. K. 2024. The Armenian Tracks in the History of the Chuvash. *Science Journal of Volgograd State University. History. Area Studies. International Relations* 2: 27–35. https://doi.org/10.15688/jvolsu4.2024.2.2

Shol'ts, R., Kiiashchenko, L., and V. Bazhanov. 2015. Vvedenie. Dorozhnaia karta transdistsiplinarnosti [Introduction: A Roadmap for Transdisciplinarity]. In *Transdistsiplinarnost' v filosofii i nauke: podkhody, problemy, perspektivy* [Transdisciplinarity in Philosophy and Science: Approaches, Problems, Prospects], ed. by V. Bazhanov, R. V. Shol'ts. Moscow: Navigator. 11–27.

Tishkov, V. A. 2016. Otechestvennaia etnologiia i simbioz nauk [Russian Ethnology and Symbiosis Sciences]. In *Fenomen mezhdistsiplinarnosti v otechestvennoi etnologii* [The Phenomenon of Interdisciplinarity in Russian Ethnology], ed. by G. A. Komarova. Moscow: IEA RAN. 5–16.

Tokarev, S. A. 1949. K postanovke problem etnogeneza [On the Formulation of the Problems of Ethnogenesis]. *Sovetskaia etnografiia* 3: 12–36.

Yusupov, Y. M., E. V. Balanovskaia, Z. M. Sabitov, and O. P. Balanovskii. 2017. The Complex Studies of Ethnogenesis: Collaboration of Gene Geogaphy and Ethnography. *Vestnik Antropologii* 2: 28–35.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/322-334
Научная статья

***© В. А. Сомов***

# «ЕВГЕНИКА ИЛИ ЖИЗНЬ»: СУДЬБА ОДНОГО НАУЧНОГО НАПРАВЛЕНИЯ В УСЛОВИЯХ СТАНОВЛЕНИЯ СОВЕТСКОГО СОЦИАЛИЗМА (1920–1930-гг.)

*В статье рассматривается проблема развития евгенических идей в советском обществе 1920–1930-х гг. Автор приходит к выводу о наличии взаимосвязи между стремлением ученых-евгенистов найти способы кардинального улучшения человека как вида и идеями социалистических преобразований. Евгеника как наука о природе человека предоставляла широкие возможности для власти в направлении социального конструирования. Это стало на начальном этапе одной из причин поддержки евгеники, которая выразилась в организации в 1920 г. Русского евгенического общества при Институте экспериментальной биологии. По мере исключения из стратегии развития СССР идей «перманентной революции» Л. Д. Троцкого, который также имел революционные взгляды на возможность создания нового человека, евгеника перестала пользоваться поддержкой государства. Конфликт между евгеникой и сталинской концепцией построения социализма был вызван, в частности, различным отношением к влиянию окружающей среды на способность к приобретению наследственных признаков человеком и животными. Стремление улучшить материальные условия жизни и быта советских граждан не всегда соответствовали представлению сторонников евгеники о бытовом аскетизме и трудностях выживания, как о наиболее действенных факторах естественного отбора. Причины негативного отношения к евгенике в СССР в начале 1930-х годов автор предлагает усматривать не только в ее «буржуазной» сущности, но и в «механистическом» воззрении на общество, как на поле для ничем не ограниченного биологического эксперимента.*

**Ключевые слова:** *евгеника, советское общество, новый человек*
**Ссылка при цитировании:** *Сомов В. А.* «Евгеника или жизнь»: судьба одного научного направления в условиях становления советского социализма (1920–1930-гг.) // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 322–334.

**Сомов Владимир Александрович** — д. и. н., доцент, профессор кафедры истории и теории международных отношений, Нижегородский государственный университет им. Н. И. Лобачевского (Российская Федерация, 603022 Н. Новгород, пр-т Гагарина, 23); профессор кафедры теории и истории права, государства и судебной власти, Приволжский филиал Российского государственного университета правосудия (Российская Федерация, 603022 Н. Новгород, пр-т Гагарина, 17 А). Эл. почта: somoff33@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-6322-6221

UDC: 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/322-334
Original article

***© Vladimir Somov***

# "EUGENICS OR LIFE": THE FATE OF ONE RESEARCH DIRECTION IN THE CONTEXT OF THE FORMATION OF SOVIET SOCIALISM (1920–1930S)

*The article examines the problem of the development of eugenic ideas in Soviet society in the 1920s and 1930s. The author concludes that the desire of eugenicists to radically improve the human species is related to the ideas of socialist transformations. Eugenics as a science about human nature provided broad opportunities for social construction. This was one of the reasons for the initial support of eugenics, as evidenced by the establishment of the Russian Eugenics Society at the Institute of Experimental Biology in 1920. However, as L. D. Trotsky's ideas about the "permanent revolution," which included revolutionary views on the possibility of creating a new man, were excluded from the development strategy of the USSR, eugenics ceased to enjoy state support. The conflict between eugenics and Stalin's concept of building socialism was caused, in particular, by different attitudes to the influence of the environment on the ability of humans and animals to acquire hereditary traits. The desire to improve the everyday lives of Soviet citizens did not align with the ideas of eugenicists about everyday asceticism and the difficulties of survival as the most effective factors of natural selection. The author suggests that the reasons for the negative attitude toward eugenics in the USSR in the early 1930s should be seen not only in its "bourgeois" nature, but also in its "mechanistic" view of society as a field for unlimited biological experimentation.*

**Keywords:** *eugenics, soviet society, new man*

**Author Info: Somov, Vladimir A.** — Doctor of History, Professor, N. I. Lobachevsky Nizhny Novgorod State University, Volga Region Branch of the Russian State University of Justice (Nizhny Novgorod, Russian Federation). E-mail: somoff33@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-6322-6221

**For citation:** Somov, V. A. 2025. "Eugenics or Life": the Fate of one Research Direction in the Context of the Formation of Soviet Socialism (1920–1930s). *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 322–334.

В августе 1894 г. в газете «Русские ведомости» был опубликован рассказ А. П. Чехова «В усадьбе». Его герой, обнищавший аристократ и «неисправимый дарвинист» Рашевич эмоционально доказывает своему гостю «научную» точку зрения на вопрос обособления «белой кости»: «… Благодаря строгому половому подбору, тому, что благородные фамилии инстинктивно охраняли себя от неравных браков и знатные молодые люди не женились чёрт знает на ком, высокие душевные качества передавались из поколения в поколение во всей их чистоте, охранялись и с течением времени через упражнение становились всё совершеннее и выше. Тем, что у человечества есть хорошего, мы обязаны именно природе, правильному естественно-историческому, целесообразному ходу вещей, старательно, в продолжение веков обособлявшему белую

кость от чёрной» (*Чехов* 1977: 334). Такая позиция в конце XIX в. становилась все более популярной в российском «образованном» обществе. Несмотря на то, что, как установил Р. А. Фандо, «в России идеи о накоплении негативной наследственности были высказаны еще… в 1866 г.» (*Фандо* 2011: 7), долгое время проблема относилась к разряду научных «загадок». Так, Н. Я. Данилевский писал: «Совершенно непонятным, таинственным для нас способом передаются от родителей детям их физические свойства: физиологические черты, некоторые болезненные расположения, умственные и душевные качества» (*Данилевский* 1991: 499). Только к 1902 г., как отмечает Н. Л. Кременцов, в русской литературе впервые появляется слово «евгеника», вероятно, как результат знакомства с русским переводом книги ее «отца-основателя» Фрэнсиса Гальтона, появившимся еще в 1870-х гг. (*Кременцов* 2015: 8). Была также крайне популярна в научных кругах работа польского антрополога Людвига Крживицкого (*Крживицкий* 1902), который, по мнению Н. Л. Кременцова, может считаться автором русского термина «антропотехника», при этом предостерегавшим «от поспешного применения негативных евгенических мер» (*Кременцов* 2014: 28).

Таким образом, идеи зависимости человеческих качеств от факторов наследственности можно считать вполне укоренившимися в русской научной и общественной мысли задолго до революции 1917 г. Санитарные врачи, гигиенисты, физиологи, психиатры, наиболее известные из которых — Николай Федорович Гамалея, Тихон Иванович Юдин, Владимир Михайлович Бехтерев, активно взялись за разработку исследования возможностей практического применения евгенических идей. Первый Международный евгенический конгресс, состоявшийся в Лондоне в июле 1912 г., стал серьезным стимулом для расширения исследовательского внимания к проблеме. Одновременно наметилось определенное расхождение в понимании сути и смысла евгеники, ее целей и задач (*Кременцов* 2015: 17). Наиболее беспристрастные исследовали видели прямую связь проблем вырождения с особенностями социально-экономического состояния России. Так, В. М. Бехтерев в 1910 г. писал: «Что наши фабрики приводят к вырождению населения также не может подлежать сомнению, а вырождение есть первый шаг к развитию душевных и нервных болезней» (*Бехтерев* 1910: 297). И резюме: «Капиталистический строй — вот основное зло нашего времени» (*Бехтерев* 1910: 306).

Таким образом, уже в начале XX в., еще *до* революции русские евгенисты, в отличие от большинства их западных коллег, критически относились к постулату о незначительном влиянии среды на наследование благоприобретенных признаков. Они видели в сознательном преобразовании среды (социально-экономической, воспитательно-образовательной и т. д.) возможность устранения факторов, способствующих дегенерации. Если, например, Г. Лебон считал социализм политической доктриной неприспособленных вырожденцев (*Лебон* 2023: 354), их единственным способом выжить при условии устранения конкурентной борьбы, то «прогрессивные» русские евгенисты (Гамалея, Бехтерев) осторожно допускали целесообразность социально-политических действий по дезавуированию негативных факторов воздействия среды на наследственность. Обратим здесь внимание на то, что отрицательная оценка рядом российских евгенистов капитализма, как источника социального неблагополучия и дегенерации «низших» слоев общества может считаться одной из причин позитивного отношения к евгенике со стороны советской власти на этапе ее становления.

В современной отечественной научной литературе вопрос о развитии евгеники в рамках советского государства стал предметом исследования ряда авторов. Достаточно назвать работы В. В. Бабкова (*Бабков* 2008), М. Б. Конашева (*Конашев* 2022), Н. Л. Кременцова (*Кременцов* 2014, 2015), Н. С. Курека (*Курек* 2004), И. В. Кудашовой (*Кудашова* 2006), Р. А. Фандо (*Фандо* 2011) и др. Большинство авторов уделяют внимание, по преимуществу, реконструкции каких-либо из сторон развития евгеники в СССР — биологических, медицинских, философско-мировоззренческих, социально-бытовых, наконец, — личностных. Вопрос о судьбе этой дисциплины в связи с советскими историко-политическими реалиями считается практически решенным: евгеника — одна из «жертв» сталинской идеологической диктатуры. Так, В. В. Бабков прямо пишет, что евгеника и смежные с ней дисциплины «имели несчастье *чем-то* (здесь и далее курсив мой — *В. С.*) не угодить И. В. Сталину» (*Бабков* 2008: 7), в результате чего, «до сих пор никем не объясненная явная неприязнь И. В. Сталина по отношению к теории гена привела в нашей стране… к свертыванию евгеники» (*Бабков* 2008: 10). Сам В. В. Бабков связывает это с тем, что легитимность советской власти в значительной степени определялась различием взглядов на природу гена: «Тезис об изначальности гена, поддерживаемый марксистами-диалектиками Комакадемии, был вреден с позиции построения квазирелигии Сталина» (*Бабков* 2008: 500). По логике автора «если признать изначальный ген — чрезвычайно простой по химическому строению, исчезающе малый по физическим размерам и в то же время представляющий собой могущественнейшую *программу* развития, — то следует признать наличие Творца, Абсолюта или Высшего Разума. При этом большевики-богоборцы оказываются вне закона, ибо эта верховная инстанция не дала им никакой санкции… Таким образом, вопрос о воздействии среды становится вопросом о религиозной санкции власти» (*Бабков* 2008: 499).

Действительно, изменение среды (в том числе социальной) можно считать магистральным направлением советского проекта. Проблемные вопросы были связаны, вероятно, с определением границ возможного на этом пути. Знакомство с работой В. В. Бабкова практически не оставляет сомнения в существовании жесткого идеологического противоречия между евгеникой как формой научного знания о человеке и советской идеологией 1930-х гг., которую автор, без необходимой аргументации, называет «квазирелигией Сталина». Также установленным можно считать факт распространения среди ведущей части евгенистов (отечественных и зарубежных) специфического отношения к процессу создания нового потомства: рождения детей от «хороших» отцов и матерей — своеобразной «фабрике человека», без таинства любви и тому подобных «романтических мелочей». Другими словами, разделяемая большинством евгенистов теория неизменного «гена» при условии отказа от традиционной морали и соответствующего «полового воспитания» вполне могла стать основой для евгенического преобразования общества, так желаемого сторонниками радикальных революционных идей. По сути решать кто «гениален» и «как создать нового человека», а равно и «где учиться» школьникам и «кому что изучать» предстояло группе «ученых» с вполне определенным видением контуров нового общества.

К последним вполне можно отнести педологов, которые, пользуясь «новейшими» научными достижениями, активно принялись «консультировать» заинтересованных субъектов по вопросам улучшения человеческого рода в СССР. Поддержку им на Первом педологическом съезде СССР в декабре 1927 г. оказал народный комиссар просвеще-

ния А. В. Луначарский: «Педология, изучив, что такое ребенок, по каким законам он развивается, <...> тем самым осветит перед нами самый важный... процесс производства нового человека параллельно с производством нового оборудования, которое идет по хозяйственной линии» (Из речей 1928: 9). И хотя основатель советской педологии А. Б. Залкинд в изданной по результатам съезда работе пытался смягчить излишне «механистическое» выступление наркома (*Залкинд* 1929: 59), конец 1920-х гг. прошел, можно сказать, под знаком признания неограниченный возможностей «антропотехники». В качестве примера практической реализации евгенических идей можно привести документы Нижегородского краевого института охраны здоровья детей и рабочих подростков, который был организован в сентябре 1930 г. В материалах Центрального архива Нижегородской области сохранились материалы заседания комиссии при этом институте по выработке медицинских показаний и противопоказаний к искусственному аборту и стерилизации женщин от 31 декабря 1931 г. Абсолютными показаниями к стерилизации женщин признавались: «идиотизм и слабоумие, стойкие хронические женские заболевания» (ЦАНО 2522а). Среди основных задач института были обозначены: «накапливать и собирать материал по социальной гигиене и социальной патологии детского населения СССР <...> изучать особенности, уклонения и колебания в физическом развитии детей и зависимость этих явлений от географических, расовых, национальных и социальных причин и на основании этих материалов делать практические выводы в отношении направления мероприятий по оздоровлению детей и подростков. Оздоровление детства является прямой и конечной целью работ Института» (ЦАНО 2522б).

Н. Л. Кременцов замечает: «На рубеже 1920–1930-х гг., в период сталинского “великого перелома”, евгеника подверглась критике как “буржуазная” наука… После краткого периода успешного роста в начале 1930-х гг. медицинская генетика была заклеймена как “фашистская” наука, и к концу десятилетия исследования в этой области практически прекратились» (*Кременцов* 2014: 24). Н. С. Курек считает, что «в 1930 году за враждебность марксизму были ликвидированы “Русское психоаналитическое общество” и “Русское евгеническое общество”» (*Курек* 2004: 68). После известных событий в Германии 1933–1934 гг. советский дискурс в отношении евгеники окончательно приобретает агрессивно-антифашистский характер, что, по мнению отечественных исследователей, являлось не только индикатором, но и основной причиной отказа от государственной поддержки евгеники (*Кременцов* 2014: 45–46). Интересно, что Н. Л. Кременцов в этой связи косвенно упоминает борьбу с троцкизмом: «В начале мая 1937 г. на специальном совещании в Наркомздраве обсуждалось будущее ИМГ (института медицинской генетики)… Даже методы исследования медицинской генетики, например, изучение близнецов, стали называться “фашистскими”. Через несколько месяцев арест Каминского, как члена “троцкистского заговора”, окончательно определил судьбу ИМГ: институт был закрыт, а его сотрудники рассеяны по другим учреждениям» (*Кременцов* 2014: 46).

Уже установлено, что взгляды Л. Д. Троцкого на перспективы развития человека и советского общества теснейшим образом переплетались с евгеническими концепциями. Об этом пишет Н. Л. Кременцов: «Евгенические идеи “улучшения человечества” были созвучны раннему видению большевиками будущего страны (и, в конечном итоге, всего мира)… Большевики верили в социальный прогресс, ведущий к новому коммунистическому обществу, состоящему из “новых людей”… Возможно, лучшей иллюстрацией этой веры было пророчество Л. Д. Троцкого в 1922 г.: “Чело-

век поставит себе целью <...> создать более высокий общественно-биологический тип, если угодно сверхчеловека”» (*Кременцов* 2014: 48). Действительно, Л. Д. Троцкий, в бытность свою одним из лидеров советского государства, неоднократно высказывался о научных способах «улучшения» человека. Как справедливо замечает В. В. Бабков, «Л. Д. Троцкий был патроном советского психоанализа, педологии и психологии» (*Бабков* 2008: 13), а мы бы добавили — и не только! В его работах неоднократно шла речь о довольно радикальных, поистине революционных методах «улучшения» человека, в том числе с помощью воспитания. Широко известным является, например, такое высказывание Троцкого: «Мы можем провести через всю Сахару железную дорогу, построить Эйфелеву башню и разговаривать с Нью-Йорком без проволоки, а человека улучшить, неужели же не сможем? Нет, сможем! Выпустить новое “улучшенное издание” человека — это и есть дальнейшая задача коммунизма… При помощи самых разнообразных комбинированных средств усовершенствовать организм человека, урегулировать кровообращение, утоньшить нервную систему и в то же время закалить, укрепить организм, сделать его гибче и выносливее — вот гигантская и какая заманчивая задача!» (*Троцкий* 1924: 84–85).

В таком контексте вполне симптоматичным представляется взгляд Л. Д. Троцкого (и его многочисленных сторонников) на саму природу человека: «Ибо что такое человек? Это отнюдь не законченное и не гармоническое существо. Нет, это существо еще весьма нескладное. В нем есть не только отросток слепой кишки, который ни к чему не нужен, — только аппендицит от него происходит, — если взять психику человека, то таких ненужных “отростков”, от которых происходят всякие заболевания, всякие духовные аппендициты, у него сколько угодно. Человек, как животный вид, развивался в естественных условиях не по плану, а стихийно, и накопил в самом себе много противоречий» (*Троцкий* 1924: 84). Цель науки по Троцкому — «овладеть чувствами, понять инстинкты, сделать их прозрачными, протянуть провода воли в подспудное и подпольное и тем самым поднять человека на новую биологическую ступень, создать более высокий общественно-биологический тип, если угодно — *сверхчеловека* — вот какую задачу он (человеческий род — *В. С.*) себе поставит» (*Троцкий* 1923: 188–189). Хочется напомнить, что это — слова человека, претендовавшего на лидерство в государстве, его главного (после смерти В. И. Ленина) идеолога, пытавшегося направить советское общество по этому «светлому» пути…

Здесь нельзя не обратить внимание на примечательное единомыслие Л. Д. Троцкого и Н. К Кольцова — одного из самых известных лидеров и популяризаторов отечественной евгеники, организатора Института экспериментальной биологии, о котором упоминал даже В. Маяковский (*Маяковский* 1978: 12), в вопросе о перспективах нового человека: «Будущий человек… — писал в октябре 1921 г. Кольцов — должен также быть снабжен и здоровыми инстинктами, сильной волей, врожденным стремлением жить, любить и работать, должен быть физически здоров и гармонично наделен всем тем, что желает его организм жизнеспособным. Этот новый человек — *сверхчеловек*, “Homo creator” — должен стать действительно царем природы и подчинить ее себе силою своего разума и своей воли. И если при этом он не всегда будет чувствовать себя счастливым, будет порою страдать от ненасытимой жажды все новых и новых достижений, все же, я полагаю, эти страдания святого недовольства — невысокая цена за ту мощь и кипучую работу, которые выпадут на его долю. Вот тот идеал евгеники, который мне кажется наиболее привлекательным…» (*Кольцов* 1922: 21).

Н. К. Кольцов довольно резко, если не сказать более, выражал свое отношение к влиянию среды на наследственность: «Если жеребец хорошей породы сломает еще в молодом возрасте ногу и принужден будет отстаиваться без тренировки, то коннозаводчик ни в каком случае не забракует его в качестве производителя, будет с полною уверенностью покрывать им лучших кобыл и получит от него прекрасное потомство. Мы биологи говорим, что благоприобретенные признаки — сломанная нога, результаты того или иного кормления или тренировки, изменения, возникшие у животного при жизни, не передаются по наследству потомству. Наследуются только такие признаки, которые были в яйцевых и семенных клетках самки и самца или возникают в них под влиянием различных, для нас еще неясных причин» (*Кольцов* 2009: 72).

Точка зрения, к которой очевидно склонялся Н. К. Кольцов, была представлена также вполне заметными и авторитетными, прежде всего в антисоветских кругах, авторами. Так П. Сорокин, немало пострадавший от советской власти, выражал точку зрения, объяснимо близкую к вышеупомянутому персонажу из произведения А. П. Чехова: «От второсортных производителей нельзя ждать первосортного потомства. Революция в этом смысле похожа на огородника, вырывающего с гряды лучшие растения и оставляющего размножаться сорную траву — человеческий материал второго и третьего сорта» (*Сорокин* 2010: 239). Именно революцию Сорокин считал фактором, негативно отразившимся на качествах человека: «Она (русская революция) произвела ужасающее — количественное и качественное опустошение и ухудшение населения России. Она заложила основы последующей его дегенерации» (*Сорокин* 2010: 245), произвела «антиевгеническую селекцию» (Сорокин 2010: 242). Впрочем, нельзя не сказать и о сторонниках евгеники, вполне лояльно относящихся к советской власти, таких, например, как К. Э. Циолковский, который в 1928 г. писал: «Далее должно произвести опыты улучшения людской породы так. Отборные мужчины-производители, по согласию с женихами и их невестами, должны последних оплодотворить, т. е. зачатие должно производиться не женихами, а особыми производителями» (*Циолковский* 2010: 181).

Если Л. Д. Троцкий, как и некоторые его идейные соратники, судя по имеющимся данным, не сомневался в возможности «переделки» человека «механическими» способами, то ряд русских ученых выражали по этому поводу резонное беспокойство, вызванное неполнотой научных знаний о генетике человека. Тот же В. М. Бехтерев, на труды которого неоднократно ссылались и те, и другие, не может считаться обладателем устоявшего мнения. С одной стороны он признавал, что «…при неблагоприятной наследственности, несмотря на лучшие примеры и воспитание, потомок нередко оказывается нравственным уродом, составляющим поразительное противоречие с условиями воспитания» (*Бехтерев* 1999: 69–70), с другой, отвечая на вопрос, что же направляет или определяет характер тех или других изменений организмов, — писал: «По общепринятому взгляду главным их определителем является окружающая среда» (*Бехтерев* 1999: 112), и даже пытался найти компромисс между противоположными взглядами: «Руководясь вышеизложенным, можно было бы думать, что все видоизменения организмов определяются условиями окружающей среды, а между тем при этом нельзя упускать из виду одного важного обстоятельства — это активного отношения организмов к окружающей среде, которое дает возможность организму в известной мере быть независимым от окружающих условий, даже приспособлять последние к потребностям своего организма, а в известных случаях и преобразовывать их соответственным образом» (*Бехтерев* 1999: 113).

Учитывая степень влияния Л. Д. Троцкого на общественно-политический дискурс, особенно возросшего после смерти В. И. Ленина в январе 1924 г., проблема, очевидно, выходила за рамки научной дискуссии. Она была слишком актуальной, чтобы волновать лишь ученые умы. Деятели культуры и образования также не могли остаться в стороне от обсуждения. М. Горький в 1930 г. писал: «Существует ли глупость как “дар природы”? Я уверен, что — не существует и что даже кретины, идиоты создаются не природой, а тою биологией, которая обусловлена “бытом”, социологией» (*Горький*). Великий педагог А. С. Макаренко, сожалел: «Когда человека изучили, узнали и записали, что у него воля — А, эмоции — Б, инстинкт — В, то потом что дальше делать с этими величинами никто не знает. Потому, что *нет цели*: ага, А, Б, В есть, пускай себя свободно проявляют, куда покатятся, там и будут…» (*Макаренко* 1990: 71). Размышляя о причинах «ухудшения» человека, он утверждал: «Человек плох только потому, что он находится в плохой социальной структуре, в плохих условиях» (*Макаренко* 1990: 72). Мало кто осмеливался тогда в советской России заговаривать о духовности, о душе как о некоей нематериальной сущности человека. Интересно, что лишь в иносказательной форме автор антиутопии «Мы» Е. И. Замятин упомянул героя своего произведения, который, по утверждению лечащих его врачей, неизлечимо заболел: «Плохо ваше дело! По-видимому, у вас образовалась *душа*» (*Замятин* 2022: 85).

Дискуссии в научной среде и на страницах печати не добавляли ясности в вопросе о роли наследования благоприобретенных признаков. Даже И. П. Павлов вынужден был в конце жизни в 1935 г. признать: «Едва ли может привиться, быть оправданным наукою и мыслью, и чувством культурного человека теперешний, по преимуществу германский, способ государственной стерилизации людей, относительно которых врач установил, что они больны такой-то болезнью и что такие болезни передаются по наследству. Во-первых, наукой еще с абсолютной точностью во многих случаях не установлено, что болезнь непременно будет передана при сочетании мужа и жены индивидууму, а не исключаются какие-нибудь взаимные воздержания. А во-вторых, из личных несчастий личности…» (*Павлов* 1975: 105–106).

Так или иначе, примерно с 1930 г. меняется отношение советской власти к евгенике как науке о преимущественном влиянии неизменного гена на человеческую наследственность. Выражалось это, помимо часто упоминавшихся в научных работах запретов и репрессий, в изменении вектора научных публикаций. Так, антрополог А. И. Ярхо писал: «До 1930 г. советское расоведение находилось всецело под влиянием чуждых нам буржуазных расовых теорий… Антропосоциологические теорийки, казавшиеся еще сравнительно безобидными 8–10 лет назад и открыто пропагандировавшиеся в советской печати, очутившись идеологическим орудием оголтелого фашизма, показали советской общественности и передовой интеллигенции Запада свое звериное лицо» (*Ярхо* 1934: 5). Трудно не заметить, что все дискуссии так или иначе происходили от относительности взгляда на природу и происхождение человека. Отрицая креационистскую концепцию, ученые-материалисты неизбежно сталкивались с проблемой невозможности универсального подхода к типологизации и классификации природного и социального многообразия исторических форм человеческой активности: «В области определения сущности расы для большинства буржуазных и советских антропологов характерен зоологизм... Одним из наиболее ярких, опасных проявлений биологизации социальных взаимоотношений является пресловутая евгеника… С точки зрения евгеники наивно полагать, что всякое улуч-

шение в благосостоянии тех или иных групп населения, всякое повышение культурного уровня… являются лучшими способами для облагораживания человеческого рода. Современная биология этот путь отвергает» (*Ярхо* 1932: 11, 16). Другими словами, в вину евгенике ставилось то, что она не относила к факторам изменения наследственности «завоевания революции» — улучшение материальной жизни людей, улучшение медицинской помощи, пенсионное обеспечение, детские сады, воспитание, вообще все, что было призвано облегчить жизнь трудящихся и что являлось заявленной целью социализма. С точки зрения «классических» евгенистов как раз эти «рукотворные» факторы негативно воздействовали на развитие популяции людей и могли привести к ее деградации, поскольку, по их мнению, отсутствие борьбы за биологическое существование плохо влияет на наследственный отбор. Интересно, что не без некоей назидательности в 1922 г. Н. К. Кольцов писал: «…совсем недавно, в начале войны (Первой мировой — *В. С.*), в немецком научном журнале “Archiv fur Rassen und Gesellschafts Biologie”, в выпуске, посвященном вопросу о рождаемости и приросте населения, ряд авторов с завистью говорили о высокой смертности русских детей, полагая, что усиленная борьба за существование поддерживает среди русского народа и высокую наследственную выносливость» (*Кольцов* 1922: 25–26). Можно ли удивляться, что через десять лет после этого последовала вполне понятная в новых условиях реакция на подобные «идеи»: «Биологизирование социальных явлений во всех его видах является важнейшей опасностью в расоведении в СССР» (*Ярхо* 1932: 18). При этом — «Антропология, как нам кажется, есть наука, изучающая изменения биологических особенностей населения в историческом процессе… Но это вовсе не означает известного влияния биологических моментов на социальные. Через биологию перепрыгнуть нельзя» (*Ярхо* 1932: 22).

Человек и животное не одно и то же. В жизни человека основную роль играет социальный аспект. Еще в 1921 г. Н. К. Кольцов резонно (может быть, не без некоторого сожаления) предупреждал: «Современный человек не откажется от самой драгоценной свободы — права выбирать супруга по своему собственному выбору… Из этого основного различия развития человеческой расы от разведения домашних животных и вытекают все остальные отличия евгеники от зоотехники» (*Кольцов* 1922: 10), и поэтому «… нельзя применить к размножению человека тех методов, которыми привык работать зоотехник» (*Кольцов* 1922: 21). Развивая этот тезис, оппоненты евгенистов стали выстраивать собственную логику: «В настоящее время вряд ли уже является дискуссионным положение, что расы животных и человека не являются идентичными… Расу мы не можем рассматривать вне человеческого общества, следовательно, биологические закономерности, действующие в животном мире, в человеческом обществе выступают как “снятые”, подчиненные. Снятие, однако, не означает уничтожение» (*Трофимова, Чебоксаров* 1933: 9–10). Воздействие окружающей среды, которую человек также меняет в процессе своей трудовой конструктивной («проектной») деятельности на человека «носит не “непосредственный” характер, но “преломляется” через общественную “искусственную” среду, без которой немыслимо и само существование, бытие человека» (*Трофимова, Чебоксаров* 1933: 17).

Логично, что в контексте мировых процессов 1930-х гг. исследования в области генетики не могли не касаться политических вопросов, проблем управления обществом. С этих позиций в СССР происходило резкое размежевание с евгеникой, как с попыткой «научного» обоснования фашизации Европы: «…Евгенические разговоры

являются по существу только демагогией, цель которой — показать массам, что фашизм заботится об “оздоровлении расы”. Нет сомнения в том, что фашизм использует стерилизацию и кастрацию (также предусмотренную законом) в качестве метода террора против своих политических противников» (*Плисецкий, Смулевич* 1934: 10). В результате — «…антропологию надо рассматривать как историю природы человека в ее социальной обусловленности» (*Трофимова, Чебоксаров* 1934: 30).

Новая парадигма исследований о развитии человека стала выглядеть так: «Мы не мыслим себе ни одно существо оторванным от какой-либо среды. В частности, человек всегда для нас является только общественным существом. Развитие человека, образование рас происходило в определенных географических и социальных условиях» (*Ярхо* 1934: 10). В 1937 г. вышла монография П. Ф. Рокицкого «Явления наследственности. Общедоступное введение в генетику». В ней была обозначена, по сути, официальная точка зрения на проблему: «Многие авторы изображали наследственность как какой-то рок, якобы тяготеющий над отдельными семьями… Мы сейчас знаем, что наследственность зависит от передачи генов. Поэтому представление о постоянстве наследственности есть представление о постоянстве генов. Но так ли это на самом деле? В настоящее время можно сказать с полной уверенностью, что это не так. Идея неизменности генов разрушена» (*Рокицкий* 1937: 90–91). После таких изменений судьба евгеники и его сторонников была предрешена. В. В. Бабков, много внимания уделивший в своей работе судьбе Н. К. Кольцова, который, по его мнению, «играл ключевую роль в организации *сопротивления сталинщине* на сессии ВАСХНИЛ 1936 г.» (*Бабков* 2008: 650), считает, что «расправа над ним… основная цель работы комиссии», созданной Постановлением Президиума АН СССР от 4 марта 1939 г. (*Бабков* 2008: 650).

«Сталинщина», по выражению В. В. Бабкова, в области формирования «нового человека», выразилась, прежде всего, в частичной реабилитации дореволюционных воспитательно-образовательных методов воздействия на подрастающее поколение, подразумевавших взгляд на человека, в первую очередь, как на социальный субъект, обладающий рядом нематериальных характеристик.

Новая (старая) парадигма была озвучена, в частности, Председателем Президиума Верховного Совета СССР М. И. Калининым 28 ноября 1938 г. на совещании «учителей-отличников» городских и сельских школ: «У нас создается новый человек социалистического общества. Этому человеку надо прививать самые лучшие человеческие качества. Ведь и новый, социалистический человек, он не будет человеком, у которого отсутствуют человеческие чувства. *Человек есть человек. Из этого надо исходить*» (*Калинин* 1962: 324). К «человеческим качествам» М. И. Калинин отнес: «…во-первых, любовь. Любовь к своему народу, любовь к трудящимся массам. Человек должен любить людей» (*Калинин* 1962: 324). Далее он назвал такие качества, как: *честность, храбрость, товарищеская спайка, трудолюбие* (*Калинин* 1962: 324–325). Добиться результатов, по мнению М. И. Калинина, возможно было методами воспитания, которые предлагал в свое время К. Д. Ушинский. Например, на собрании слушателей и профессорско-преподавательского состава Военно-политической Академии РККА 19 сентября 1940 г. М. И. Калинин сказал: «Выдающийся русский педагог Ушинский говорил… чтобы действительно воспитывать, для этого надо не только хорошо знать свое дело, но иметь еще *чистую душу*. Под “душой” Ушинский понимал моральный облик воспитателя, его нравственность, или то, что

еще называют совестью» (*Калинин* 1962: 383). Очевидно, что подобный взгляд на человека шел в разрез с устоявшейся в евгенической среде концепцией.

Так что же можно считать основной причиной отказа от евгенических исследований в СССР? Думается, что цель отказа от евгеники далеко не в первую очередь была обусловлена желанием расправиться с Н. К. Кольцовым, как с «организатором сопротивления сталинщине» и его коллегами. Скорее идея, которую защищал и транслировал Кольцов, делала практически мало значимыми усилия власти по формированию нового человека в сталинском понимании этого слова. Сам Кольцов неоднократно высказывался о евгенике, как о специфической вере, даже религии (*Кольцов* 1922: 27). В 1921 г. Он писал: «Раздаются голоса, требующие, чтобы евгеническая идея стала революционной религиозной идеей, которая заняла бы первое место среди идей, объединяющих вокруг себя широкие массы человечества» (*Кольцов* 1922: 3). Именно вера в ген как в неизменную и неизменяемую основу жизни биологического организма, некритически перенесенная евгениками в сферу общественно-политических отношений, стала главной причиной их методологического «фиаско», а совсем не личная неприязнь Сталина или несоответствие евгеники идеологическим установкам коммунистической партии. Скорее можно говорить о несоответствии евгенического «символа веры» самой жизни, поскольку многообразие ее форм и до сих пор не до конца разгаданное содержание оставляют намного больше возможностей для развития, нежели евгенические попытки всеобъемлющего «разумного» управления этим процессом. В контексте темы настоящей статьи Сталин, напротив, представляется инициатором отказа от «механистических» методов воздействия на человека и частичной реабилитации традиционных нематериальных форм воспитания подрастающего поколения, которая выразилась, в частности, в возврате к педагогическому наследию К. Д. Ушинского. Возможно также, что характерные для середины 1920–1930-х гг. обвинения политических противников Сталина в троцкистко-фашистском заговоре исторически должны трактоваться в расширительном ключе — не только как наличие прямых или скрытых контактов с фашистскими государствами, но и как приверженность определенной концепции, мировоззрению, взгляду на природу человека и возможность воздействовать на нее в будущем. Так или иначе на пути этих преобразований становилась ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ИНДИВИДУАЛЬНОСТЬ, стремление человека к ее подчеркиванию и обереганию, к трепетному ее культивированию в форме любви, заботы о детях, в признании одушевленности как высшей ценности для человека.

### Источники и материалы

*Бехтерев* 1910 — *Бехтерев В. М.* Вопросы душевного здоровья в населении России // Вестник Европы. 1910. № 9. С. 294–306.

*Бехтерев* 1999 — *Бехтерев В. М.* Избранные труды по психологии личности в двух томах. Том первый. СПб.: Алетейя, 1999. 255 с.

*Горький — Горький М.* Об умниках [Электронный ресурс]. gorkiy-lit.ru/gorkiy/articles/article-299.htm (дата обращения: 16.10.2024).

*Данилевский* 1991 — *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа. М.: Книга, 1991. 574 с.

*Залкинд* 1929 — *Залкинд А. Б.* Педология в СССР. М.: Работник просвещения, 1929. 82 с.

*Замятин* 2022 — *Замятин Е. И.* Мы: роман. М.: АСТ, 2022. 224 с.

Из речей 1928 — Из речей Н. К. Крупской, Н. И. Бухарина, А. В. Луначарского и Н. А. Семашко по основным вопросам педологии // На путях к новой школе. Орган научно-педагогической секции Государственного ученого Совета. 1928. № 1. С. 9–14.

*Калинин* 1962 — *Калинин М. И.* Избранные произведения в четырех томах. Т. 3. М., 1962. 494 с.
*Кольцов* 1922 — *Кольцов Н. К.* Улучшение человеческой породы. Речь в годичном заседании Русского Евгенического общества 20 октября 1921 г. // Русский евгенический журнал. Издаваемый при участии Русского евгенического общества под редакцией Н. К. Кольцова. Том I. Выпуск первый. М.: Государственное издательство. 1922. С. 3–27.
*Кольцов* 2009 — *Кольцов Н. К.* Евгеника. (Улучшение человеческой породы). Радиолекция // Человек. 2009. №1. С. 67–78.
*Крживицкий* 1902 — *Крживицкий Л.* Психологические расы: опыт психологии народов. Перевод с польского. СПб.: Издательское т-во «XX век», 1902. 226 с.
*Лебон* 2023 — *Лебон Г.* Психология социализма. 3-е изд. М.; Челябинск: Социум, 2023. 476 с.
*Макаренко* 1990 — *Макаренко А. С.* О воспитании. М.: Политиздат, 1990. 415 с.
*Маяковский* 1978 — *Маяковский В. В.* Собрание сочинений в двенадцати томах. Т. VI. М.: Правда, 1978. 515 с.
*Павлов* 1975 — *Павлов И. П.* Об одном важном долге современного врача // Неопубликованные и малоизвестные материалы И. П. Павлова. Л.: Наука, 1975. С. 103–106.
*Плисецкий, Смулевич* 1934 — *Плисецкий М. С., Смулевич Б. Я.* Расовая теория — классовая теория // Антропологический журнал. 1934. №1–2. С. 9–27.
*Рокицкий* 1937 — *Рокицкий П. Ф.* Явления наследственности. Общедоступное введение в генетику. М.; Л.: Государственное издательство биологической и медицинской литературы, 1937. 128 с.
*Сорокин* 2010 — *Сорокин П. А*. Социология революции. М.: РОССПЭН, 2010. 552 с.
*Трофимова, Чебоксаров* 1933 — *Трофимова Т. А., Чебоксаров Н. Н.* Расы и расовая теория в работах Маркса, Энгельса и Ленина // Антропологический журнал. 1933. № 1–2. С. 9–33.
*Трофимова, Чебоксаров* 1934 — *Трофимова Т. А., Чебоксаров Н. Н.* Значение учения о языке Н. Я. Марра в борьбе за марксистско-ленинскую антропологию // Антропологический журнал. 1934. №1–2. С. 28–54.
*Троцкий* 1923 — *Троцкий Л. Д.* Литература и революция. М.: Красная Новь, 1923. 392 с.
*Троцкий* 1924 — *Троцкий Л. Д.* Несколько слов о воспитании человека. Речь на торжественном заседании в Институте имени Карла Либкнехта 24 июня 1924 г. // Троцкий Л. Д. Вопросы культурной работы. М.: Государственное издательство, 1924. 171 с.
ЦАНО 2522а — Центральный Архив Нижегородской области. Ф. 2522. Оп. 1. Ед. хр. 3. Л. 42.
ЦАНО 2522б — Центральный Архив Нижегородской области. Ф. 2522. Оп. 1. Ед. хр. 14. Л. 61.
*Циолковский* 2010 — *Циолковский К. Э.* Что делать на земле? (1928 г.) // Циолковский К. Э. Миражи будущего общественного устройства. Сборник статей. М.: Луч, 2010. С. 171–196.
*Чехов* 1977 — *Чехов А. П.* В усадьбе // Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем: 30 т. Т. 8. [Рассказы. Повести], 1892–1894. М.: Наука, 1977. С. 333–341.
*Ярхо* 1932 — *Ярхо А. И.* Против идеалистических течений в расоведении СССР // Антропологический журнал. 1932. № 1. С. 9–23.
*Ярхо* 1934 — *Ярхо А. И.* Очередные задачи советского расоведения // Антропологический журнал. 1934. №3. С. 3–20.

### Научная литература

*Бабков В. В.* Заря генетики человека: русское евгеническое движение и начало медицинской генетики. М.: Прогресс-Традиция, 2008. 799 с.
*Конашев М. Б.* Советская евгеника в политическом контексте эпохи // XV Плехановские чтения. Советский Союз в геополитических условиях 1927–1941 гг.: проблемы, цели и результаты в области внутреннего и внешнеполитического курсов строительства государства. Материалы к международной конференции 23–25 сентября 2022 г. СПб.: РНБ, «НИЦ Арт», 2022. С. 250–261.
*Кременцов Н. Л.* От «звериной философии» к медицинской генетике: евгеника в России и Советском Союзе // Историко-биологические исследования. 2014. Т. 6. № 2. С. 24–56.

*Кременцов Н. Л.* Международная евгеника и российское научное сообщество, 1900–1917 // Историко-биологические исследования. 2015. Т. 7. № 1. С. 7–40.

*Кудашова И. В.* Социально-философские аспекты идеи усовершенствования человека. Автореф. дисс. канд. философ. наук. Красноярск, 2006. 26 с.

*Курек Н. С.* История ликвидации педологии и психотехники в СССР. СПб.: Алетейя, 2004. 330 с.

*Фандо Р. А.* Становление генетики человека в СССР в первой половине XX в.: теоретические и социокультурные аспекты. Автореф. дисс. докт. биол. наук. М., 2011. 48 с.

## References

Babkov, V. V. 2008. *Zarya genetiki cheloveka: russkoe evgenicheskoe dvizhenie i nachalo mediczinskoj genetiki* [The Dawn of Human Genetics: The Russian Eugenics Movement and the Beginnings of Medical Genetics]. Moscow: Progress-Tradicziya. 799 p.

Fando, R. A. 2011. *Stanovlenie genetiki cheloveka v SSSR v pervoi polovine XX v.*: *teoreticheskie i sotsiokul'turnye aspekty* [Formation of Human Genetics in the USSR in the First Half of the 20th Century: Theoretical and Socio-Cultural Aspects]. Doctoral diss. abstract, S. I. Vavilov Institute of the History of Natural Science and Technology. 48 p.

Konashev, M. B. 2022. Sovetskaya evgenika v politicheskom kontekste e`pokhi [Soviet Eugenics in the Political Context of the Era]. In *XV Plekhanovskie chteniya. Sovetskij Soyuz v geopoliticheskikh usloviyakh 1927–1941 gg.: problemy`, czeli i rezul`taty` v oblasti vnutrennego i vneshnepoliticheskogo kursov stroitel`stva gosudarstva. Materialy` k mezhdunarodnoj konferenczii 23–25 sentyabrya 2022* [XV Plekhanov Readings. The Soviet Union in the Geopolitical Conditions of 1927–1941: Problems, Goals, and Results in the Field of Domestic and Foreign Policy Courses of State Building. Proceedings for the International Conference, September 23–25, 2022]. Saint Petersburg: RNB, «NICz Art». 250–261.

Krementsov, N. L. 2014. Ot «zverinoi filosofii» k meditsinskoi genetike: evgenika v Rossii i Sovetskom Soiuze [From "Animal Philosophy" to Medical Genetics: Eugenics in Russia and the Soviet Union]. *Istoriko-biologicheskie issledovaniia* 6(2): 24–56.

Krementsov, N. L. 2015. Mezhdunarodnaia evgenika i rossiiskoe nauchnoe soobshchestvo, 1900–1917 [International Eugenics and the Russian Scientific Community, 1900–1917]. *Istoriko-biologicheskie issledovaniia* 7(1): 7–40.

Kudashova, I. V. 2006. *Sotsial'no-filosofskie aspekty idei usovershenstvovaniia cheloveka* [Social and Philosophical Aspects of the Idea of Human Improvement]. Ph.D. diss. abstract, Siberian Aerospace Academy named after M. F. Reshetnev. 26 p.

Kurek, N. S. 2004. *Istoriia likvidatsii pedologii i psikhotekhniki v SSSR* [History of the Liquidation of Pedology and Psychotechnics in the USSR]. Saint Petersburg: Aleteiia. 330 p.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/335-346
Научная статья

***© Е. К. Минеева, Т. Н. Иванова, А. И. Минеев***

# НАЦИОНАЛЬНАЯ ПОЛИТИКА СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ И РОЛЬ РУССКОГО НАРОДА В ПРЕОДОЛЕНИИ НЕРАВНОМЕРНОГО РАЗВИТИЯ АВТОНОМИЙ СРЕДНЕГО ПОВОЛЖЬЯ В 1920–1930-е гг.

*В исследовании охарактеризованы основные принципы национальной политики советской власти в 1920–1930-е гг., выделены ее этапы, и содержательные особенности, а также основные функциональные направления. Рассматриваются вопросы создания национально-территориальных автономий и их институционализация, административно-территориальное деление и экономическое районирование, титульные народы и национальные меньшинства в автономиях Среднего Поволжья, формирование советской по содержанию, но этнической по форме культуры автономных образований региона РСФСР и коренизация народов, то есть важнейшие аспекты национальной политики Советского государства в изучаемый период. Особый акцент сделан на Среднее Поволжье как полиэтнический регион страны. Значимое внимание отводится анализу отношения советской власти к статусу русского народа на отдельных этапах национальной политики, а также исследованию процессов, связанных с его активным участием в преодолении неравномерного развития автономий РСФСР в 1920–1930-е годы. Сделан вывод о том, что советская власть сумела к концу 1930-х гг. выровнять уровень социально-экономического и культурного развития нерусских народов и их автономий, стабилизировать и укрепить систему государственного управления, закономерным результатом чего стали Конституция СССР 1936 г. и Конституция РСФСР 1937 г. В итоге, краевые объединения, выполнив основную, поставленную перед ними задачу, были распущены, а автономии, серьезно повысив уровень социально-экономического и культурного развития, вышли из состава краевых объединений и стали самостоятельными в плане дальнейшего общения с Центром.*

**Ключевые слова***: национальная политика, русский народ, Среднее Поволжье, СССР*

**Минеева Елена Константиновна** — д. и. н., профессор кафедры отечественной истории, Чувашский государственный университет им. И. Н. Ульянова (Российская Федерация, 428015 Чебоксары, пр. Московский, 15). Эл. почта: mineevaek21@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-8301-9951

**Иванова Татьяна Николаевна** — д. и. н., профессор кафедры истории и культуры зарубежных стран, Чувашский государственный университет им. И. Н. Ульянова (Российская Федерация, 428015 Чебоксары, пр. Московский, 15). Эл. почта: tivanovan@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-2428-25-78

**Минеев Алексей Игоревич** — к. и. н., заведующий межфакультетской базовой лабораторией 1С, Чувашский государственный университет им. И. Н. Ульянова (Российская Федерация, 428015 Чебоксары, пр. Московский, 15). Эл. почта: minalig@inbox.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5791-6210

**Ссылка при цитировании**: *Минеева Е. К., Иванова Т. Н., Минеев А. И.* Национальная политика советской власти и роль русского народа в преодолении неравномерного развития автономий Среднего Поволжья в 1920–1930-е гг. // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 335–346.

UDC 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/335-346
Original article

***© Elena Mineeva, Tatyana Ivanova, and Aleksey Mineev***

# ETHNIC POLICY OF THE SOVIET GOVERNMENT AND THE ROLE OF THE RUSSIAN PEOPLE IN OVERCOMING THE AUTONOMIES' UNEVEN DEVELOPMENT IN THE MIDDLE VOLGA REGION IN THE 1920S–1930s

*The study describes the basic principles of the ethnic policy of the Soviet government in the 1920–1930s, highlighting its stages, most prominent aspects, and the main functional directions. Among the most important aspects of the ethnic policy in the given period were the national-territorial autonomies and their institutionalization, administrative-territorial division and economic zoning, titular peoples and national minorities in the autonomies of the Middle Volga region, the formation of a Soviet in content, but ethnic in form culture of the autonomous formations within the RSFSR and the indigenization of peoples. Particular emphasis is placed on the Middle Volga region as a multi-ethnic region of the country. Significant attention is given to analyzing the Soviet government's attitude toward the status of the Russian people at certain stages of national policy and studying the processes associated with its active participation in overcoming the autonomies of the RSFSR's uneven development in the 1920s–1930s. It is concluded that by the end of the 1930s the Soviet government was able to equalize the level of socio-economic and cultural development of non-Russian peoples and their autonomies, to stabilize and strengthen the system of public administration, the natural result of which was the 1936 Constitution of the USSR and the 1937 Constitution of the RSFSR. As a result, the regional associations dissolved after completing their primary objective, and the autonomies, having significantly advanced their socio-economic and cultural development, left the regional associations to become independent in their subsequent interactions with the Center.*

**Keywords***: ethnic policy, Russian people, Middle Volga region, USSR*

**Authors Info: Mineeva, Elena K.** — Doctor of History, Professor of the Department of Russian History, Chuvash State University named after I. N. Ulyanov (Cheboksary, Russian Federation). E-mail: mineevaek21@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-8301-9951

**Ivanova, Tatyana N.** — Doctor of History, Professor of the Department of History and Culture of Foreign Countries, Chuvash State University named after I. N. Ulyanov (Cheboksary, Russian Federation). E-mail: tivanovan@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-2428-25-78

**Mineev, Aleksey I.** — Ph.D. in History, Head of the 1C Interfaculty Basic Laboratory, Chuvash State University named after I. N. Ulyanov (Cheboksary, Russian Federation). E-mail: minalig@inbox.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5791-6210

**For citation:** Mineeva, E. K., T. N. Ivanova, and A. I. Mineev. 2025. Ethnic Policy of the Soviet Government and the Role of the Russian People in Overcoming The Autonomies' Uneven Development in the Middle Volga Region in the 1920s–1930s. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 335–346.

> «Я — русский человек и, как говорится, у меня в роду кругом Иваны да Марьи, но когда я вижу примеры такого героизма, как подвиг молодого парня — Нурмагомеда Гаджимагомедова, уроженца Дагестана, лакца по национальности, других наших воинов, мне хочется сказать: я — лакец, я — дагестанец, я — чеченец, ингуш, русский, татарин, еврей, мордвин, осетин», — заметил Путин, подчеркнув, что всех из более чем 300 национальных и этнических групп России просто невозможно перечислить. — «Я горжусь тем, что я часть этого мира, часть могучего, сильного, многонационального народа России».
>
> *В. В. Путин* 2022

## Введение

В 2025 г. исполнилось 155 лет со дня рождения «вождя мирового пролетариата» В. И. Ульянова (Ленина). Можно по-разному относиться к его личности и деятельности, но то, что это — лидер, положивший начало множеству крупных явлений не только в одной стране (например, создание государства по национально-территориальному принципу), но и в мире (начало свержения колониализма) — неоспоримый факт. Национальная политика советской власти напрямую связана с теоретическими взглядами В. И. Ленина на решение национального вопроса в России и их реализацией.

Национально-освободительное движение в Российской империи, ставшее неотъемлемой частью революционной борьбы пролетариата, способствовало установлению в стране в 1917 г. советской власти. В итоге провозглашение равноправия всех населявших Россию народов явилось вынужденным и закономерным шагом. Без их поддержки Республика Советов могла не справиться с решением своих внутренних и внешних задач. Право на равенство, суверенитет, беспрепятственное развитие национальной культуры, более того, на создание национально-территориальной автономии отражали чаяния региональных элит советской России.

## Русский народ и народы Среднего Поволжья в условиях реализации национальной политики России 1920–1930-х гг.

В начале XX в. Российская империя в еще большей степени, чем в современных условиях, представляла собой полиэтническое государство: из 165 млн человек, населявших страну, в 1917 г. лишь 43% были русскими.

Одним из полиэтничных регионов РСФСР можно назвать Среднее Поволжье, административные границы внутри которого не являлись границами расселения тех или иных народов в силу сложившегося в ходе многовековых миграций чересполосного расселения. Здесь издавна сформировалась единая этно-территориальная зона, связанная с хозяйственным районом вокруг Волги и ее многочисленных притоков. Мирному сосуществованию жителей способствовали достаточно высокая плотность населения, схожие особенности хозяйственной жизни, близость языков и традиций,

общая история проживания в период средневековья в Казанском ханстве. Поэтому так произошло, что внутри региона существовала дисперсность в расселении соседних народов без четких границ между ними. Территориальный район издавна представлял собой зону межэтнических контактов и взаимодействия, что сказывалось на синкретизме формировавшейся культуры жителей Среднего Поволжья (*Анохина* 2007; *Ефремов, Петренко* 2015; *Минеева* 2007; *Минеева* 2008а; *Николаев* 2019; *Салмин* 2017; *Таймасов* 2021). Вопросы межэтнического взаимодействия в Среднем Поволжье, национальной политики страны по отношению к нерусским народам все больше находят отклик среди исследователей в последние годы (*Идиатуллов, Галимова* 2016; *Исхаков* 2020; *Королев* и др. 2020; *Минеева* и др. 2022; *Титова* и др. 2018). Ведущий специалист по национальной политике в России В. А. Тишков первым в отечественной историографии ввел понятие «нация» для обозначения единой гражданской общности «нация — государство» (*Тишков* 2024; *Тишков* 2022).

Присоединение региона к России имело неоднозначные для его народов последствия. Особую роль здесь играло русское население, составлявшее большинство в городах края. Помимо позитивного процесса приобщения местных жителей к высокоразвитой русской культуре, существовали и негативные явления в виде насильственной христианизации, угнетения «инородцев» со стороны царской власти, русификации, замедленности темпов социально-культурного развития национальных земель. Это проявлялось в крайне низком уровне грамотности местного населения, слабости школьного образования, здравоохранения (ГАРМ 38) и т. п. Так, например, «в Казанской губернии на каждую тысячу приходился 821 человек, не умевший ни читать, ни писать. Сравнительно высокими показателями грамотности отличалось татарское население: среди мужчин — 24,95%; среди женщин — 11,1%. Чуваши имели соответственно — 13,22% и 1,05% обученных грамоте. Образованность марийцев, по некоторым данным, составляла 9,86%» (*Минеева* 2008б: 301). Перепись начальных школ, проведенная в 1911 г., свидетельствовала о том, что охват обучением детей школьного возраста составлял среди мордвы — 2,63%, чувашей — 3,52% (*Егоров* 1974: 124).

«К 1913 г. в России на каждую тысячу умирало 29 человек — наиболее высокий показатель смертности в мире. На территории Татарстана он равнялся 30,9, Чувашии — 34,5 человек. Среди марийцев и чувашей средняя продолжительность жизни населения составляла чуть более 30 лет» (*Минеева* 2008б: 302).

Основным видом занятий населения региона было сельское хозяйство, аграрии составляли его большинство. Если говорить о городских жителях Казанской губернии Среднего Поволжья, то показатели в этот период выглядели следующим образом: среди татар — 11,1%, мордвы — 1,3%, чувашей — 0,7%, мари — 0,5% (Октябрь в Поволжье 1967: 30).

Пробуждение этнического самосознания народов региона способствовало тому, что в начале XX в. здесь сформировалось национальное движение, выдвигавшее не только культурные, но и социальные требования.

В результате революционных событий Октября 1917 г. в России установилась советская власть, стала разрабатываться и реализовываться государственная национальная политика. Прежде всего были приняты нормативные акты, законодательно закреплявшие главные ее принципы: «Декларация прав народов России», Обращение «Ко всем трудящимся мусульманам России и Востока», «Декларация прав трудящихся и эксплуатируемого народа», наконец, первый основной закон государ-

ства — Конституция РСФСР 1918 г. Главными положениями национальной политики советской власти провозглашались: равенство и суверенитет народов России; их право на самоопределение; отмена всех национальных и национально-религиозных привилегий; свободное развитие национальных меньшинств (ПСВ 1920: 8).

В этой связи для претворения их в жизнь требовались целенаправленные, последовательные практические действия, что повлекло институционализацию национальной политики. Народный комиссариат по делам национальностей (Наркомнац) РСФСР стал органом власти по разрешению национального вопроса в полиэтнической стране. То, что на руководящие посты данного политического института назначались исключительно представители нерусских национальностей, в определенной степени, казалось бы, должно было ущемлять интересы русского народа. С одной стороны, советской власти необходимо было продемонстрировать разрыв с русификаторской политикой царизма, с прошлой дискриминацией по национальному признаку, показать свое лояльное отношение к многочисленным российским народам. С другой стороны, такая политика демонстрировала особое отношение к русской национальности, которая единственная не имела специальных органов, защищавших именно русскую культуру (Наркомнац РСФСР 2022: 75). Данный факт рассматривался как общепризнанный, проистекавший из особенностей исторического прошлого и численного преобладания русских в стране. В сравнении с любым другим народом России в отдельности, русские в начале XX в. (как и в настоящее время) составляли большинство жителей страны, значит, как считалось, в особой институционализации и защите собственных прав не нуждались. В результате, во всех национальных автономиях и административно-территориальных областях Советской России (РСФСР строилась на основе национально-территориального принципа) русские занимали, если не первое, то, как правило, второе место по численности их населения (*Табл. 1*). По этой причине даже в современных условиях представители русской национальности получили отказ в их праве на создание национально-культурной автономии по Федеральному закону РФ 1996 г.

*Таблица 1*

**Численность населения автономных областей и национальных округов Среднего Поволжья**

| **Автономия** | **Год образования** | **Численность населения, тыс. человек** | |
|---|---|---|---|
| | | **В год образования** | **На 1 января 1940 г.** |
| Марийская | 1920 | 465 | 588 |
| Мордовская | 1930 | 1240 | 1171 |
| Татарская | 1920 | 2700 | 2942 |
| Чувашская | 1920 | 850 | 1090 |
| РСФСР | | На конец 1922 г.<br>87 755 | На 1 января 1940 г.<br>110 098 |

Источник: НХ СССР 1972: 10, 11.

Двойственное отношение советской власти к русскому народу не было неизменным, оно эволюционировало в зависимости от внутренних и внешних факторов, тех задач, которые решались властью. В 1920-е гг., с учетом основных программных установок в плане реализации национальной политики, фактически поощрялось развитие национализма, «коренизация» власти, так как превалировал акцент на нерусские народы страны, русская же история размывалась, предавалась некоторому забвению. В 1930-е гг., после формирования СССР и национально-территориальных автономий, с учетом изменявшейся политики внутри государства и за ее пределами, советская власть способствовала формированию позитивного отношения к русскому народу, выступавшему в качестве некого общенационального ядра, вокруг которого шло объединение населения в создававшуюся позднее единую общность — советский народ. Поэтому РСФСР изначально рассматривалась не столько как национальная республика русских, а, скорее, как объединение различных народов во главе с русским.

Однако, без использования хозяйственно-экономического и научно-образовательного потенциала русского компонента невозможно было преодолеть неравномерность экономического развития национальной периферии и центра страны. Важнейшей задачей партийно-государственного аппарата СССР являлось преодоление неравномерного развития регионов. Необходимость выравнивания социально-экономических и культурных показателей на всей территории Советского Союза, в том числе и национальных автономий, имела не только свои внутренние, но и внешние причины. Прогрессивно развивавшиеся государство и единая советская общность должны были стать своего рода базовой площадкой для демонстрации успехов социализма и, соответственно, дальнейшего его распространения в мире.

Во внутренней политике советской властью значительное внимание отводилось национально-государственному строительству, которое напрямую было связано с образованием и окончательным оформлением автономий в РСФСР. Экономический фактор становился важнейшим для преобразования автономных областей (АО) и трудовых коммун титульных национальностей в высшую форму автономии — республику (АССР), что происходило в 1920-е и особенно активно в 1930-е гг. Реализации данной цели существенно мешала политическая, социально-экономическая и культурная отсталость большинства нерусских народов и населения автономных единиц в целом. В этой связи русскому народу отводилась особенная роль, он должен был оказать помощь в преодолении данной отсталости, то есть достижение указанной цели во многом ложилось на плечи именно русского народа.

В марте 1919 г. VIII съезд РКП (б) взял курс на преодоление недоверия к русской нации (Протоколы 1959: 396–398). Так как в автономиях отсутствовали квалифицированные национальные кадры, из русских областей туда отправлялись партийные работники, открывались педагогические курсы, школы, вузы, библиотеки. Издавались книги и газеты на национальных языках по распространению передовых навыков хозяйствования, развитию агрономических знаний. Все национальные отделы Наркомнаца практически занимались выполнением указанных партией задач. Неслучайно их агитаторы и инструкторы, несмотря на свою малочисленность, посылались на места для разъяснения жителям деревень и сел новых законов, программных установок советской власти. В одном из специальных исследований, посвященных Наркомнацу, справедливо отмечается следующее: «Школы, избы-читальни, библиотеки, два коммунистических вуза трудящихся Востока и национальных меньшинств

Запада, 45 губернских и 29 уездных совпартшколы, пропагандистские кампании газет, выезды агитаторов на места давали весомые результаты и реально воздействовали на сознание мало просвещенных народов, увеличивая ряды как профессиональных кадров, так и сторонников советской власти» (*Минеева* 2008б: 279).

Оценивая деятельность наркомата, один из его активных работников И. Трайнин, характеризировал начало 1920-х гг. борьбой за «полное уравнение национальностей» (*Никонов* 1992: 35). Особое место в национальной политике Советского государства занимало не только положение коренных народов, компактно проживавших сравнительно многочисленным массивом на определенной территории, но и национальных меньшинств — этнических групп, в процентном отношении составлявших меньшинство среди более многочисленных представителей других народов на территории их проживания, то есть в инонациональном пространстве. Как следствие, по решению Наркомнаца, при Советах депутатов формировались губернские и уездные отделы национальностей, включавшие в свой состав секции, ведавшие вопросами отдельных этнических групп и общностей. Одним из главных приоритетов для работы в данных органах власти являлась приверженность советской идеологии, вследствие чего выдвижение на эти должности контролировалось местными партийными организациями, а утверждение — исполкомом и отделом при Наркомнаце (*Никонов* 1992: 35).

В результате, важнейшей задачей работы отдела национальных меньшинств (ОНМ) комиссариата становилось привлечение этнических масс отдаленных от центра районов страны к советской идеологии. Но даже в 1921–1922 гг. в многонациональной глубинке местное население с большой долей недоверия относилось к национальной политике советской власти, о чем свидетельствуют протоколы совместных совещаний Наркомнаца, Наркомпроса с заведующими губернских и уездных отделов национальностей (РГАСПИ 17). Недостаток специалистов, низкий уровень культуры, слабый интерес к политическим событиям, сама деятельность со стороны большевиков и власти Советов, зачастую ущемлявших интересы крестьянства, не способствовали быстрому восприятию идей социалистического государства в таких аграрных регионах страны, как Среднее Поволжье.

Неслучайно существенную работу по идеологическому воздействию на массы проводили большевики, далеко не последнюю роль среди которых играли представители русского народа, часто направлявшиеся из Центра на места. Образовывавшиеся в полиэтнических регионах и национально-территориальных автономиях партийные отделы, подотделы и секции возглавили деятельность своих подразделений среди национальных меньшинств. Следовательно, в первые годы советской власти наркоматы РСФСР и партийные органы создали (на основе коммунистической идеологии) единую, действовавшую как среди титульных народов советской России, так и среди национальных меньшинств систему, доходившую до глубинных районов страны, практически осуществлявшую развитие и коренизацию власти нерусских народов.

Основные установки по воздействию на массы и их привлечению к советской идеологии, по выравниванию экономического развития регионов государства определялись на партийных съездах. Так, в резолюции X съезда РКП (б) (март 1921 г.) «Об очередных задачах партии в национальном вопросе» подчеркивалась необходимость помощи «невеликорусским» народам, чтобы догнать ушедшую вперед центральную Россию, создать сеть школ для подготовки «туземных кадров рабочих», так как около 30 млн человек преимущественно тюркского населения почти не име-

ло промышленного пролетариата (СО 1983. Т. 2: 598–607). Одним из способов развития национальных окраин становилась новая экономическая политика и принцип «промышленной колонизации», предполагавший превращение отсталых аграрных национальных регионов в промышленные (с крупными заводами и фабриками, машинным производством) районы.

Однако при внедрении форсированных темпов индустриализации в национальных регионах стали испытывать трудности традиционные формы кустарно-ремесленного производства, исчезали народные промыслы, терялось национальное своеобразие регионов. Переход к крупному фабричному производству, как и внедрение частного сектора НЭП, не давали быстрых результатов в аграрных регионах страны. Кроме того, необходимость удержания власти большевиков ставила под жесткий контроль автономность или проявления самостоятельности в ходе реализации новой экономической политики.

С точки зрения дальнейшей реализации партийных установок по выравниванию уровня развития многонациональной периферии с центральными районами, в которых в большей степени была представлена промышленная составляющая экономики страны, XII съезд РКП (б) (апрель 1923 г.) рекомендовал преодолевать неравенство регионов за счет помощи русского пролетариата (СО 1968: 691–697).

Нацеленность на хозяйственно-культурный подъем национальных регионов и экономические интересы Советского государства привели к тому, что во второй половине 1920-х гг. автономные образования стали входить в крупные территориально-экономические конгломераты, включавшие несколько административно-территориальных единиц и автономий, в рамках которых русские области играли ведущую роль. То есть руководство страны определило новый план преодоления неравенства путем вхождения АССР и АО в русские области, которые реформировались в края. Появился проект создания областных или краевых объединений на основе «добровольного» вхождения автономий в их состав.

Так, в 1928 г. была образована Нижегородская область, преобразованная в 1929 г. в край (с октября 1932 г. — Горьковский), включивший в свой состав Вятскую, Нижегородскую губернии, ЧАССР, Марийскую и Удмуртскую АО. В это же время появились Нижневолжская с центром в Саратове; Средневолжская (СВО) с центром в Самаре области. Новые формы территориального объединения были необходимы для выравнивания экономического развития регионов страны с помощью русского народа. Следующим образом I партийная конференция Нижегородского края декларировала главное направление деятельности данного объединения: «Обеспечить скорейший перевод хозяйства национальных областей и республик на рельсы индустриального развития, форсировать задачу создания кадров национального рабочего класса, обеспечить преодоление в кратчайший срок культурно-экономической отсталости входящих в край национальностей» (ГИА ЧР 147).

В итоге совместной работы краевых органов власти и автономий, русского народа и многочисленных нерусских национальностей национально-территориальные объединения к 1936 г. добились реально высоких результатов. Прежде всего в них создавалась не кустарная, а фабрично-заводская промышленность: деревообрабатывающие предприятия, мебельные комбинаты, заводы по производству дубильных экстрактов и др. (*Евграфов* 1985: 68). К 1937 г. в Марийской АССР действовало 212, в Чувашии — 304, в Мордовии — 238 промышленных предприятий (*Никитин* 1979: 62). Решался

вопрос и по подготовке профессиональных кадров, особенно остро стоявший для автономий. В качестве важного фактора следует отметить, что в процессе формирования корпуса местных специалистов помогали квалифицированные работники из Москвы, Нижнего Новгорода и других городов РСФСР. Существенно возросла грамотность в автономных образованиях Среднего Поволжья, например, к концу 1930-х гг. «в Марийской АССР данный показатель доходил до 87,5, в Мордовии — до 80, в ТАССР — до 90,4 и в Чувашии — до 91 %» (НХ СССР 1972: 723, 727,735, 751) (*Табл. 2*).

*Таблица 2*

**Грамотность населения Марийской, Мордовской и Чувашской автономий (по данным переписей населения, % грамотных в возрасте 9–49 лет)**

| Население | Марийская автономия | | Мордовская автономия | | Чувашская автономия | | Татарская автономия | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | 1926 г. | 1939 г. | 1926 г. | 1939 г. | 1926 г. | 1939 г. | 1926 г. | 1939 г. |
| Все население | 54,3 | 87,5 | 42,6 | 80 | 54,3 | 91 | 53,7 | 90,4 |
| Мужчины | 78 | 95,9 | 65,1 | 94 | 76,9 | 96,7 | 69,7 | 95,4 |
| Женщины | 34,1 | 80 | 23,5 | 68,1 | 34,4 | 86 | 40,2 | 86,0 |

Источник: НХ СССР 1972: 723, 727,735, 751.

Следовательно, в период пребывания национально-территориальных автономий в составе Горьковского края завершилась ликвидация неграмотности взрослого населения, в них было введено всеобщее начальное, а в городах — всеобщее семилетнее обучение, существенно увеличилось количество средних школ, рабфаков, техникумов, советских партийных школ. В 1930-е гг. в поволжских автономиях появились первые высшие учебные заведения, научно-исследовательские институты, кадры для которых в большинстве своем были подготовлены в Горьковском крае. Однако в новых территориальных образованиях существовали и сложности. Прежде всего, это нарушения самостоятельности автономий со стороны крайисполкомов, которые не всегда учитывали их национальные интересы.

## Выводы

Таким образом, советская власть сумела к концу 1930-х гг. выровнять уровень социально-экономического и культурного развития автономий, стабилизировать и укрепить систему государственного управления, закономерным результатом чего стали Конституция СССР 1936 г. и Конституция РСФСР 1937 г. В итоге, краевые объединения, выполнив основную поставленную задачу, были распущены, а автономии, серьезно повысив уровень социально-экономического и культурного развития, вышли из состава краевых объединений и стали самостоятельными в плане дальнейшего общения с Центром. Вклад же русского народа в преодоление экономической и культурно-образовательной отсталости многочисленных национальностей РСФСР без преувеличения можно назвать неоценимым. При всех своих имевшихся конкретных негативных проявлениях этого сложного процесса главным остается то,

что подобный прорыв в промышленности и образовательной сфере автономий стал беспрецедентным, особенным явлением, демонстрировавшим преимущество сплочения многочисленных народов страны вокруг русского народа.

### Источники и материалы

*Путин* 2022 — *Путин В. В.*: «Я русский, я дагестанец, я чеченец, я ингуш, татарин, еврей» // Московский комсомолец. 2022. 03 марта.

ГАРМ 38 — Государственный архив Республики Мордовия. Фонд Р-38. Оп. 1. Д. 105. Л. 1.

ПСВ 1920 — Политика советской власти по национальным делам за три года. 1917–1920. М.: Государственное издательство, 1920. 185 с.

РГАСПИ 17 — Российский государственный архив социально-политической истории. Фонд 17. Оп. 61. Д. 36. Л. 38.

СО 1983 — X съезд РКП (б) // КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК (1898 — 1986). Стенографический отчёт. Т. 2. М.: Политиздат, 1983. С. 598–607.

СО 1968 — XII съезд РКП(б). Стенографический отчёт. М.: Политиздат, 1968. С. 691–697.

ГИА ЧР 147 — Государственный исторический архив Чувашской Республики. Фонд Р–147. Оп. 1. Д. 640. Л. 3.

НХ СССР 1972 — Народное хозяйство СССР. 1922–1972 гг. Юбилейный стат. ежегодник. М.: Статистика, 1972. 848 с.

Протоколы 1959 — VIII съезд РКП (б). Протоколы. М.: Госполитиздат, 1959. 602 с.

### Научная литература

*Анохина И. А.* Состояние образования среди нерусских народов Среднего Поволжья во второй половине XIX — начале XX века // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2007. Т. 15. № 39. С. 239–241.

*Евграфов Ф. Г.* Сотрудничество и взаимосвязь рабочих в индустриальном развитии Горьковского края (1929–1936 гг.) // Социалистическая революция и социалистическое строительство в Волго-Вятском регионе: Межвузовский сборник / [Редкол.: Денисов П. В. (отв. ред.) и др.]. Чебоксары: Изд-во Чуваш. ун-та, 1985. С. 67–73.

*Егоров Н. Е.* Расцвет чувашской социалистической культуры // В великом содружестве советских народов: сб. ст. / отв. ред. В. А. Прохоров, С. Н. Халимуллин. Чебоксары: НИИ при Совете Министров Чувашской АССР, 1974. С. 123–136.

*Ефремов А. В., Петренко Н. И.* Нормативное закрепление правового статуса нерусских народов Среднего Поволжья в соборном уложении 1649 г. // Вестник Межрегионального открытого социального института. 2015. № 1. С. 41–45.

*Идиатуллов А. К., Галимова Л. Н.* Неофициальная религиозность «мусульманских» народов Среднего Поволжья и Приуралья в 1960–1970-е годы // Самарский научный вестник. 2016. № 2 (15). С. 126–130.

*Исхаков Р. Р.* Первые периодические издания на языках крещеных нерусских народов Среднего Поволжья // Из истории и культуры народов Среднего Поволжья. 2020. Т. 1. № 10. С. 46–56.

*Королев А. А., Амирова Д. Ф., Токарев М. В.* Некоторые аспекты исламского «ренессанса» в постсоветской России в конце 1980-х — 1990-х годов (по материалам Среднего Поволжья) // Исторический поиск. 2020. Т. 1. № 4. С. 45–51.

*Минеева Е. К.* Вопросы национально государственного строительства в трудах историков-педагогов Чувашии // Преподаватель XXI век. 2008а. № 1. С. 115–122.

*Минеева Е. К.* Национальный вопрос в первые годы советской власти: теория и практика // Вестник Саратовского государственного социально-экономического университета. 2007. № 2 (16). С. 161–165.

*Минеева Е. К.* Становление Марийской, Мордовской и Чувашской автономий в 20–30-е годы XX века: дис. ... д-ра ист. наук. Чебоксары: [Б.и.], 2008б. 535 с.

*Минеева Е. К., Зыкина А. П., Минеев А. И.* Становление и развитие школьного образования в автономиях Среднего Поволжья в 1920–1930-е гг. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2022. Т. 21. № 4. С. 484–497.

Наркомнац РСФСР и реализация национальной политики в 1917–1920-е годы / ответ. ред. Е. К. Минеева. М.: Этносфера, 2022. 552 с.

*Никитин Н. П.* Борьба КПСС за ликвидацию фактического неравенства народов СССР. На примере автономных республик Поволжья и Приуралья (1917–1937 гг.). Л.: Изд-во ЛГУ, 1979. 184 с.

*Николаев Г. А.* Национальные движения нерусских народов Среднего Поволжья во второй половине XIX — начале XX в.: некоторые особенности // Единство. Гражданственность. Патриотизм. Сб. науч. трудов к 100-летию Республики Башкортостан / ред. А. С. Гаязов и др. Уфа: АльфаРеклама, 2019. С. 72–75.

*Никонов А. В.* Национальный вопрос и экономические реалии (размышления исследователя). Чебоксары: [Б.и.], 1992. 159 с.

Октябрь в Поволжье / Ответ ред. В. К. Медведев, Е. И. Медведев, И. И. Минц. Саратов: Приволжское кн. изд-во, 1967. 611 с.

*Салмин А. К.* Исламизация тюрков Поволжья // Исламоведение. 2017. Т. 8. № 4 (34). С. 61–71.

*Таймасов Л. А.* Деформация религиозных верований новокрещеных народов Среднего Поволжья в первой половине XIX века // Вестник Марийского государственного университета. Серия: Исторические науки. Юридические науки. 2021. Т. 7. № 2 (26). С. 180–188.

*Титова Т. А., Гущина Е. Г., Козлов В. Е.* Этнографические исследования и этнографические коллекции по народам Среднего Поволжья ученых Общества археологии, истории и этнографии при Императорском Казанском университете // Вестник Казанского государственного университета культуры и искусств. 2018. № 2. С. 66–70.

*Тишков В. А.* Научные основы и мировой контекст российской модели национального строительства // Вестник Российской нации. 2024. № 1 (94). С. 9–22.

*Тишков В. А.* Нации-государства в историческом и глобальном контексте // Глобальный конфликт и контуры нового мирового порядка / Сост. А. С. Запесоцкий. СПб.: СПГУП, 2022. С. 155–159.

## References

Anokhina, I. A. 2007. Sostoianie obrazovaniia sredi nerusskikh narodov Srednego Povolzh'ia vo vtoroi polovine XIX — nachale XX veka [The State of Education among the Non-Russian People in the Middle Volga Region in the Second Half of the 19th — Early 20th Centuries]. *Izvestiia Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta imeni A. I. Gertsena* 39: 239–241.

Efremov, A. V., and N. I. Petrenko. 2015. Normativnoe zakreplenie pravovogo statusa nerusskikh narodov Srednego Povolzh'ia v sobornom ulozhenii 1649 g. [Regulatory Consolidation of the Legal Status of the Non-Russian People of the Middle Volga Region in the Cathedral Code of 1649]. *Vestnik Mezhregional'nogo otkrytogo sotsial'nogo instituta* 1: 41–45.

Egorov, N. E. 1974. Rastsvet chuvashskoi sotsialisticheskoi kul'tury [The Flourishing of Chuvash Socialist Culture]. In *V velikom sodruzhestve sovetskikh narodov* [In the Great Commonwealth of Soviet Peoples], ed. by V. A. Prokhorov, S. N. Khaimullin. Cheboksary: NII pri Sovete Ministrov Chuvashskoi ASSR. 123–136.

Evgrafov, F. G. 1985. Sotrudnichestvo i vzaimosviaz' rabochikh v industrial'nom razvitii Gor'kovskogo kraia (1929–1936 gg.) [Cooperation and Interrelation of Workers in the Industrial Development of the Gorky Region (1929–1936)]. In *Sotsialisticheskaia revoliutsiia i sotsialisticheskoe stroitel'stvo v Volgo-Viatskom regione* [Socialist Revolution and Socialist Construction in the Volga-Vyatka Region], ed. by P. V. Denisov et. al. Cheboksary: Chuvash University Publishing House. 67–73.

Idiatullov, A. K., and L. N. Galimova. 2016. Neofitsial'naia religioznost' «musul'manskikh» narodov Srednego Povolzh'ia i Priural'ia v 1960–1970-e gody [Unofficial Religiosity of the "Muslim" Peoples of the Middle Volga and Urals in the 1960s — 1970s]. *Samarskii nauchnyi vestnik* 2: 126–130.

Iskhakov, R. R. 2020. Pervye periodicheskie izdaniia na yazykakh kreshchenykh nerusskikh narodov Srednego Povolzh'ia [The First Periodicals in the Languages of the Baptized Non-Russian Peoples of the Middle Volga Region]. *Iz istorii i kul'tury narodov Srednego Povolzh'ia* 10: 46–56.

Korolev, A. A., D. F. Amirova, and M. V. Tokarev. 2020. Nekotorye aspekty islamskogo «renessansa» v postsovetskoi Rossii v kontse 1980-kh — 1990-kh godov (po materialam Srednego Povolzh'ia)

[Some Aspects of the Islamic “Renaissance” in Post-Soviet Russia in the Late 1980s–1990s (Based on Materials from the Middle Volga Region)]. *Istoricheskii poisk* 4: 45–51.

Medvedev, V. K., E. I. Medvedev, and I. I. Mints (eds.). 1967. *Oktiabr’ v Povolzh’e*. Saratov: Privolzhskoe knizhnoe izdatel’stvo. 611 p.

Mineeva, E. K. (ed.). 2022. *Narkomnats RSFSR i realizatsiia natsional’noi politiki v 1917–1920-e gody* [People’s Commissariat of the RSFSR and the Implementation of National Policy in the 1917–1920s]. Moscow: Etnosfera. 552 p.

Mineeva, E. K. 2007. Natsional’nyi vopros v pervye gody sovetskoi vlasti: teoriia i praktika [The National Question in the First Years of Soviet Power: Theory and Practice]. *Vestnik Saratovskogo gosudarstvennogo sotsial’no-ekonomicheskogo universiteta* 2: 161–165.

Mineeva, E. K. 2008a. Voprosy natsional’no gosudarstvennogo stroitel’stva v trudakh istorikov-pedagogov Chuvashii [Issues of National State Construction in the Works of Historians and Teachers of Chuvashia]. *Prepodavatel’ XXI vek* 1: 115–122.

Mineeva, E. K. 2008b. *Stanovlenie Mariiskoi, Mordovskoi i Chuvashskoi avtonomii v 20–30-e gody XX veka* [The Formation of the Mari, Mordovian and Chuvash Autonomies in the 20–30s of the 20th century]. Doctoral diss., Chuvash State University named after I. N. Ulyanov. 535 p.

Mineeva, E. K., A. P. Zykina, and A. I. Mineev. 2022. Stanovlenie i razvitie shkol’nogo obrazovaniia v avtonomiiakh Srednego Povolzh’ia v 1920–1930-e gg. [Formation and Development of School Education in the Autonomies of the Middle Volga Region in the 1920–1930s]. *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriia: Istoriia Rossii* 4: 484–497.

Nikitin, N. P. 1979. *Bor’ba KPSS za likvidatsiiu fakticheskogo neravenstva narodov SSSR. Na primere avtonomnykh respublik Povolzh’ia i Priural’ia (1917–1937 gg.)* [The Struggle of the CPSU to Eliminate the Actual Inequality of the Peoples of the USSR. Using the Example of the Autonomous Republics of the Volga and Urals regions (1917–1937)]. Leningrad: Leningrad State University Publishing House. 184 p.

Nikolaev, G. A. 2019. Natsional’nye dvizheniia nerusskikh narodov Srednego Povolzh’ia vo vtoroi polovine XIX — nachale XX v.: nekotorye osobennosti [National Movements of Non-Russian Peoples of the Middle Volga Region in the second half of the 19th — early 20th centuries: Some Features]. In *Edinstvo. Grazhdanstvennost’. Patriotizm. Sbornik nauchnykh trudov k 100-letiiu Respubliki Bashkortostan* [Unity. Citizenship. Patriotism. Collection of the Scientific Papers to the 100th Anniversary of the Republic of Bashkortostan], ed. by A. S. Gaiazov et al. Ufa: Al’faReklama. 72–75.

Nikonov, A. V. 1992. *Natsional’nyi vopros i ekonomicheskie realii (razmyshleniia issledovatelia)* [The National Question and Economic Realities (Reflections of a Researcher)]. Cheboksary. 159.

Salmin, A. K. 2017. Islamizatsiia tiurkov Povolzh’ia [Islamization of the Volga Turks]. *Islamovedenie* 4: 61–71.

Taimasov, L. A. 2021. Deformatsiia religioznykh verovanii novokreshchenykh narodov Srednego Povolzh’ia v pervoi polovine XIX veka [Deformation of Religious Beliefs of the Newly Baptized Peoples of the Middle Volga Region in the first half of the 19th century]. *Vestnik Mariiskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriia: Istoricheskie nauki. Yuridicheskie nauki* 2: 180–188.

Tishkov, V. A. 2022. Natsii-gosudarstva v istoricheskom i global’nom kontekste [Nation-States in the Historical and Global Context] In *Global’nyi konflikt i kontury novogo mirovogo poriadka* [Global Conflict and Contours of the New World Order]. Saint Petersburg: Saint Petersburg University of Humanities and Social Sciences. 155–159.

Tishkov, V. A. 2024. Nauchnye osnovy i mirovoi kontekst rossiiskoi modeli natsional’nogo stroitel’stva [Scientific Foundations and Global Context of the Russian Model of Nation Building]. *Vestnik Rossiiskoi natsii* 1: 9–22.

Titova, T. A., E. G. Gushchina, and V. E. Kozlov. 2018. Etnograficheskie issledovaniia i etnograficheskie kollektsii po narodam Srednego Povolzh’ia uchenykh Obshchestva arkheologii, istorii i etnografii pri Imperatorskom Kazanskom universitete [Ethnographic Research and Ethnographic Collections on the Peoples of the Middle Volga Region by Scientists of the Society of Archeology, History and Ethnography at the Imperial Kazan University]. *Vestnik Kazanskogo gosudarstvennogo universiteta kul’tury i iskusstv* 2: 66–70.

## ФИЗИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

УДК 572
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/347-361
Научная статья

***© А. К. Горбачева, Е. А. Калюжный, Т. К. Федотова***

# НОВЫЕ МАТЕРИАЛЫ К ПРОБЛЕМЕ ЭФФЕКТИВНОСТИ КОРРЕЛЯЦИОННОГО АНАЛИЗА В СОВРЕМЕННОЙ АНТРОПОЭКОЛОГИИ

*Корреляция рассматривается как надежный индикатор приспособительной изменчивости в популяциях. Анализируется структура корреляций морфофункциональных показателей детей и подростков 9, 13 и 15 лет в связи с возрастанием уровня антропогенной нагрузки места жительства. Материал (N=5145) собран в 21 районе Нижегородской области в 2010–2012 годах. Программа включает антропометрические размеры (длина и масса тела, обхват груди), расчетные показатели (ИМТ, площадь поверхности тела Дюбуа), физиометрические (ЖЕЛ, динамометрия левой и правой кисти); гемодинамические показатели (систолическое и диастолическое артериальное давление, частота сердечных сокращений, индекс функциональных изменений по Берсеневой и Баевскому), уровень глюкозы в крови. Корреляционные матрицы рассматривались для четырех экологических кластеров, выделенных с использованием индекса антропогенной нагрузки (Jан). Результаты. Показано суммарное по полу и возрасту увеличение числа внутрисистемных и межсистемных морфофункциональных корреляций в связи с возрастанием уровня антропогенной нагрузки: 186 на фоне удовлетворительной экологической ситуации, 228 на фоне напряженной. Эффект наиболее явно выражен для детей обоего пола 9-ти лет и мальчиков-подростков 13-ти лет. Число достоверных корреляций меньше у девочек в любом возрасте, особенно для 13-летних подростков — 156 и 125 для мальчиков и девочек соответственно. Подтверждено положение корреляционной адаптометрии об увеличении соизменчивости физиологических и морфологических переменных при изменении экологической нагрузки и появлении экстремальных для организма факторов, возрастании напряжения механизмов адаптации организма при усилении стрессовой нагрузки. Показана большая экочувствительность мальчиков сравнительно с*

**Горбачева Анна Константиновна** — к. б. н., старший научный сотрудник, МГУ им. М. В. Ломоносова, НИИ и Музей антропологии, (Российская Федерация, 125009 Москва, ул. Моховая, 11). Эл. почта: angoria@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5201-7128

**Калюжный Евгений Александрович** — к. б. н., доцент, Приволжский исследовательский медицинский университет (Российская Федерация, 603005 Нижний Новгород, пл. Минина и Пожарского, 10/1). Эл. почта: eakmail@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0792-1190

**Федотова Татьяна Константиновна** — д. б. н., ведущий научный сотрудник, МГУ им. М. В. Ломоносова, НИИ и Музей антропологии (Российская Федерация, 125009 Москва, ул. Моховая, 11). Эл. почта: tatiana.fedotova@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-7750-7924

* Исследование выполнено в рамках темы НИР «Антропология евразийских популяций (биологические аспекты)» (АААА-А19-119013090163-2).

*большей резистентностью девочек. Подтверждена информативность корреляционного анализа для целей возрастной экологии.*

**Ключевые слова**: *антропологическая изменчивость, дети школьного возраста, морфофункциональный статус, уровень антропогенного стресса, межсистемные связи, приспособительная изменчивость*

**Ссылка при цитировании**: *Горбачева А. К., Калюжный Е. А., Федотова Т. К.* Новые материалы к проблеме эффективности корреляционного анализа в современной антропоэкологии // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 347–361.

UDC 572
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/347-361
Original Article

***© Anna Gorbacheva, Evgeniy Kaluzhniy, Tatyana Fedotova***

# THE STRUCTURE OF MORPHOFUNCIONAL CORRELATUONS AMONG CHILDREN AND ADOLESCENTS AS A MIRROR OF THE ANTHROPOGENIC PRESSURE IN THE DEVELOPMENTAL NICHE

*Correlation is interpreted as a valid marker of a population's adaptive variability. The paper focuses on the correlation structure of morphofunctional indices of children aged 9, 13, and 15 years in connection with the level of anthropogenic pressure at the place of residence. The data (n=5137) were collected in 21 districts of the Nizhniy Novgorod region in 2010–2012. The protocol included anthropometric dimensions (height, weight, chest girth), BMI, and body surface area (Du Bois method), physiometric indices (VC, left and right hand-held dynamometry), hemodynamic parameters (systolic and diastolic pressure, heart rate, Berseneva/Baevskiy indice of functional changes), glucose level. Correlation matrices were analyzed for 4 ecological clusters, separated by the anthropogenic pressure index (API). The total increase in the number of significant inter- and intrasystem morphofunctional correlations connected with the increase in the anthropogenic pressure level is the following: 186 in the ecologically satisfactory cluster, and 228 when the ecological situation is tense. The effect is more significant for children aged 9 years independent of sex, and male adolescents aged 13 years. The number of significant correlations is lower for girls independent of age, especially at 13 years, when the number is 156 for males and 125 for females. The study confirms the main statement of the correlation adaptometry that the number of associations of physiological and morphological parameters is associated with changes in ecological pressure. Boys tend to be more ecologically sensitive compared to girls, who are more resistant. The paper proves the efficiency of correlation analysis for the purposes of modern ecology.*

**Keywords:** *biological anthropology, schoolchildren, morphofunctional status, level of anthropogenic pressure, intersystem correlations, adaptive variability*

**Authors Info: Gorbacheva, Anna K.** — Ph.D., Senior Research Scientist, Lomonosov Moscow State University, Anuchin Institute and Museum of Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: angoria@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5201-7128

**Kalyuzhny, Evgeniy A.** — Ph.D., Professor, the Privolzhsky Research Medical University (Nizhny Novgorod, Russian Federation). E-mail: eakmail@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-0792-1190
**Fedotova, Tatyana K.** — Doctor of Biology, Professor, Lomonosov Moscow State University, Anuchin Institute and Museum of Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: tatiana.fedotova@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-7750-7924
**For citation**: Gorbacheva, A. K., E. A. Kaluzhniy, and T. K. Fedotova. 2025. The Structure of Morphofunctional Correlations Among Children and Adolescents as a Mirror of the Anthropogenic Pressure in the Developmental Niche. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 347–361.
**Funding:** The research was carried out within the framework of the planned theme "Anthropology of Eurasian Populations (Biological Aspects)" (AAAA-A19-119013090163-2).

## Введение

Корреляция является информативным индикатором механизмов интеграции при характеристике внутри- и межсистемных связей (*Малиновский* 1948; *Дерябин* 2007), что позволяет считать корреляционный анализ надежным алгоритмом анализа приспособительной изменчивости в популяциях, находящихся в разных средовых условиях и на разных стадиях адаптированности (*Гудкова* 2017а; *Гудкова* 2017б). В выборках из популяций, физиологический гомеостаз которых под давлением экстремальной экологической ситуации нарушен, наблюдается дифференцированное проявление устойчивых связей; процент достоверных связей в основном увеличивается в популяциях, проживающих в экстремальных средовых условиях (*Гудкова* 2008; *Гудкова* 2014). Возрастание количества и величин корреляций может свидетельствовать о нарушении физиологического гомеостаза популяций, в соизменчивости признаков разной природы обнаруживается проявление полового диморфизма (*Гудкова* 2017б). Эти наблюдения находятся в полном соответствии с положениями метода корреляционной адаптометрии (*Смирнова* 2000): при пребывании популяции в экологически благоприятной или привычной среде соизменчивость физиологических переменных будет ниже, чем при изменении экологической нагрузки и появлении экстремальных для организма факторов. А также с тем фактом, что в неблагоприятных условиях повышается размах изменчивости показателей и между ними возникают более жесткие связи (*Ростова* 2002).

Представленные тезисы касаются популяционного разнообразия физиологических (показатели крови) и морфофизиологических (как системы более высокого иерархического уровня) корреляций в контрастных естественных климатогеографических условиях и относятся к возрастному контингенту 20–50 лет. В задачу собственного исследования входит методологически близкая задача: попытка установить изменчивость корреляционной структуры морфофункциональных показателей детей школьного возраста, проживающих в районах с контрастными уровнями антропогенной нагрузки, и более тесную соизменчивость показателей на фоне увеличения уровня антропогенного стресса. Заметим, что во многих современных работах по возрастной экологии, рассматривающих соматические и функциональные показатели в качестве индикаторов уровня экологического стресса среды обитания,

как природного, так и антропогенного, можно найти ссылки на известную консервативность сомы, особенно длины тела как интегрального показателя скелетного развития, в противовес функциональным показателям (ЖЕЛ, индекс Руфье, вегетативная регуляция сердечной деятельности) (*Демидова* 2011; *Корсаков* 2012; *Половко* 2009; *Лоскутова* 2015; *Вдовенко* 2017; *Аверьянова* 2021).

## Материалы и методы

Выборка охватывает 5145 детей обоего пола 7–17 лет. Материал собран в рамках плановых медицинских осмотров в школах в 21 районе Нижегородской области, в 2010–2012 гг. с соблюдением правил биоэтики (подписание протоколов информированного согласия родителями, использование деперсонифицированных индивидуальных данных). Нижегородская область — одна из самых индустриальных областей России, промышленность является самым мощным загрязнителем всех компонентов окружающей среды. Существование тесной взаимосвязи между геохимическим состоянием местности и здоровьем населения привело к необходимости экологического нормирования территории. В настоящем исследовании теснота корреляционных связей морфофункциональных показателей рассматривалась для четырех разных экологических кластеров, выделенных с использованием индекса антропогенной нагрузки на основе учета ключевых факторов, деформирующих окружающую среду, и состояния социоэкономических систем (*Гелашвили* и др. 2003): кластер 1 — относительно удовлетворительная экологическая ситуация; кластер 2 — умеренно напряженная экологическая ситуация; кластер 3 — напряженная экологическая ситуация; кластер 4 — критическая экологическая ситуация. В число рассматриваемых морфофункциональных показателей вошли габаритные антропометрические размеры (длина и масса тела (ДТ, МТ), обхват груди (ОГК)); некоторые расчетные показатели (индекс массы тела ИМТ, площадь поверхности тела Дюбуа (ППТ); физиометрические (жизненная емкость легких (ЖЕЛ), динамометрия левой и правой кисти (ДнП, ДнЛ)); гемодинамические показатели (систолическое и диастолическое артериальное давление (САД, ДАД), частота сердечных сокращений (ЧСС), индекс функциональных изменений по Берсеневой и Баевскому (ИФИ)); уровень глюкозы в крови (Глк). Соизменчивость соматических и функциональных показателей анализировалась отдельно для мальчиков и девочек, отдельно для одногодовых возрастных групп. В статье рассматриваются три контрастные возрастные группы: 9 лет — примерно середина периода второго детства, относительно «нейтральный» возраст, минимальные скорости ростовых процессов на всем протяжении онтогенеза от момента полуростового скачка до момента пубертатного скачка роста; 13 лет — подростковый период, возраст пубертатного ускорения роста; 15 лет — окончание подросткового периода, замедление темпов роста, завершение полового созревания. В качестве дополнительного индикатора «межкластерных» различий привлечен половой диморфизм (ПД) размеров тела; для его количественной оценки использовано расстояние Кульбака (*Кульбак* 1967), аналог расстояния Махаланобиса, выражающее ПД любого размера в долях средних квадратических отклонений. В ряде работ показано, что при увеличении уровня антропогенной нагрузки ПД размеров тела увеличивается в связи с большей экосенситивностью мужской части выборки (*Blum* 2014), хотя это правило имеет исключения (*Gustafsson, Lindenfors* 2004; *Gustafsson* et al. 2007).

## Результаты

В *Табл. 1–4* представлена корреляционная структура морфофункциональных показателей мальчиков 9 лет в четырех контрастных по степени экологического благополучия зонах.

Сравнение корреляционных матриц позволяет сделать следующие наблюдения. Число достоверных корреляций существенно увеличивается при увеличении уровня антропогенной нагрузки при переходе от кластера 1 к кластерам 2 и 3: кластер 1–22 из 78, кластер 2–37 из 78, кластер 3–49 из 78. В четвертом кластере частота достоверных корреляций вновь уменьшается — 40 из 78, но превышает таковую для кластера 1. Уровень корреляций в целом не зависит от уровня антропогенной нагрузки. Наиболее тесные внутрисистемные связи (корреляции уровня 0,7–0,9) обнаруживаются для блока антропометрических размеров (в комплексе с расчетными показателями ППТ и ИМТ), вне зависимости от уровня антропогенной нагрузки. Внутрисистемные связи гемодинамических показателей и физиометрических показателей имеют уровень 0,2–0,8 и 0,3–0,8 соответственно; при этом изменчивость ЖЕЛ имеет автономную вариацию в кластере 1, но связана с показателями гемодинамики в кластерах 2–4, а в кластере 3 также и с антропометрическими показателями (корреляции уровня 0,4). Изменчивость показателя уровня глюкозы также автономна в кластерах 1 и 3, обнаруживая связи с антропометрическими размерами в кластере 2 и 4. Уровень любых межсистемных связей (антропометрия-физиометрия, физиометрия-гемодинамика и т. д.) не превышает в большинстве случаев величины 0,3–0,4. Напомним читателям, что вкладу одного показателя в изменчивость другого соответствует коэффициент детерминации, который представляет собой квадрат коэффициента корреляции. Следовательно, вклад, например, антропометрических показателей в вариации физиометрических не превышает 0,09–0,16. Такие скромные цифры, с одной стороны, подтверждают, что изменчивость показателей, с которыми возрастные физиологи имеют дело в повседневной практике, определяется большим числом факторов, каждый из которых вносит свою небольшую лепту в эту вариабельность. С другой стороны, свидетельствуют о незыблемости фундаментальных научных положений о необходимости автономности разных систем признаков внутри конституциональной целостности организма, которая является залогом его адаптивной пластичности (*Шмальгаузен* 1982) (*Табл. 1–4*).

Уровни корреляций различаются несущественно в разных половозрастных группах и экологических кластерах, различия фиксируются в частоте достоверных корреляций (*Табл. 5*).

Как видно из таблицы, общее число достоверных корреляций несколько меньше у девочек в любом возрасте, особенно велики различия для 13–15-летних подростков. С точки зрения корреляционной адаптометрии это свидетельствует о большем напряжении механизмов адаптации у мальчиков. Равным образом, число достоверных корреляций в среднем увеличивается с увеличением уровня антропогенной нагрузки в кластерах 2 и особенно 3 на фоне кластера 1 с удовлетворительной экологической обстановкой. С привлечением критерия хи-квадрат Пирсона было показано, что частоты достоверных корреляций неслучайно менялись от одного экологического кластера к другому для ЖЕЛ, систолического и диастолического давления и уровня глюкозы у 9-летних мальчиков (критерий хи-квадрат=22,22, 11,75, 8,39, 9,60; p=0,00, 0,00, 0,04, 0,02 соответственно; df=3), и для длины тела, ЖЕЛ, динамоме-

*Таблица 1*

**Корреляционная структура морфофункциональных показателей, рассчитанная для мальчиков 9 лет из группы с удовлетворительной экологической ситуацией*. N=39**

| | ДТ | МТ | ИМТ | ППТ | ОГК | ЖЕЛ | ДнП | ДнЛ | САД | ДАД | ЧСС | Глк. | ИФИ |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ДТ | 1,00 | 0,57* | 0,01 | 0,72* | 0,44* | -0,16 | 0,39* | 0,42* | 0,19 | 0,14 | -0,09 | -0,02 | -0,20 |
| МТ | | 1,00 | 0,82* | 0,98* | 0,71* | -0,01 | 0,49* | 0,50* | 0,09 | 0,15 | -0,20 | 0,07 | -0,29 |
| ИМТ | | | 1,00 | 0,69* | 0,58* | 0,09 | 0,31 | 0,31 | -0,04 | 0,08 | -0,17 | 0,10 | -0,22 |
| ППТ | | | | 1,00 | 0,70* | -0,05 | 0,50* | 0,52* | 0,11 | 0,15 | -0,18 | 0,06 | -0,29 |
| ОГК | | | | | 1,00 | -0,20 | 0,35* | 0,43* | 0,07 | 0,04 | -0,23 | 0,10 | -0,26 |
| ЖЕЛ | | | | | | 1,00 | 0,23 | 0,27 | -0,02 | -0,07 | 0,23 | -0,20 | 0,10 |
| ДнП | | | | | | | 1,00 | 0,71* | 0,11 | 0,12 | 0,16 | 0,14 | 0,01 |
| ДнЛ | | | | | | | | 1,00 | 0,19 | -0,01 | 0,03 | 0,04 | -0,06 |
| САД | | | | | | | | | 1,00 | 0,59* | 0,05 | -0,04 | 0,75* |
| ДАД | | | | | | | | | | 1,00 | 0,05 | 0,12 | 0,64* |
| ЧСС | | | | | | | | | | | 1,00 | -0,30 | 0,56* |
| Глк. | | | | | | | | | | | | 1,00 | -0,13 |
| ИФИ | | | | | | | | | | | | | 1,00 |

*Расшифровка условных обозначений приведена в тексте статьи в разделе «Материалы и методы»

*Таблица 2*

**Корреляционная структура морфофункциональных показателей, рассчитанная для мальчиков 9 лет из группы с умеренно напряженной экологической ситуацией*. N=44**

| | **ДТ** | **МТ** | **ИМТ** | **ППТ** | **ОГК** | **ЖЕЛ** | **ДнП** | **ДнЛ** | **САД** | **ДАД** | **ЧСС** | **Глк.** | **ИФИ** |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ДТ | 1,00 | 0,59* | 0,16 | 0,74* | 0,57* | 0,20 | 0,40* | 0,29 | 0,08 | 0,01 | 0,10 | 0,39* | -0,20 |
| МТ | | 1,00 | 0,89* | 0,98* | 0,94* | 0,28 | 0,51* | 0,52* | 0,32* | 0,33* | 0,21 | 0,34* | 0,05 |
| ИМТ | | | 1,00 | 0,78* | 0,83* | 0,21 | 0,38* | 0,46* | 0,32* | 0,38* | 0,19 | 0,21 | 0,16 |
| ППТ | | | | 1,00 | 0,92* | 0,28 | 0,53* | 0,50* | 0,28 | 0,28 | 0,19 | 0,38* | -0,02 |
| ОГК | | | | | 1,00 | 0,25 | 0,41* | 0,42* | 0,35* | 0,29 | 0,36* | 0,33* | 0,16 |
| ЖЕЛ | | | | | | 1,00 | 0,19 | 0,29 | -0,12 | -0,08 | -0,30* | 0,00 | -0,36* |
| ДнП | | | | | | | 1,00 | 0,79* | 0,11 | 0,27 | 0,11 | 0,11 | 0,00 |
| ДнЛ | | | | | | | | 1,00 | 0,13 | 0,33* | 0,12 | 0,03 | 0,05 |
| САД | | | | | | | | | 1,00 | 0,60* | 0,41* | 0,18 | 0,79* |
| ДАД | | | | | | | | | | 1,00 | 0,07 | 0,20 | 0,48* |
| ЧСС | | | | | | | | | | | 1,00 | -0,05 | 0,78* |
| Глк. | | | | | | | | | | | | 1,00 | -0,04 |
| ИФИ | | | | | | | | | | | | | 1,00 |

*Расшифровка условных обозначений приведена в тексте статьи в разделе «Материалы и методы»

*Таблица 3*

**Корреляционная структура морфофункциональных показателей, рассчитанная для мальчиков 9 лет из группы с напряженной экологической ситуацией*. N=135**

| | ДТ | МТ | ИМТ | ППТ | ОГК | ЖЕЛ | ДнП | ДнЛ | САД | ДАД | ЧСС | Глк. | ИФИ |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ДТ | 1,00 | 0,70* | 0,39* | 0,80* | 0,54* | 0,47* | 0,36* | 0,29* | 0,35* | 0,26* | -0,10 | -0,07 | -0,23* |
| МТ | | 1,00 | 0,93* | 0,99* | 0,91* | 0,41* | 0,34* | 0,28* | 0,37* | 0,28* | 0,04 | 0,07 | -0,15 |
| ИМТ | | | 1,00 | 0,86* | 0,89* | 0,28* | 0,25* | 0,21* | 0,30* | 0,23* | 0,11 | 0,10 | -0,07 |
| ППТ | | | | 1,00 | 0,87* | 0,44* | 0,36* | 0,30* | 0,39* | 0,30* | 0,02 | 0,03 | -0,17* |
| ОГК | | | | | 1,00 | 0,40* | 0,31* | 0,27* | 0,30* | 0,28* | 0,10 | 0,15 | -0,10 |
| ЖЕЛ | | | | | | 1,00 | 0,33* | 0,34* | 0,25* | 0,21* | 0,06 | 0,06 | -0,00 |
| ДнП | | | | | | | 1,00 | 0,80* | 0,19* | 0,06 | 0,04 | 0,07 | -0,04 |
| ДнЛ | | | | | | | | 1,00 | 0,15 | 0,02 | 0,07 | 0,04 | -0,03 |
| САД | | | | | | | | | 1,00 | 0,63* | 0,24* | 0,01 | 0,64* |
| ДАД | | | | | | | | | | 1,00 | 0,26* | 0,08 | 0,61* |
| ЧСС | | | | | | | | | | | 1,00 | -0,06 | 0,74* |
| Глк. | | | | | | | | | | | | 1,00 | -0,01 |
| ИФИ | | | | | | | | | | | | | 1,00 |

*Расшифровка условных обозначений приведена в тексте статьи в разделе «Материалы и методы»

*Таблица 4*

**Корреляционная структура морфофункциональных показателей, рассчитанная для мальчиков 9 лет из группы с критической экологической ситуацией*. N=43**

| | ДТ | МТ | ИМТ | ППТ | ОГК | ЖЕЛ | ДнП | ДнЛ | САД | ДАД | ЧСС | Глк. | ИФИ |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| ДТ | 1,00 | 0,73* | 0,33* | 0,82* | 0,44* | 0,21 | 0,17 | 0,06 | 0,29 | 0,34* | 0,30 | 0,31* | 0,05 |
| МТ | | 1,00 | 0,88* | 0,99* | 0,77* | 0,18 | 0,35* | 0,38* | 0,46* | 0,32* | 0,28 | 0,43* | 0,18 |
| ИМТ | | | 1,00 | 0,81* | 0,78* | 0,11 | 0,37* | 0,49* | 0,43* | 0,22 | 0,20 | 0,39* | 0,21 |
| ППТ | | | | 1,00 | 0,73* | 0,19 | 0,32* | 0,32* | 0,44* | 0,33* | 0,30 | 0,43* | 0,15 |
| ОГК | | | | | 1,00 | 0,04 | 0,48* | 0,58* | 0,56* | 0,39* | 0,17 | 0,12 | 0,34* |
| ЖЕЛ | | | | | | 1,00 | -0,06 | -0,08 | -0,25 | 0,04 | -0,20 | 0,01 | -0,37* |
| ДнП | | | | | | | 1,00 | 0,79* | 0,43* | 0,25 | -0,01 | 0,01 | 0,27 |
| ДнЛ | | | | | | | | 1,00 | 0,40* | 0,24 | 0,17 | 0,01 | 0,35* |
| САД | | | | | | | | | 1,00 | 0,68* | 0,16 | 0,10 | 0,85* |
| ДАД | | | | | | | | | | 1,00 | -0,02 | 0,18 | 0,63* |
| ЧСС | | | | | | | | | | | 1,00 | 0,13 | 0,47* |
| Глк. | | | | | | | | | | | | 1,00 | 0,02 |
| ИФИ | | | | | | | | | | | | | 1,00 |

*Расшифровка условных обозначений приведена в тексте статьи в разделе «Материалы и методы»

трии для правой руки, систолического давления и ЧСС у 9-летних девочек (критерий хи-квадрат=8,38, 17,12, 10,29, 18,95, 17,34; p=0,04, 0,00, 0,02, 0,00, 0,00; df=3), т. е. примерно в 30–40% случаев. Однако для 13- и 15-летних детей этот процент значительно ниже — около 8% в 13 лет (и только у девочек), и по 15% в 15 лет у детей обоего пола. Т. о., изменение частот достоверных корреляций при увеличении экологической нагрузки для детей 13 и 15 лет нельзя считать строго доказанным.

*Таблица 5*

**Частоты достоверных корреляций морфологических и функциональных показателей в разных половозрастных группах в связи с уровнем антропогенной нагрузки**

| Эколог. кластер | Число корреляций/доля | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | 9 лет | | 13 лет | | 15 лет | | |
| | М (N=261) | Д (N=234) | М (N=222) | Д (N=292) | М (N=187) | Д (N=282) | Итог |
| 1 | 22/0,28 | 20/0,26 | 32/0,41 | 38/0,49 | 44/0,56 | 30/0,38 | 186/0,40 |
| 2 | 37/0,47 | 52/0,67 | 36/0,46 | 36/0,46 | 25/0,32 | 32/0,41 | 218/0,47 |
| 3 | 49/0,63 | 43/0,55 | 45/0,58 | 21/0,27 | 42/0,54 | 28/0,36 | 228/0,49 |
| 4 | 40/0,51 | 26/0,34 | 43/0,55 | 30/0,38 | 37/0,47 | 24/0,31 | 200/0,43 |
| Итог | 148/0,47 | 141/0,45 | 156/0,50 | 125/0,40 | 148/0,47 | 114/0,37 | 832/0,45 |

Исходя из положений корреляционной адаптометрии об увеличении тесноты связей между признаками на фоне увеличения средового стресса, можно, основываясь на изменении частот достоверных корреляций (см. *Табл. 5*), говорить о некотором напряжении адаптивного потенциала детского организма в кластере 2, что в наибольшей степени демонстрируют девочки 9 лет, и особенно в кластере 3, что наиболее явно выражено для детей обоего пола 9-ти лет и мальчиков-подростков 13 лет. Менее значительное число достоверных корреляций в кластере 4 с критическим уровнем антропогенной нагрузки сравнительно с кластерами 2 и 3, по-видимому, связано с небольшим числом детей и подростков, проживающей в этих районах Нижегородской области, в анализируемом массиве данных. Этот результат нуждается в дополнительной проверке. Подчеркнем, что увеличение числа достоверных корреляций на фоне усиления уровня экологического стресса касается как внутрисистемных, так и, что более актуально, межсистемных корреляций, что хорошо характеризует картину увеличения адаптивного напряжения. Особо, видимо, следует отметить появление достоверных межсистемных корреляций показателя ИФИ, индикатора адаптивного напряжения организма, с антропометрическими и физиометрическими признаками в кластерах 2–4.

## Обсуждение

Выявленные в работе закономерности — увеличение числа достоверных морфофункциональных корреляций в связи с возрастанием уровня антропогенной нагруз-

ки и зависимость этого эффекта от возраста и пола детей — носят преимущественно характер тенденций. При отсутствии большого числа статистически достоверных различий физического статуса по экологическому вектору полученные результаты, тем не менее, представляются биологически содержательными и биологически логичными, подтверждая факт усиления адаптивного напряжения организма на фоне возрастания уровня антропогенного стресса. Не исключено, что отсутствие более «ярких» статистически достоверных различий связано с умеренной экологической контрастностью зон (представляющих одну компактную административную единицу РФ), которая может быть достаточно информативна для оценки связи между геохимическим состоянием местности и здоровьем населением, но в меньшей степени убедительна при оценке адаптивной изменчивости процессов морфофункциональной дифференцировки детей и подростков.

*Таблица 6*

**Результаты факторного анализа морфофункциональных признаков, проведенного для мальчиков 9 лет из группы с напряженной экологической ситуацией. N=135**

| | **Фактор 1** | **Фактор 2** | **Фактор 3** | **Фактор 4** |
|---|---|---|---|---|
| ДТ | **0,71*** | -0,05 | 0,29 | -,38 |
| МТ | **0,98*** | 0,02 | 0,14 | 0,00 |
| ИМТ | 0,90* | 0,06 | 0,03 | 0,18 |
| ППТ | **0,97*** | 0,01 | 0,18 | -0,09 |
| ОГК | **0,92*** | 0,05 | 0,12 | 0,15 |
| ЖЕЛ | 0,41 | 0,11 | 0,44 | -0,15 |
| ДнП | 0,20 | 0,01 | **0,90*** | 0,04 |
| ДнЛ | 0,14 | 0,01 | **0,92*** | 0,03 |
| САД | 0,37 | **0,73*** | 0,12 | -0,15 |
| ДАД | 0,32 | **0,74*** | -0,03 | -0,05 |
| ЧСС | -0,04 | **0,72*** | 0,06 | 0,09 |
| Глк. | 0,10 | 0,00 | 0,07 | **0,89*** |
| ИФИ | -0,18 | **0,98*** | -0,02 | 0,05 |
| Общ.дис. | 4,56 | 2,57 | 2,03 | 1,07 |
| Доля общ | 0,35 | 0,20 | 0,16 | 0,08 |

Хотелось бы отметить, что корреляционный анализ как основной прием статистической обработки материала в настоящей работе, при всей его кажущейся рутинности, оказался для цели исследования более чувствительным и адекватным, чем многомерные статистические методы. Так, информативным и востребованным статистическим методом для анализа совместной изменчивости показателей внутри одной системы признаков или между разными системами признаков является факторный анализ (*Окунь* 1974; *Иберла* 1980; *Дерябин* 2008). Однако в нашем случае он оказывается мало

информативен. Результаты факторного анализа оказываются практически идентичны в нашей работе для разных половозрастных групп в разных экологических кластерах. В качестве примера приводим результаты «эталонного» факторного анализа морфофункциональных показателей для мальчиков 9 лет в кластере 3 (*Табл. 6*).

Первый фактор описывает совместную изменчивость антропометрических показателей (более 35% общей изменчивости), имеет высокие нагрузки уровня 0,7–0,9 на показатели длины и массы тела, обхвата груди, ИМТ и ППТ. Второй фактор описывает совместную изменчивость гемодинамических показателей (более 19% общей изменчивости) и имеет высокие нагрузки уровня 0,7–0,9 на показатели систолического и диастолического артериального давления, ЧСС и ИФИ. Третий — изменчивость показателей динамометрии (нагрузки уровня 0,9), четвертый — независимую изменчивость уровня глюкозы. В общей сложности все четыре фактора описывают почти 80% общей изменчивости рассматриваемых признаков. Совместная изменчивость признаков разных систем (антропометрия плюс физиометрические показатели и т. д.), таким образом, приходится на оставшиеся 20% и остается за рамками факторного анализа, поскольку графический критерий отсеивания Кеттела диктует принимать во внимание только первые 4 фактора, описывающие основную долю общей изменчивости рассматриваемых показателей. Поэтому оценка специфики межсистемных связей как индикатора напряжения адаптивных механизмов организма оказывается в нашем случае гораздо более убедительной при использовании корреляционного анализа.

В качестве дополнительной иллюстрации адаптивной изменчивости детского организма в связи с уровнем экологического стресса была проведена оценка значений ПД антропометрических показателей (длина и масса тела, обхват груди) как индикатора разной по полу экочувствительности для детей 9, 13 и 15 лет в четырех экологических кластерах. Здесь трудно выявить систематические различия. Однако обращает на себя внимание значительный ПД по показателям обхвата груди у детей 9 лет, которые достоверно выше у мальчиков в кластерах 2 и особенно 4 (расстояние Кульбака 0,32 и 0,55 соответственно). В 13 лет наибольшие значения ПД отмечаются в кластере 3 — значения длины тела и обхвата груди достоверно ниже у мальчиков (*расстояние Кульбака имеет отрицательный знак и величину 0,46 и 0,37 соответственно)* (*Рис. 1*).

В 15 лет мальчики значительно обгоняют девочек по весоростовым показателям, особенно по длине тела, в экологических кластерах 1, 2, 3 (*Рис. 2*).

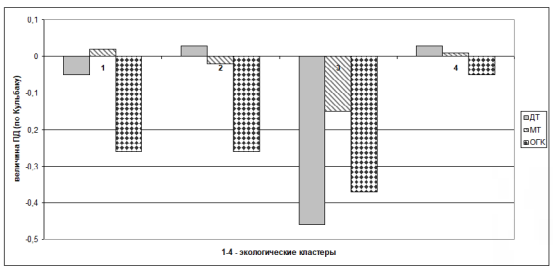



*Рис. 1.* Величины полового диморфизма длины и массы тела и окружности груди у детей 13 лет из экологических кластеров 1–4. Ось Y — величина полового диморфизма антропометрических признаков (расстояние Кульбака)

Такая картина свидетельствует, что изменчивость ПД габаритных размеров тела связана не столько с экологическим фактором, сколько воспроизводит классические половые различия ростовых процессов, разные стратегии адаптации двух полов, большую акцелерированность процессов роста и развития и более раннее их завершение у девочек сравнительно с мальчиками.

## Заключение

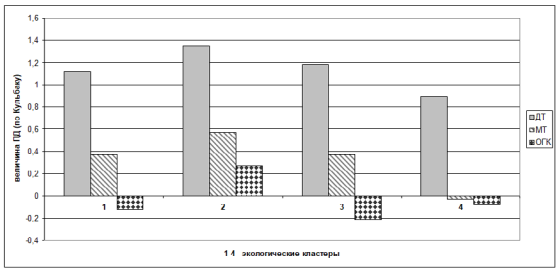



*Рис. 2.* Величины полового диморфизма длины и массы тела и окружности груди у детей 15 лет из экологических кластеров 1–4. Ось Y — величина полового диморфизма антропометрических признаков (расстояние Кульбака)

Выявленная в работе закономерность увеличения частоты достоверных внутрисистемных и особенно межсистемных корреляций морфофункциональных показателей детей в связи с усилением уровня антропогенной нагрузки места жительства подтверждает тезис об увеличении соизменчивости физиологических и морфологических переменных при изменении экологической нагрузки и появлении экстремальных для организма факторов, возрастании напряжения механизмов адаптации организма при усилении стрессовой нагрузки. Показано, что эффект антропоэкологических взаимодействий зависит от возраста и пола обследуемых, что свидетельствует о разных по полу механизмах адаптации в процессе роста и развития детей и подростков; несколько большей экочувствительности мальчиков и большей резистентности девочек. Результаты работы, помимо прочего, подтверждают, что корреляционный анализ является не только статистическим алгоритмом, но и эффективным общетеоретическим инструментом анализа антропологических и медицинских массивов данных, информативным для целей возрастной экологии.

## Научная литература

*Аверьянова И. В.* Региональные особенности морфофункциональных перестроек организма и аллостатической нагрузки у европеоидов-уроженцев различных поколений Северо-Востока России. Автореф. дис. … докт. биол. наук. Магадан, 2021. 43 с.

*Вдовенко С. И.* Особенности функции внешнего дыхания у юношей-постоянных жителей различных климатогеографических зон Северо-Востока России. Автореф. дис. … канд. биол. наук. Магадан, 2017. 23 с.

*Гелашвили Д. Б., Басуров В. А., Розенберг Г. С., Моничев А. Я., Пуртов И. И., Сидоренко В. В.* Экологическое зонирование территорий с учетом роли сохранившихся естественных экосистем (на примере Нижегородской области) // Поволжский экологический журнал. 2003. № 2. С. 99–108.

*Гудкова Л. К.* Изменчивость как понятие и как основное содержание физиологической (экологической) антропологии. Часть II // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2014. № 4. С. 4–17.

*Гудкова Л. К.* Корреляционный анализ и его значение в экологической антропологии. Часть 1 // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2017а. № 3. С. 27–35.

*Гудкова Л. К.* Корреляционный анализ и его значение в экологической антропологии. Часть II // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2017б. № 4. С. 4–16.

*Гудкова Л. К.* Популяционная физиология человека. М.: ЛКИ, 2008. 313 с.

*Демидова Т. В.* Влияние экологических условий на особенности м/ф развития детей школьного возраста Республики Бурятия. Дис. … канд. биол. наук. Барнаул, 2011. 175 с.

*Дерябин В. Е.* Курс лекций по многомерной биометрии для антропологов. М.: Биологический факультет МГУ, 2008. 332 с.

*Дерябин В. Е.* Курс лекций по элементарной биометрии для антропологов. М.: ООО Петроруш, 2007. 253 с.

*Иберла К.* Факторный анализ. М.: Статистика, 1980. 398 с.

*Корсаков А. В.* Комплексная эколого-гигиеническая оценка состава среды как фактора риска для здоровья населения. Автореф. дис. ... докт. биол. наук. Брянск, 2012. 46 с.

*Кульбак С.* Теория информации и статистики. М.: Наука, 1967. 363 с.

*Лоскутова А. Н.* Возрастные и типологические особенности вариабельности сердечного ритма у аборигенов и уроженцев-европеоидов Магаданской области. Автореф. дис. … канд. биол. наук. Магадан, 2015. 21 с.

*Малиновский А. А.* Элементарные корреляции и изменчивость человеческого организма // Труды Института цитологии, гистологии и эмбриологии. 1948. Вып. 1. С. 136–198.

*Окунь Я.* Факторный анализ. М.: Статистика, 1974. 200 с.

*Половко Ю. И.* Особенности адаптации к условиям внешней среды у подростков, проживающих в различных экологических регионах. Дис. … канд. мед. наук. Саратов, 2009. 177 с.

*Ростова Н. С.* Корреляции: структура и изменчивость. СПб, 2002. 308 с.

*Смирнова Е. В.* Моделирование адаптации к экстремальным условиям, эффект группового стресса и корреляционная адаптометрия. Дисс. … докт. физ.-мат. наук. Красноярск, 2000. 275 с.

*Шмальгаузен И. И.* Организм как целое в индивидуальном и историческом развитии. М.: Наука, 1982. 324 с.

*Blum M.* Estimating Male and Female Height Inequality // Economics and Human Biology. 2014. № 14. P. 103–108. https://doi.org/10.1016/j.ehb.2013.03.002

*Gustafsson A., Lindenfors P.* Human Size Evolution: No Evolutionary Allometric Relationship Between Male and Female Stature // The Journal of Human Evolution. 2004. 47 (4). P. 253–266. https://doi.org/10.1016/j.jhevol.2004.07.004

*Gustafsson A., Werdelin L., Tullberg B. S., Lindenfors P.* Stature and Sexual Stature Dimorphism in Sweden, from the 10th to the End of the 20th Century // American Journal of Human Biology. 2007. Vol. 19. № 6. P. 861–870. https://doi.org/10.1002/ajhb.20657

## References

Averianova, I. V. 2021. *Regional'nye osobennosti morfofunktsional'nykh perestroek organizma i allostaticheskoi nagruzki u evropeoidov-urozhentsev razlichnykh pokolenii Severo-Vostoka Rossii* [Regional Features of Morphofunctional Reorganizations of the Organism and of the Allostatic Load in Caucasians — Natives of Different Generations of Northeast of Russia]. Doctoral diss. abstract, NITS «Arktika» DVO RAN. 43 p.

Blum, M. 2014. Estimating Male and Female Height Inequality. *Economics and Human Biology* 14: 103–108. https://doi.org/10.1016/j.ehb.2013.03.002

Demidova, T. V. 2011. *Vliianie ekologicheskikh uslovii na osobennosti m/f razvitiia detei shkol'nogo vozrasta Respubliki Buriatiia* [Impact of Ecological Conditions on Morphofunctional Development Features of Schoolchildren of Republic of Buryatia]. Ph.D. diss., Krasnoyarskii gosudarstvennyi pedagogicheskii universitet im. V. P. Astafieva. 175 p.

Deriabin, V. E. 2007. *Kurs lektsii po elementarnoi biometrii dlia antropologov* [The Course of Lectures on Basic Biometrics for Anthropologists]. Moscow: OOO Petrorush. 253 p.

Deriabin, V. E. 2008. *Kurs lektsii po mnogomernoi biometrii dlia antropologov* [The Course of Lectures on Multivariate Biometrics for Anthropologists]. Moscow: Biologicheskii fakultet MGU. 332 p.

Gelashvili, D. B., V. A. Basurov, G. S. Rozenberg, A. Ya. Monichev, I. I. Purtov et al. 2003. Ekologicheskoe zonirovanie territorii s uchetom roli sokhranivshikhsia estestvennykh ekosistem (na primere Nizhegorodskoi oblasti) [Ecological Zoning of Territories based on the Role Remaining Natural Ecosystems (using Nizhny Novgorod Region Data)]. *Povolzhskii ekologicheskii zhurnal* 2: 99–108.

Gudkova, L. K. 2008. *Populiatsionnaia fiziologiia cheloveka* [Human Population Physiology]. Moscow: LKI. 313 p.

Gudkova, L. K. 2014. Izmenchivost' kak poniatie i kak osnovnoe soderzhanie fiziologicheskoi (ekologicheskoi) antropologii [Variability as a Concept and as the Main Content of the Physiological (Ecological) Anthropology]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriia XXIII. Antropologiia* 4: 4–17.

Gudkova, L. K. 2017a. Korreliatsionnyi analiz i ego znachenie v ekologicheskoi antropologii. Chast' 1 [The Correlation Analysis and its Significance in Ecological Anthropology. Part 1]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriia XXIII. Antropologiia* 3: 27–35.

Gudkova, L. K. 2017b. Korreliatsionnyi analiz i ego znachenie v ekologicheskoi antropologii. Chast' II [The Correlation Analysis and its Significance in Ecological Anthropology. Part II]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriia XXIII. Antropologiia* 4: 4–16.

Gustafsson, A., and P. Lindenfors. 2004. Human Size Evolution: No Evolutionary Allometric Relationship Between Male and Female Stature. *The Journal of Human Evolution.* 47(4): 253–266. http://doi.org/10.1016/j.jhevol.2004.07.004

Gustafsson, A., L. Werdelin, B. S. Tullberg, P. Lindenfors. 2007. Stature and Sexual Stature Dimorphism in Sweden, from the 10th to the End of the 20th Century. *American Journal of Human Biology*. 19(6): 861–870. https://doi.org/10.1002/ajhb.20657

Iberla, K. 1980. *Faktornyi analiz* [Factor Analysis]. Moscow: Statistika. 398 p.

Korsakov, A. V. 2012. *Kompleksnaia ekologo-gigienicheskaia otsenka sostava sredy kak faktora riska dlia zdorov'ia naseleniia* [Complex Ecological and Hygienic Assessment of the Environment Structure as the Public Health Risk Factor]. Doctoral diss. abstract, Bryanskii gosudarstvennyi universitet imeni akademika I. G. Petrovskogo. 46 p.

Kullbak, S. 1967. *Teoriia informatsii i statistiki* [Theory of Information and Statistics]. Moscow: Nauka. 363 p.

Loskutova, A. N. 2015. *Vozrastnye i tipologicheskie osobennosti variabel'nosti serdechnogo ritma u aborigenov i urozhentsev-evropeoidov Magadanskoi oblasti* [Age and Typological Features of Heart Rate Variability of Aboriginal People and Caucasians — Natives of Magadan Region]. Ph.D. diss. abstract, NITS «Arktika» DVO RAN. 21 p.

Malinovskii, A. A. 1948. Elementarnye korreliatsii i izmenchivost' chelovecheskogo organizma [Basic Correlations and Variability of Human Organism]. *Trudy Instituta tsitologii, gistologii i embriologii* 1: 136–198.

Okun, Ya. 1974. *Faktornyi analiz* [Factor Analysis]. Moscow: Statistika. 200 p.

Polovko, Yu. I. 2009. *Osobennosti adaptatsii k usloviiam vneshnei sredy u podrostkov, prozhivaiushchikh v razlichnykh ekologicheskikh regionakh* [Features of Adaptation to Environmental Conditions in Adolescents — Residents of Different Ecological Regions]. Ph.D. diss., Stavropolskii gosudarstvennyi universitet Federalnogo agentstva po obrazovaniiu. 177 p.

Rostova, N. S. 2002. *Korreliatsii: struktura i izmenchivost'* [Correlations: Structure and Variability]. Saint Petersburg: Izdatelstvo Sankt-Peterburgskogo universiteta. 308 p.

Shmalgauzen, I. I. 1982. *Organizm kak tseloe v individual'nom i istoricheskom razvitii* [The Organism as a Whole in Its Individual and Historic Development]. Moscow: Nauka. 324 p.

Smirnova, E. V. 2000. *Modelirovanie adaptatsii k ekstremal'nym usloviiam, effekt gruppovogo stressa i korreliatsionnaia adaptometriia* [Modelling of Adaptation to Extreme Conditions, Group Stress Effect and Correlation Adaptometry]. Doctoral diss., Institut meditsinskikh problem Severa SO RAMN. 275 p.

Vdovenko, S. I. 2017. *Osobennosti funktsii vneshnego dykhaniia u iunoshei-postoiannykh zhitelei razlichnykh klimatogeograficheskikh zon Severo-Vostoka Rossii* [Peculiarities of External Respiration Function in Young Men — Permanent Residents of Different Climatic and Geographical Areas of Northeast of Russia]. Ph.D. diss. abstract, NITS «Arktika» DVO RAN. 23 p.

УДК 572
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/362-378
Научная статья

***© О. М. Григорьева, С. В. Васильев***

# ПОДРОСТОК ИЗ НАРИОКОТОМЕ III (KNM-WT 15000). КРАНИОЛОГИЯ, ВОССТАНОВЛЕНИЕ ВНЕШНЕГО ОБЛИКА

*Настоящая работа посвящена изучению черепа из Нариокотоме III (KNM-WT 15000), Кения. Исследовались краниологические особенности черепа и черты внешнего облика индивида по выполненной на его основе скульптурной реконструкции. Особое внимание было уделено надорбитной и зигомаксилярной областям. Сравнительный анализ с другими древними краниологическими находками был проведен с применением авторской краниотригонометрической программы. Внешний облик Нариокотоме III характеризуется очень узким и скошенным лбом, среднеразвитым надбровьем, высоким и нешироким лицом, горизонтальным разрезом глаз, очень широким носом и широким межглазничным расстоянием, крупным ртом с большой толщиной слизистой, скошенным подбородком и сильно оттопыренными ушами. Отмечается сильный прогнатизм верхней и нижней челюстей. Череп Нариокотоме III демонстрирует мозаичные характеристики надорбитной области, характерные как для переднеазиатских форм, так и для питекантропов Юго-восточной Азии. В зигомаксиллярной области черепа Нариокотоме III проявляются больше эректоидные характеристики. В ряде случаев, в строении надорбитной и зигомаксиллярной областей, встречаются признаки, характерные для неандертальцев. Краниотригонометрический анализ показал, что Нариокотоме III занимает промежуточное положение между хабилисами и эргастерами, сохраняя близость с черепами ОН 24 и Дманиси 2700. Результаты исследования индивида из Нариокотоме III позволяют сделать вывод о его промежуточном положении между таксонами Homo habilis/Homo rudolfensis и Homo ergaster.*

**Ключевые слова***: архантроп, череп из Нариокотоме III, Homo ergaster, Homo erectus, антропологическая реконструкция, внешний облик*

**Ссылка при цитировании**: *Григорьева О. М., Васильев С. В.* Подросток из Нариокотоме III (KNM-WT 15000). Краниология, восстановление внешнего облика // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 362–378.

**Григорьева Ольга Михайловна** — к. б. н., старший научный сотрудник, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32 А). Эл. почта: labrecon@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1113-8171

**Васильев Сергей Владимирович** — д. и. н., главный научный сотрудник, заведующий Центром физической антропологии, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр., 32 А); ведущий научный сотрудник Центра египтологических исследований РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский пр. 29, с. 8). Эл. почта: vasbor1@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0128-6568

* Исследование выполнено в рамках темы НИР «Закономерности популяционной дифференциации человечества в пространстве и времени».

UDC 572
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/362-378
Original Article

***© Olga Grigorieva, Sergey Vasilyev***

# THE NARIOKOTOME BOY (KNM-WT 15000). CRANIAL STUDY AND RECONSTRUCTION OF APPEARANCE

*This work is devoted to the study of the cranium from Nariokotome III (KNM-WT 15000), Kenya, known as Nariokotome Boy. It focuses on the study of cranial morphology with an emphasis on supraorbital and zygomaxillary regions and the individual's appearance reconstructed from the skull. A comparative analysis with other ancient crania was carried out using the craniotrigonometric protocol developed by one of the authors (SV). The appearance of Nariokotome III is characterized by a very narrow and sloping forehead, a medium-developed brow ridges, a tall and narrow face, a horizontal eyes position, a very wide nose and a wide interorbital distance, a large mouth with thick lips, a sloping chin and strongly protruding ears. There is a strong prognathism of the maxilla and mandible. The Nariokotome III cranium demonstrates mosaic characteristics of the supraorbital region, characteristic of both the Front Asian forms and the pithecanthropus of Southeast Asia. In the zygomaxillary region, Nariocotome III exhibits more erectoid characteristics. Some traits of the supraorbital and zygomaxillary regions are characteristic of Neanderthals. Craniotrigonometric analysis showed that Nariocotome III occupies an intermediate position between Homo habilis and Homo ergaster, being especially close to OH 24 and Dmanisi 2700 crania. The results of the study suggest that taxonomically the Nariokotome Boy is intermediate between the Homo habilis/Homo rudolfensis and Homo ergaster taxa.*

**Keywords***: skull from Nariokotome III, Homo ergaster, Homo erectus, anthropological reconstruction, appearance*

**Authors Info: Grigorieva, Olga M.** — Ph.D. in Biology, Senior Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: labrecon@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1113-8171

**Vasilyev, Sergey V.** — Doctor of Historical Sciences, prof., Chief Researcher, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: vasbor1@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-0128-6568

**For citation**: Grigorieva, O. M., and S. V. Vasilyev. 2025. The Nariokotome Boy (KNM-WT 15000). Cranial Study and Reconstruction of Appearance // *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 362–378.

**Funding:** The article is published as part of the Research Plan of the Institute of Ethnology and Anthropology (Russian Academy of Sciences, Moscow) «Patterns of Human Population Differentiation in Space and Time».

## Введение

Находка KNM WT 15 000 (Нариокотоме; Nariokotome, «Turkana boy») является одной из наиболее значимых находок в палеоантропологии, т. к. обнаружить останки практически полного скелета, да еще такого раннего времени — огромная удача для антропологов. В Кении, в 1984 г. на южном берегу реки Нариокотоме (западный берег оз. Туркана) помощником Р. Лики, Камоя Кимеу, были обнаружены хорошо сохранившиеся фрагменты почти полного черепа с нижней челюстью 12–15 летнего подростка. В последствии в течение трех лет, с 1984 г. по 1987 г., Р. Лики (R. Leakey) и А. Уолкером (A.Wolker) были найдены кости почти полного посткраниального скелета 12–15-летнего ребенка: позвоночник, рёбра, ключицы, обе лопатки, все длинные кости конечностей, фрагмент таза (кости кистей рук и стоп отсутствовали). Скелет был найден в верхних горизонтах свиты Кооби Фора в северной Кении. Памятник лежит непосредственно на туфовом комплексе Окоте, который залегает между туфами KBS и Chari. Возраст находки на настоящее время определяется в 1.60±0.05 млн л. Объем мозга составлял 880 см$^3$, у взрослого он мог увеличиться до 910–920 см$^3$. Несмотря на многочисленные исследования данной находки, многие интерпретации, касающиеся ее систематического положения, остаются спорными (*Walker, Leakey* 1993), что побудило нас провести собственный краниологический анализ и уточнить положение этой находки в системе гоминин.

Восстановление внешнего облика подростка из Нариокотоме III также входило в нашу задачу. Несмотря на некоторое количество уже имеющихся реконструкций по черепу данной находки (выполненных в основном художниками), мы решили провести восстановление внешности, опираясь на научный метод реконструкции, основанный М. М. Герасимовым и усовершенствованный в Лаборатории антропологической реконструкции. Необходимо было также пополнить коллекцию Лаборатории таким редким экземпляром.

## Материалы и методы

В задачи настоящего исследования входило воссоздание внешнего облика по черепу из Нариокотоме III, а также уточнение его таксономического положения в ходе проведения сравнительного краниологического анализа с другими близкими формами гоминин.

Череп KNM WT 15 000 был измерен по классической антропометрической программе (*Алексеев, Дебец* 1964) и по специальной программе для антропологической реконструкции (*Лебединская* 1998; *Балуева*, *Веселовская* 2004; *Веселовская* 2015).

Для восстановления прижизненного облика была использована программа «Алгоритм внешности» (*Веселовская* 2018). Этот достаточно новый методический подход служит комплексным руководством для получения размеров и описательных признаков головы на основе соответствующих параметров черепа. Он позволяет переходить от отдельных элементов черепа к размерам головы в целом на базе последовательной детальной фиксации особенностей морфологии, а также давать антропологическую характеристику качественным признакам внешности. Применение метода «Алгоритм внешности» способствует более точному воспроизведению по черепу индивидуальных черт внешнего облика (благодаря широкому применению регрессионного анализа многие размеры головы рассчитывают на основе черепных). Процесс восстановления внешнего облика начинается с подробного описания

индивидуальных особенностей строения черепа и его измерения. Учитывают симметрию и асимметрию парных структур, регистрируют патологические изменения. Особенное внимание к мельчайшим отличительным особенностям черепа и их точная фиксация — необходимое условие корректного воспроизведения внешности с учетом индивидуальных особенностей конкретного лица.

Благодаря применению программы «Алгоритм внешности», выполнение реконструкции обогащается сведениями о конкретных прижизненных размерах, которые можно получить, еще не приступая к восстановлению облика, и воспроизвести затем при создании портрета. Использование всего арсенала закономерностей между размерными и описательными характеристиками головы и черепа, позволяет корректно передать размерные и качественные индивидуальные особенности на портрете, передать характерные пропорции головы и лица. Расчет прижизненных показателей на основе черепных, сделанный заранее, существенно облегчает и уточняет процедуру пластической реконструкции.

Объемное воспроизведение внешности проводят твердым скульптурным пластилином. Лепку начинают с формирования жевательных мышц (височной и собственно жевательной), о развитии которых судят по следам мест их крепления на черепе. После восстановления жевательных мышц становится понятен общий абрис лица. Затем на определенных участках черепа выставляют маркеры из пластилина, соответствующие толщине покрывающих этот участок мягких тканей. Далее столбцы пластилина соединяют плавными переходами в соответствии с рельефом подлежащей костной основы. На первом этапе формируют половину лица — эта стадия чрезвычайно важна для демонстрации процесса работы над скульптурной реконструкцией, так как показывает распределение толщины тканей по профильному контуру лица. Здесь можно проверить корректность воспроизведения профиля, в частности построения спинки носа, конфигурации и выступания губ, позиции глазного яблока. Затем проводится восстановление второй половины черепа.

Исследование собственно черепа, с целью уточнения систематического положения исследуемой находки, проводилось с использованием стандартной краниологической программы (*Алексеев, Дебец* 1964) и авторской краниотригонометрической программы (*Васильев* 1999). Отдельное внимание было уделено изучению надорбитной и зигомаксиллярной областей.

## Восстановление внешнего облика по черепу из Нариокотоме III (KNM-WT 15 000)

В работе по реконструкции прижизненного облика по черепу индивида Нариокотоме III (KNM-WT 15000) мы опирались на последние достижения российской школы антропологической реконструкции, а именно программу «Алгоритм внешности» (*Веселовская* 2018). Этот подход позволяет получить многие прижизненные размеры головы в одних случаях путем добавления толщины мягких покровов на соответствующих участках черепа, в других — с помощью расчетов по уравнениям регрессии. Программа также предлагает алгоритм восстановления качественных прижизненных характеристик головы по особенностям морфологии костных структур. Разумеется, что программа разработана на современном контингенте. Поэтому при реконструкции отдельных черт лица мы каждый раз делали поправки с учетом эволюционных изменений конкретных структур лица.



*Рис. 1.* Череп Нариокотоме III. Анфас



*Рис. 2.* Череп Нариокотоме III. Профиль

С использованием программы «Алгоритм внешности» была проведена реконструкция внешнего облика по данному черепу и выполнена скульптурная реконструкция. В *Табл. 1* представлены прижизненные размеры лица, полученные путем прибавления толщины мягких тканей, а в ряде случаев с использованием уравнений регрессии (*Табл. 1*).

Согласно программе описания словесного портрета, у исследованного индивида (Нариокотоме III) обнаруживаются следующие характеристики внешности.

Размеры мозгового черепа относительно небольшие, учитывая подростковый возраст индивида. Отмечается мезокекфалия (черепной указатель — 79). Голова удлиненной формы, с выступающим затылком. Форма черепа сверху бирзоидная, максимальная ширина черепной коробки падает на заднюю треть. Высота черепа низкая. Ширина лба очень мала. Лоб скошенный. Надглазничный рельеф развит средне (учитывая восстановленную часть). Лицевой череп относительно крупнее мозгового. Скуловой диаметр очень малый (скуловые дуги восстановлены). Высота лица большая. Верхняя ширина лица тоже большая. Отмечается сильный прогнатизм лицевого отдела и альвеолярного отростка. Высота и ширина носа очень большие. Переносье низкое. Межглазничная ширина очень велика по сравнению с таковой у современного человека. Орбиты высокие и неширокие. Имеют посмертную деформацию (левая глазница выше правой). Подбородок скошенный, без подбородочного выступа. Зубы крупные, особенно передние резцы. Прикус крышевидный. Рот широкий.

В отношении толщины покрывающих череп тканей мы сочетали сведения по толщине мягких тканей и топографии лицевых покровов человекообразных обезьян (в первую очередь, шимпанзе) и современного человека.

*Таблица 1*

**Расчет прижизненных размеров головы на основе размеров черепа Нариокотоме III**

| **Размер на черепе** | **мм** | **Прижизненный размер головы** | **мм** |
|---|---|---|---|
| Продольный диаметр gl-op | 163 | Продольный диаметр gl-op | 177 |
| Поперечный диаметр eu-eu | 130 | Поперечный диаметр eu-eu | 143 |
| Ширина лба co-co | 85 | Ширина лба co-co | 100 |
| Наименьшая ширина лба ft-ft | 81 | Наименьшая ширина лба ft-ft | 91 |
| Верхняя ширина лица fmt-fmt | 108 | Ширина лица на уровне глаз | 118 |

| **Размер на черепе** | **мм** | **Прижизненный размер головы** | **мм** |
|---|---|---|---|
| Ширина орбиты en (cr) — ek (cr) | 38 | Длина глазной щели | 26 |
| Межглазничная ширина d-d | 32 | | 38 |
| Расстояние между эктокантионами | 98 | | 106 |
| Скуловой диаметр zy-zy | 116 | Скуловой диаметр zy-zy | 126 |
| Симотическая ширина | 16 | Ширина переносья | 21 |
| Ширина спинки носа nm-nm | 27 | Ширина спинки носа | 32 |
| Ширина All-All на уровне подносовой точки ss | 48 | Ширина носа | 47,5 |
| Ширина между алвеолярными возвышениями клыков ca-ca на уровне подносовой точки ss | 48 | Расстояние между носогубными складками | 50 |
| Растояние между 4-ми зубами верхней челюсти | 61 | Ширина рта che-che | 61 |
| Ширина между подбородочными отверстиями me-me | 47 | Ширина подбородка | 63 |
| Угловая ширина нижней челюсти go-go | 93 | Угловая ширина нижней челюсти go-go | 113 |
| Верхняя высота лица n-al | 76 | | |
| Физиономическая высота лица tr (cr)-gn | 148 | Физиономическая высота лица tr (cr)-gn | 159 |
| Морфологическая высота лица so-gn | 132 | Морфологическая высота лица нижнего края бровей | 139 |
| Высота от nasion до верх.края нижней челюсти | 102 | | |
| Высота нижней части лица ss-gn | 60 | | 67 |
| Высота от so до ниж.края верхней челюсти | 86 | Высота от so до ниж.края верхней челюсти | 86 |
| Высота лба tr (cr)- so | 24 | Высота лба tr — нижний край бровей | 24 |
| Высота орбиты | 38 | Высота глазной щели | 14 |
| Скулочелюстная высота zy-go | 55 | Скулочелюстная высота zy-go | 55 |
| Высота носа so-ss | 73 | Высота носа от нижнего края бровей | 73 |
| Высота положения раковинного гребня con-ss | 15 | Высота крыла носа | 15 |
| Высота верхней челюсти ss-sd | 19 | Высота верхней губы | 19 |
| Высота нижней челюсти | 58 | Высота носа | 65 |
| Высота подбородка sm-gn | 29 | Высота подбородка sm-gn | 35 |
| | | Высота уха | 65,5 |
| | | Ширина уха | 40 |



*Рис. 3.* Процесс реконструкции по черепу Нариокотоме III. Левая половина анфас



*Рис. 4.* Стадия работы, иллюстрирующая процесс реконструкции в профиль по черепу Нариокотоме III

На *Рис.1, 2* представлены фотографии черепа анфас и в профиль.

На черепе предварительно потребовалась реконструкция надглазничной области, скуловых дуг (обеих) и нижних половин носовых костей.

На *Рис. 3 и 4* представлен процесс восстановления в фас и в профиль.

Поскольку в данном случае мы имеем дело с достаточно древней формой представителя человека, восстановление некоторых особенно архаичных, по сравнению с современным человеком (по которому собственно и имеются статистические данные) областей лица, необходимо оговорить отдельно.

*Мозговой череп*

Общая форма мозгового черепа удлиненная, с максимальным расширением в задней трети. Рельеф надглазничной области достаточно выражен для формы данного этапа эволюции — Homo erectus. Необходимо, конечно, учитывать момент реставрации, поскольку данная часть лицевого скелета довольно сильно разрушена.

*Лицевой череп*

Скулы нешироки. Отмечается очень сильный прогнатизм верхней и нижней челюстей. Восстановление *глазной области* проводилось в строгом соответствии со строением орбит. Исходя из размеров и формы глазниц, размер глазного яблока в данном случае был выбран диаметром в 23 мм. Процедура состояла в том, что сначала пластилиновые шарики разного диаметра помещали в глазницу, где по всему периметру был добавлен эпителиальный слой толщиной 2 мм. Принималось во внимание, что глазное яблоко должно свободно вращаться в орбите. В результате подбора остановились на величине 23 мм.

Глазницы открытые. Глазное яблоко при такой форме выступает вперед. (*Герасимов* 1955: 74). Разрез глаз горизонтальный. Складка верхнего века не выражена.

*Носовая область*

Как уже отмечалось выше, нос очень широкий и высокий. Нижний край грушевидного отверстия имеет обезьяноподобную форму — отмечается наличие sulcus praenasalis (подносовой желоб). В связи с этим, на реконструкции лица мы немного удлинили вперед края крыльев носа.

*Ротовая область и губы*

Рот широкий. При построении линии ротовой щели обращали внимание на строение ротовой области у других индивидуумов из находок близкого времени. Сле-

дует особо остановиться на восстановлении слизистой части губ. Поскольку передние зубы хорошо сохранились и имеют очень большие размеры, а прикус крышеобразный, и отмечается очень сильный альвеолярный и зубной прогнатизм — нам показалось целесообразным, опираясь на разработки М. М. Герасимова (*Герасимов* 1955: 66–68), также сделать большой и толщину слизистой составляющей губ.

Нижняя челюсть характеризуется отсутствием подбородочного выступа.

Высоту уха вычисляли по уравнению регрессии для современных групп. Размер можно рассматривать лишь как ориентировочный. Уши сильно оттопыренные, на что указывает сильно развитый рельеф височной кости и значительное развитие гребня на сосцевидном отростке.

Окончательный вариант скульптурного портрета представлен на *Рис. 5 и 6.*

Внешний облик Нариокотоме III характеризуется очень узким и скошенным лбом, среднеразвитым надбровьем, высоким и нешироким лицом, горизонтальным разрезом глаз, очень широким носом и широким межглазничным расстоянием, крупным ртом с большой толщиной слизистой, скошенным подбородком (отсутствием подбородочного выступа) и сильно оттопыренными ушами. Отмечается сильный прогнатизм верхней и нижней челюстей.

В целом восстановленный облик Нариокотоме III несколько напоминает архантропа из Кооби форы 3733, Дманиси и, по всей видимости, является одной из ранних форм Homo etrectus'a.



*Рис. 5.* Скульптурная реконструкция по черепу Нариокотоме III



*Рис. 6.* Скульптурная реконструкция по черепу Нариокотоме III (в полоборота)

## Краниологическое исследование Нариокотоме III

Исследование проводилось по двум программам: классической краниологической программе (*Алексеев, Дебец* 1964) и авторской краниотригонометрической программе (*Васильев* 1999). Метрические характеристики черепа и краниофациальные указатели представлены в *Табл. 2* и *3*.

## Описание мозговой коробки

Форма черепной коробки при взгляде сверху бирзоидная — наибольшая ширина черепа сдвинута назад с резким сужением в височной (позадиглазничной) области. Череп очень мелкий, его продольный и поперечный диаметры в категории очень малых размеров. Он может быть описан как среднеудлиненный и относительно узкий — мезокранный. Высотно-продольный указатель очень малый, на границе очень малых величин группового минимума для современного человечества, что свидетельствует

*Таблица 2*

**Метрические характеристики черепа Нариокотоме III**

| № по М | Признак | Размер |
|---|---|---|
| 1 | Продольный диаметр | 165 |
| 8 | Поперечный диаметр | 128 |
| 17 | Высотный диаметр | 105 |
| 5 | Длина основания черепа | 96 |
| 9 | Наименьшая ширина лба | 79 |
| 10 | Наибольшая ширина лба | 103 |
| 11 | Ширина основания черепа | 120 |
| 12 | Ширина затылка | 111 |
| 29 | Лобная хорда | 91 |
| 30 | Теменная хорда | 95 |
| 7 | Длина затылочного отверстия | 37 |
| 16 | Ширина затылочного отверстия | 28 |
| 45 | Скуловой диаметр | 130 (?) |
| 40 | Длина основания лица | 121 |
| 48 | Верхняя высота лица | 73 |
| 47 | Полная высота лица | 113 |
| 43 | Верхняя ширина лица | 107 |
| 46 | Средняя ширина лица | 97 |
| 55 | Высота носа | 54 |
| 54 | Ширина носа | 32 |
| 51 | Ширина орбиты от мФ. | 36 |
| 52 | Высота орбиты | 36 |
| 77 | Назо-молярный угол | 141 |
| <zm | Зиго-максиллярный угол | 135 |
| SC(57) | Симотическая ширина | 13 |
| SS | Симотическая высота | 3 |
| MC(50 | Максиллофронтальная ширина | 28 |
| MS | Максиллофронтальная высота | 9 |

*Примечание:* (?) после цифры означает, что размер при взятии попадает на реконструируемую часть и может быть приблизительным.

*Таблица 3*

**Краниофациальные указатели черепа Нариокотоме III**

| | | |
|---|---|---|
| 8/1 | Черепной указатель | 77,6 |
| 17/1 | Высотно-продольный указатель | 63,6 |
| 17/8 | Высотно-поперечный указатель | 82,0 |
| 9/8 | Лобно-поперечный указатель | 61,7 |
| 12/8 | Затылочно-поперечный указатель | 86,7 |
| 48/17 | Вертикальный краниофациальный указатель | 69,5 |
| 40/5 | Указатель выступания лица | 126,0 |
| 45/8 | Поперечный краниофациальный указатель | 101,6 |
| 9/45 | Лобно-скуловой указатель | 60,8 |
| 48/45 | Верхний лицевой указатель | 56,2 |
| 54/55 | Носовой указатель | 57,1 |
| 52/51 | Орбитный указатель | 100 |
| Ss /Sc | Симотический указатель | 23,1 |
| Ms /Mc | Максиллофронтальный указатель | 32,1 |

о хамекрании. Однако, попадает он в эту категорию исключительно из-за малой величины продольного диаметра, поскольку абсолютная величина высотного диаметра от базиона (№ 17 по Мартину), вне категорий величины признака для современного человечества. По высотно-поперечному указателю он попадает в категорию тапейнокранных черепов. Величины обоих указателей говорят о невысоком черепе.

Лоб скошенный и визуально довольно узкий. Абсолютные размеры наименьшей и наибольшей ширины лба входят в категорию очень малых. По лобно-поперечному указателю череп микроземный (узколобый). Развитие надпереносья оценивается в шесть баллов по шестибальной шкале Брока. Надбровные дуги (тип III) огибают в виде валиков весь надглазничный край. Затылок очень широкий, по шкале современного человечества он попадает в категорию средних величин, и несколько округлый. Затылочное отверстие вытянуто в сагиттальном направлении. Сосцевидные отростки слабо выражены. Затылочно-поперечный указатель значительно превышает максимальные значения для современного человека, это говорит о большем сближении затылочного и поперечного диаметров черепа Нариокотоме III. Затылочный гребень отсутствует.

### Описание лицевого скелета

Лицевая часть черепа относительно мозговой, как и следовало ожидать — крупная. Ее скуловой диаметр по современному масштабу попадает в категорию малых величин, а по величине верхней высоты лица — в категорию средних величин, на границе — с большими. То есть, лицевой скелет высокий, по верхнелицевому ука-

зателю лептенный (показатель высоколицести). Обращает на себя внимание, что верхняя ширина лица, напротив, на границе с большими размерами. Угол горизонтальной профилировки на верхнем уровне и среднем уровнях относятся к категории средних, т. е. лицо довольно средне профилировано. Сильный прогнатизм лицевого скелета в целом и альвеолярного отростка в частности подтверждается значениями указателя выступания лица (указатель Флоуэра), что связано с исключительно большой величиной длины основания черепа, намного превосходящей групповой максимум современного человечества. Краниофациальный вертикальный указатель превышает максимальное значение для Homo sapiens и близок с одной стороны к его величине у синантропа (66,8), а с другой стороны к черепу из Брокен Хилл (73,6). То есть, наблюдается сочетание высокого лица и низкой мозговой коробки. Краниофациальный поперечный указатель также очень велик, что говорит о сочетании широкого лица и относительно менее широкой мозговой коробки.

Орбиты высокие и относительно не широкие (гипсиконхные). Верхний край орбиты закругленный. Форма верхнего края глазниц прямоугольная. Нижний край глазниц имеет несколько приспущенный латеральный край. Видна посмертная деформация орбит. Левая глазница имеет большую высоту, чем правая. В абсолютных размерах нос высокий и очень широкий (хамерринный), тоже подтверждается и носовым указателем. Симотический и максиллофронтальный указатели входят в категорию очень малых, что говорит о довольно низком переносье. Зигомаксиллярная область среднеширокая. Имеются признаки наличия слабовыраженной клыковой ямки и справа подглазничного вздутия. На лобных отростках верхней челюсти имеются вздутия, характерные для неандертальских форм. Нижний край грушевидного отверстия — sulcus praenasalis (подносовой желоб).

**Сравнительный анализ**

При определении местоположения находки Нариокотоме III среди других раннепалеолитических форм нами был проведен кластерный анализ. (*Рис. 7*).

В результате проведенных анализов мы можем констатировать выделение двух групп гоминид. В первой группе с относительно малыми продольным и поперечным диаметрами, короткой и узкой мозговой коробкой, наряду с Нариокотоме III, оказались Кооби Фора 3883, 1470, 1813, Дманиси 2700 и Олдувайский гоминид 24. Т. е. в эту группу попали африканские представители Homo habilis (OH 24), Homo rudolfensis (KNM ER 1470, 1813) и Homo ergaster (KNM ER 3883). Кроме всего, в группе оказалась находка из Дманиси с очень спорным и скорее промежуточным таксономическим рангом. Близость ко всем этим формам может говорить о неопределенности и некоторой промежуточности таксономического ранга Нариокотоме III между хабилинными и эректоидными формами. Вторая группа целиком

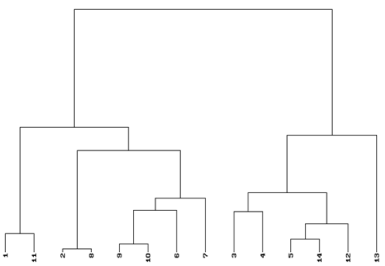



Рис. 7. Кластерный анализ краниокомплексов палеолитических находок

*Примечание:* 1 — Дали; 2 — Хэсян; 3 — Дманиси 2700; 4 — KNM ER 1813; 5 — KNM ER 3883; 6 — Питекантроп I; 7 — Питекантроп IV; 8 — Питекантроп VIII; 9 — Синантроп III; 10 — Синантроп XII; 11 — Нгандонг XI; 12 — KNM ER 1470; 13 — OH 24; 14 — Нариокотоме III.

состоит из азиатских эректоидных форм. Туда вошли все питекантропы, синантропы, Хэсян, Нгандонг и Дали. Последняя находка нередко относится исследователями к таксону Homo heidelbergensis. Они отличаются более длинной и широкой мозговой коробкой, длинным и широким основанием черепа.

Исходя из результатов сравнительного анализа можно сделать вывод о том, что индивид из Нариокотоме III по своим краниометрическим параметрам занимает промежуточное положение между таксонами Homo habilis/Homo rudolfensis и Homo ergaster.

Для уточнения таксономического ранга исследуемой находки разберем несколько подробнее две такие значимые области лицевого скелета как надорбитная и зигомаксиллярная.

## Надорбитная область

Надорбитная часть лобной кости на протяжении эволюции рода Homo имела различные размеры и формы. Эта область интересна тем, что она является пограничной между лицевым скелетом и мозговой коробкой черепа. Большое внимание в эволюционной морфологии этой области уделялось структуре надглазничного рельефа. Одним из первых описал надорбитную часть лобной кости Г. Швальбе (*Schwalbe* 1901, 1906). У современного человека он выделил в надглазничном рельефе надбровные дуги (arcus superciliares), надглазничные треугольники (trigona supraorbitalia) и желобок, отделяющий треугольник от дуги и направляющийся латерально и вверх от надглазничной вырезки. Если желобок отсутствует, то треугольник и дуга образуют надглазничный валик (torus supraorbitalis). Д. Каннингем (*Cunningham* 1909) различал в надорбитной области верхнеглазничный край (или фронтальную часть края орбиты), надбровные дуги и надорбитные дуги. Границей между последними двумя элементами у современного человека является тот же желоб, идущий от надглазничной вырезки. В *Табл. 4* представлены метрические характеристики надорбитной области ископаемых гоминид, включая исследуемую находку Нариокотоме.

Кроме измерительных признаков надорбитной области была реализована описательная авторская программа, которая состоит из 9 признаков и включает такие характеристики, как характер рассеченности рельефа; наличие сагиттального валика; положение плоскости орбитного входа; тип глазниц; надглазничный край орбиты; форма верхнего края глазницы; наличие надглазничного канала; оценка рельефа сверху (*Васильев* 1999).

Результаты проведенного исследования показали, что для надорбитной области Homo erectus характерны: надбровный валик, сагиттальный валик, открытый тип глазницы, притупленный или закругленный край орбиты, прямая форма верхнего края глазницы, вход в глазницу сверху не виден, большой угол назион, сильное выступание gl над n — oph, короткие хорды n — oph, gl — oph и длинная хорда n — gl, маленький угол офрион в треугольнике Оливье и большая глубина по Оливье (хорошо выражен желобок в надглабеллярной области), большее утолщение латерального края надорбитной области, низкие индексы сферичности. Рассматриваемая форма Нариокотоме III практически соответствует всем этим характеристикам. Единственное различие — утолщенность медиального края по отношению к латеральному — устроена по неандертальскому типу.

*Таблица 4*

**Метрические характеристики надорбитной области ископаемых гоминид (*Васильев* 1999)**

| Признак | Нариокотоме III | H. erectus | H.neanderthalensis | H. sapiens |
|---|---|---|---|---|
| Угол назион в треугольнике gl-n-oph | 51 | 40 | 38 | 24 |
| Угол глабелла в треугольнике gl-n-oph | 110 | 112 | 125 | 142 |
| Угол офрион в треугольнике gl-n-oph | 19 | 28 | 18 | 16 |
| Хорда n-gl | 12 | 12 | 12 | 11 |
| Хорда gl-oph | 30 | 18 | 24 | 17 |
| Хорда n-oph | 36 | 25 | 34 | 26 |
| Высота gl над n-oph | 11 | 7,5 | 7,3 | 4,4 |
| Индекс глабеллы 1 (gl 1): высота gl над хордой n-me / хорда n-me | 0,22 | 0,29 | 0,18 | 0,15 |
| Индекс глабеллы 2 (gl 2): высота gl над хордой n-oph / хорда n-oph | 0,31 | 0,42 | 0,23 | 0,19 |
| Наибольшая толщина надглазничного края в медиальной части | 18 | 16 | 20 | 13 |
| Наибольшая толщина надглазничного края в латеральной части | 8 | 17 | 12 | 9,5 |
| 15- Индекс утолщен. надглазничного края (УНК) | 0,4 | 1,1 | 0,6 | 0,9 |
| Хорда fmt-fmo | 12 | 11 | 13 | 10 |
| Угол fmo в треугольнике au-fmo-fmt | 51 | 51 | 49 | 60 |

В сравнительный анализ строения надорбитной области ископаемых гоминид вошли практически представители всех таксонов, где реально можно исследовать эту пограничную между мозговой коробкой и лицевым скелетом область. Был проведен кластерный анализ (*Рис. 8*).

Как видно из рисунка 8, на низком уровне выделяется два кластера. Первый — это питекантропы II и VIII (Сангиран 17) и Штейнгейм. Второй кластер состоит из таких находок, как Амуд, Схул V, Нгандонг XI и Синантроп. Нариокотоме III примыкает к этим группам на более высоком уровне и демонстрирует мозаичные характеристики надорбитной области, характерные как переднеазиатским формам, так и питекантропам Юго-Восточной Азии.

## Зигомаксиллярная область

Лицевой скелет один из самых вариабельных участков черепа современного и ископаемого человека. В нем отмечаются несколько частей, изменчивость которых определяет вариации большого числа других признаков. Это — носовой скелет, латеральная часть верхней челюсти, скуловая кость и альвеолярный отросток. Все эти морфологические структуры мы и называем зигомаксиллярной областью.

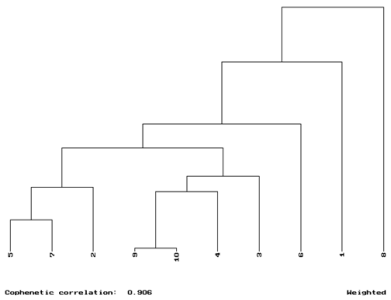



*Рис. 8.* Кластерный анализ параметров надорбитной области палеолитических находок
*Примечание:* 1 — Нариокотоме III; 2 — Питекантроп II; 3 — Синантроп; 4 — Нгандонг XI; 5 — Сангиран 17, 6 — KNM ER 3733; 7 — Штейнгейм; 8 — Брокен Хилл; 9 — Амуд; 10 — Схул V.

По мнению В. В. Бунака (*Бунак* 1960), структурные варианты этих частей зигомаксиллярной области целесообразно положить в основу при выделении типов строения висцерального черепа. Данные В. В. Бунака (*Бунак* 1959) не подтверждают высказанные разными авторами предположения о зависимости вариаций строения лицевого скелета человека от тяги прикрепляющихся мускулов, от работы жевательного аппарата, размеров глазного яблока и аналогичных фактов. Вероятно, согласованные преобразования многих структурных элементов зигомаксиллярной области лицевого скелета следует определять, как проявление приспособительной изменчивости на разных этапах развития человечества.

*Таблица 5*

**Измерительные признаки скуловой области эректоидных форм**

| Приз-нак | Нариокотоме III | Санги-ран 17 | KNM 3733 | Брокен Хилл | Араго XXI | Штейн-гейм | Амуд | Схул V |
|---|---|---|---|---|---|---|---|---|
| 1 | 48 | 65 | 55 | 61 | 57 | 53 | 53 | 52 |
| 2 | 40 | 48 | 43 | 51 | 47 | 37 | 42 | 50 |
| 3 | 30 | 41 | 31 | 34 | 25 | — | 30 | 30 |
| 4 | 43 | 57 | 35 | 58 | 36 | — | 56 | 52 |
| 5 | 16 | 18 | 12 | 19 | 8 | — | 16 | 19 |
| 6 | 27 | 29 | 25 | 36 | 31 | 31 | 29 | 34 |
| 7 | 19 | 36 | 20 | 27 | 20 | 14 | 22 | 20 |
| 8 | 15 | 19 | 14 | 17 | 12 | 12 | 17 | 13 |
| 9 | 12 | 11 | 8 | 15 | 11 | 12 | 9 | 13 |
| 10 | 15 | 19 | 13 | 13 | 15 | - | 15 | 13 |
| 11 | 35 | 28 | 29 | 34 | 36 | 35 | 44 | 45 |
| 12 | 2 | 5 | 3 | 6 | 8 | 6 | 9 | 5 |

*Примечание:* 1 — наибольшая высота скуловой кости (*Бари* 1905), 2 — верхняя ширина скуловой кости (*Бари* 1905), 3 — средняя ширина скуловой кости (*Бари* 1905), 4 — Нижняя ширина скуловой кости (*Бари* 1905), 5 — высота изгиба скуловой кости (*Алексеев, Дебец* 1964), 6 — высота лобного отростка скуловой кости, 7 — нижняя ширина лобного отростка (*Бари* 1905), 8 — средняя ширина лобного отростка, 9 — верхняя ширина лобного отростка (*Алексеев, Дебец* 1964), 10 — глубина вырезки от хорды fmt — zpv, 11 — хорда zm - mal 1 или длина скуловой вырезки (*Левин* 1960), 12 — наибольшая глубина скуловой вырезки (*Левин*1960).

Из *Табл. 5* видно, что по многим признакам зигомаксиллярной области наиболее близкой формой к Нариокотоме III является череп KNM ER 3733 из Кооби Фора.

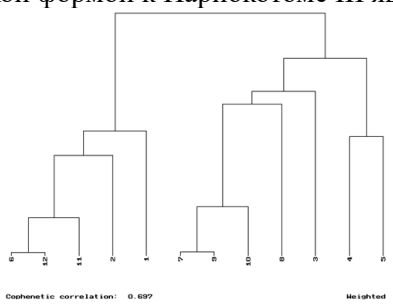



*Рис. 9.* Кластерный анализ параметров зигомаксиллярной области палеолитических находок

*Примечание:* 1 — Араго XXI; 2 — KNM ER 3733; 3 — Сангиран 17; 4 — Брокен Хилл; 5 — Схул V; 6 — Гибралтар I; 7 — Амуд; 8 — Саккопасторе II; 9 — Ля Феррасси; 10 — Монте Чирчео; 11 — Ля Шапелль-О-Сен; 12 — Нариокотоме III.

Для выделения групп была проведена кластеризация (*Рис. 9*).

На *Рис. 9* видно, что в один кластер с Нариокотоме III попадают такие эректоидные формы как Араго XXI, Гибралтар I, Кооби Фора 3733, а также неандерталец из Шапелля. Эта группа имеет тенденцию к относительно небольшой высоте изгиба скуловой кости и небольшой высоте лобного отростка верхней челюсти. Противоположные характеристики имеет вторая группа, в которой собрались неандертальцы, переднеазиатские формы, Сангиран 17 и Брокен Хилл. По второй компоненте исследуемый череп близок к Homo ergaster Кооби Фора 3733 и Homo heidelbergensis Гибралтар I, которые отличаются относительно малой шириной лобного отростка верхней челюсти. Таким образом, исследовав зигомаксиллярную область Нариокотоме III, мы можем отметить, что она демонстрирует больше эректоидные характеристики нежели какие-то другие.

## Краниотригонометрия

В завершение краниологического исследования мы провели сравнительный анализ угловых параметров мозговой коробки, измеренных по авторской краниотригонометрической программе (*Васильев* 1997; *Васильев* 1999). Для этого был использован метод главных компонент (*Рис. 10*).

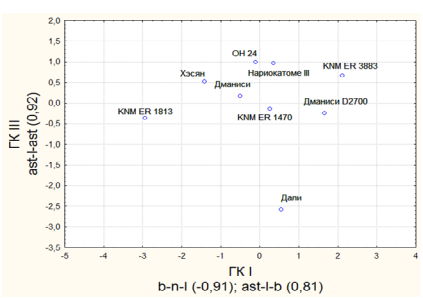



*Рис. 10.* Палеолитические находки в системе двух главных компонент (по параметрам краниотригонометрии мозговой коробки)

Первая и третья главные компоненты описывают около 54 % от общей изменчивости. Первая компонента отражает увеличение угла ast-l-b и уменьшение угла b-n-l. Вторая главная компонента характеризует увеличение ast-l-ast. Группа эректоидных и хабилинных форм в верхней части графика

отличается от черепа из Дали относительно большей шириной затылка. Если рассмотреть эту группу в ракурсе первой компоненты, то мы увидим, что по углам, так или иначе отражающим степень сферичности мозговой коробки, Нариокотоме III занимает промежуточное положение между хабилисами и эргастерами, сохраняя близость с черепами ОН 24 и Дманиси 2700.

## Заключение

Результаты проведенного исследования показали, что образец Нариокотоме III в таксономическом плане занимает промежуточное положение между хабилинными и эректоидными формами. В ряде случаев, в частности в строении надорбитной и зигомаксиллярной областей, встречаются признаки, характерные для неандертальцев.

Следует также отметить, что все сравнительные анализы проводились с формами, относящимися к взрослым особям (за исключением черепа Дманиси 2700), что вполне оправдано, в силу немногочисленности палеолитического материала такой древности. Все же, некоторые тенденции, характерные для черепа подростка Нариокотоме III, удалось установить. Особенно показательными и интересными для сравнительных анализов являются данные по краниотригонометрии, поскольку сравнительные формообразующие характеристики в данном случае не зависят от абсолютных размеров, что делает подобные сравнения корректными.

### Научная литература

*Алексеев В. П., Дебец Г. Ф.* Краниометрия. Методика антропологических исследований. М.: Наука, 1964. 128 с.

*Балуева Т. С., Веселовская Е. В.* Новые разработки в области восстановления внешнего облика человека по краниологическим данным // Археология, этнография и антропология Евразии. 2004. № 1. С.143–150.

*Бари К. А*. Скуловая кость (краниометрическое исследование) // Русский антропологический журнал. 1905. Вып. 21–22. № 1–2.

*Бунак В. В*. Череп человека и стадии его формирования у ископаемых людей и современных рас // Тр. Института этнографии АН СССР. Новая серия. М.: Изд-во АН СССР, 1959. Т. 59. 284 с.

*Бунак В. В.* Лицевой скелет и факторы, определяющие вариации его строения // Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. М.: Изд-во АН СССР, 1960. Т. 60. С. 84–152.

*Васильев С. В.* Тригонометрия мозговой коробки ископаемых гоминид. В кн. Новые методы — новые подходы в современной антропологии. М., 1997. С. 68–81.

*Васильев С. В.* Дифференциация плейстоценовых гоминид. М.: Изд-во УРАО, 1999. 150 с.

*Веселовская Е. В.* Словесный портрет по черепу // Сборник трудов Всероссийской научной конференции «Палеоантропологические и биоархеологические исследования: традиции и новые методики» (VI Алексеевские чтения). СПб., 2015. С. 31–33.

*Веселовская Е. В.* «Алгоритм внешности» — комплексная программа антропологической реконструкции // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2018. № 2. С. 38–54. http://doi.org/10.32521/2074-8132.2018.2.038-054

*Герасимов М. М.* Восстановление лица по черепу (современный и ископаемый человек) // Труды Института этнографии АН СССР. Новая серия. М.: Наука, 1955. Т. 28. 584 с.

*Лебединская Г. В.* Реконструкция лица по черепу (методическое руководство). М.: Старый сад, 1998. 125 с.

*Левин М. Г*. Диагностическое значение формы скуловой вырезки // Краткие сообщения Института этнографии АН СССР. М., 1960. Вып. XXXIII. С. 65–68.

*Cunningham D.* The Evolution of the Eyebrow Region of the Forehead // Transactions of the

Royal Society of Edinburgh. 1909. V. 46. Issue 2. P. 283–311. https://doi.org/10.1017/S0080456800002763

*Schwalbe G*. Der Neanderthalschadel // Bonner Jahrbücher. 1901. Vol. 106. P. 1–72.

*Schwalbe G*. Studien zur Vorgeschichte des Menschen. Stuttgart: Schweizerbartsche, 1906. 228 p.

*Walker A. C., Leakey R.* The Skull // The Nariokotome Homo erectus Skeleton / ed. by A. Walker, R. Leakey. Cambridge: Harvard University Press, 1993. P. 63–94.

## References

Alekseev, V. P., and G. F. Debetz. 1964. *Kraniometriia. Metodika antropologicheskikh issledovanii* [Craniometry. Methodology of Anthropological Research]. Moscow: Nauka. 128 p.

Balueva, T. S., and E. V. Veselovskaya. 2004. Novye razrabotki v oblasti vosstanovleniia vneshnego oblika cheloveka po kraniologicheskim dannym [New Developments in the Human Appearance Reconstruction According to Craniological Data]. *Arkheologiia, etnografiia i antropologiia Evrazii* 1: 143–150.

Bari, K. A. 1905. Skulovaia kost' (kraniometricheskoe issledovanie) [Zygomatic Bone (A Craniometric Study)]. *Russkii antropologicheskii zhurnal* 21–22 (1–2).

Bunak, V. V. 1959. Cherep cheloveka i stadii ego formirovaniia u iskopaemykh liudei i sovremennykh ras [The Human Skull and the Stages of its Formation in Fossil Humans and Modern Races]. *Trudy Instituta etnografii AN SSSR. Novaia seriia*. Vol. 59. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR. 284 p.

Bunak, V. V. 1960. Litsevoi skelet i faktory, opredeliaiushchie variatsii ego stroeniia [The Facial Skeleton and the Factors Determining Variations in its Structure]. *Trudy Instituta etnografii AN SSSR. Novaia seriia*. Vol. 60. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR. 84–152.

Cunningham, D. 1909. The Evolution of the Eyebrow Region of the Forehead. *Transactions of the Royal Society of Edinburgh* 46(2): 283–311. https://doi.org/10.1017/S0080456800002763

Gerasimov, M. M. 1955. Vosstanovlenie litsa po cherepu (sovremennyi i iskopaemyi chelovek) [Reconstruction of the Face from the Skull (Modern and Fossil Man)]. *Trudy Instituta etnografii AN SSSR. Novaia Seriia*. Vol. 28. Moscow: Izdatel'stvo AN SSSR. 585 p.

Lebedinskaya, G. V. 1998. *Rekonstruktsiia litsa po cherepu (metodicheskoe rukovodstvo)* [Reconstruction of the Face from the Skull (Methodological Guide)]. Moscow: Staryi sad. 125 p.

Levin, M. G. 1960. Diagnosticheskoe znachenie formy skulovoi vyrezki [Diagnostic Significance of the Zygomatic Notch Shape]. *Kratkie Soobshcheniia IEH AN SSSR* 33: 65–68.

Schwalbe, G. 1901. Der Neanderthalschadel [The Neanderthal Skull]. *Bonner Jahrbücher* 106: 1–72.

Schwalbe, G. 1906. *Studien zur Vorgeschihte des Menschen* [Studies on Human Prehistory]. Stuttgart: Schweizerbartsche. 228 p.

Vasilyev, S. V. 1997. Trigonometriia mozgovoi korobki iskopaemykh gominid [Trigonometry of the Neurocranium of Fossil Hominids]. In *Novye metody — novye podkhody v sovremennoi antropologii* [New Methods — New Approaches in Modern Anthropology], ed. by T. I. Alekseeva. Moscow: 68–81.

Vasilyev, S. V. 1999. *Differentsiatsiia pleistotsenovykh gominid* [Differentiation of Pleistocene Hominids]. Moscow: 150 p.

Veselovskaya, E. V. 2018. «Algoritm vneshnosti» — kompleksnaia programma antropologicheskoi rekonstruktsii ["Appearance Algorithm" — The Comprehensive Program of Craniofacial Reconstruction]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriia XXIII. Antropologiia* 2: 38–54. http://doi.org/10.32521/2074-8132.2018.2.038-054

Veselovskaya, E. V. 2015. Slovesnyi portret po cherepu [Verbal Portrait of the Skull]. *Sbornik trudov Vserossiiskoi nauchnoi konferentsii «Paleoantropologicheskie i bioarkheologicheskie issledovaniia: traditsii i novye metodiki» (VI Alekseevskie chteniia).* Saint Petersburg: MAE RAN. 31–33.

Walker, A. C., and R. Leakey. 1993. The Skull. In *The Nariokotome Homo erectus Skeleton*, ed. by A. Walker, R. Leakey. Cambridge: Harvard University Press: 63–94.

УДК 572
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/379-401
Научная статья

***© Е. А. Иванова, М. А. Негашева, М. Л. Шер, И. М. Синева, А. А. Хафизова, Д. Д. Коршунова***

# МЕЖПОКОЛЕННАЯ ДИНАМИКА АНТРОПОМЕТРИЧЕСКИХ ПОКАЗАТЕЛЕЙ И СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ ФИЗИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ СТУДЕНТОВ г. КРАСНОДАРА

*В статье представлены результаты комплексного антропометрического обследования студенческой молодежи г. Краснодара (17–23 лет), проведенного в 2024 году с целью изучения современных тенденций физического развития и межпоколенных изменений антропометрических показателей на фоне общероссийских тенденций. Анализ данных выявил значимые региональные различия: по сравнению со сверстниками из Москвы краснодарские студенты демонстрируют более крепкое телосложение (более высокие значения индекса Ливи, обхвата груди, толщины жировых складок), что в большей степени выражено у юношей. Межпоколенный анализ (1964–2024 гг.) показал увеличение средней длины тела на 4,53 см у юношей Краснодара и 2,01 см у девушек. При этом в последние годы для мужских и женских групп выявлено небольшое снижение средних значений длины тела. Сравнение с данными 1980-х годов выявило изменение пропорций телосложения современной молодёжи: у юношей Краснодара отмечена тенденция к узкосложенности и увеличение показателей жироотложения. Аналогичные процессы секулярного тренда отмечены для московской молодежи, что свидетельствует об устойчивости межпоколенных изменений морфологического статуса молодежи разных*

**Иванова Елена Александровна** — аспирант кафедры антропологии биологического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119234 Москва, Ленинские горы, 1/12). Эл. почта: lenaiva16@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0009-0004-9896-3258

**Негашева Марина Анатольевна** — д. б. н., профессор кафедры антропологии биологического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119234 Москва, Ленинские горы, 1/12). Эл. почта: negasheva@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7572-4316

**Шер Марина Леонидовна** — к. э. н., доцент кафедры педагогики и психологи, ФППК КубГУ (Российская Федерация, 350040 Краснодар, ул. Ставропольская, 149). Эл. почта: mlsher@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5458-6615

**Синева Ирина Михайловна** — к. б. н., доцент кафедры антропологии биологического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119234 Москва, Ленинские горы, 1/12). Эл. почта: i-sineva@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-3336-898X

**Хафизова Айнур Асхадовна** — к. б. н., научный сотрудник кафедры антропологии биологического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119234 Москва, Ленинские горы, 1/12). Эл. почта: aya.khafizova@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-4764-6792

**Коршунова Дарина Дмитриевна** — магистрант кафедры антропологии биологического факультета, МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 119234 Москва, Ленинские горы, 1/12). Эл. почта: darinawow388@gmail.com ORCID ID: http://orcid.org/0009-0001-9522-2233

* Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ №23-18-00086 «Региональные особенности влияния социально-экономических и социокультурных факторов на секулярный тренд размеров тела современной молодёжи на рубеже XX–XXI веков».

*городов европейской части России. Практическим итогом исследования стала разработка актуальных региональных стандартов физического развития молодежи Краснодара в форме нормативных таблиц, основанных на регрессионном анализе массы тела относительно длины тела. Эти стандарты предназначены для оценки соматического статуса студентов и выявления групп риска с недостаточной и избыточной массой тела. Полученные результаты подчеркивают важность учета региональной специфики при изучении физического развития современной молодёжи и могут быть использованы для разработки целевых программ по укреплению здоровья студентов и прогнозирования соматического статуса будущих поколений.*

**Ключевые слова:** *секулярный тренд, пропорции телосложения, студенческая молодежь, физическое развитие, децелерация, региональные стандарты, Краснодарский край*

**Ссылка при цитировании**: *Иванова Е. А., Негашева М. А., Шер М. Л., Синева И. М., Хафизова А. А., Коршунова Д. Д.* Межпоколенная динамика антропометрических показателей и современные тенденции физического развития студентов г. Краснодара // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 379–401.

UDC 572
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/379-401
Original Article

***© Elena Ivanova, Marina Negasheva, Marina Sher, Irina Sineva, Ainur Khafizova, Darina Korshunova***

# INTERGENERATIONAL DYNAMICS OF ANTHROPOMETRIC INDICATORS AND CURRENT TRENDS IN PHYSICAL DEVELOPMENT OF STUDENTS IN KRASNODAR

*The article presents the results of a comprehensive anthropometric study of students in Krasnodar (17–23-years-old) conducted in 2024. The study aimed to observe the current trends in physical development and intergenerational changes in anthropometric indicators against the background of all-Russian trends. Data analysis revealed significant regional differences: compared to their Moscow peers, Krasnodar students demonstrate a stronger physique (higher Livi index, chest girth, and fat fold thickness values), which is more pronounced in young men. Intergenerational analysis (1964–2024) showed an increase in average body length of 4.53 cm for young men in Krasnodar and 2.01 cm for women. At the same time, in recent years, a slight decrease in mean body length values was found for male and female groups. Comparison with the data of the 1980s revealed a change in the proportions of the physique of today's youth: Krasnodar young men have a tendency towards narrowness and an increase in the indicators of fat deposition. A similar secular trend was observed in Moscow youth, which indicates the stability of intergenerational changes in the morphological status of young people in different cities of the European part of Russia. The practical outcome of the study was the development of current regional physical development standards for young people in Krasnodar in the form of normative tables based on regression analysis of the body mass to body length.*

**Keywords:** *secular trend, body proportions, student youth, physical development, deceleration, regional standards, Krasnodar Territory*
**Authors Info: Ivanova, Elena A.** — Ph.D. Student of the Department of Anthropology of the Faculty of Biology, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: lenaiva16@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0009-0004-9896-3258
**Negasheva, Marina A.** — Dr. of Biology, Professor of the Department of Anthropology of the Faculty of Biology, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: negasheva@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-7572-4316
**Sher, Marina L.** — Ph.D. in Economics, Associate Professor of the Department of Pedagogy and Psychology of the Faculty of Pedagogy and Psychology, KubSU (Krasnodar, Russian Federation). E-mail: mlsher@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-5458-6615
**Sineva, Irina M.** — Ph.D. in Biology, Associate Professor of the Department of Anthropology of the Faculty of Biology, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: i-sineva@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-3336-898X
**Khafizova, Ainur A**. — Ph.D. in Biology, Researcher of the Department of Anthropology of the Faculty of Biology, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: aya.khafizova@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-4764-6792
**Korshunova, Darina D.** — Master's Student of the Department of Anthropology of the Faculty of Biology, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: darinawow388@gmail.com ORCID ID: http://orcid.org/0009-0001-9522-2233
**For citation**: Ivanova, E. A., M. A. Negasheva, M. L. Sher, I. M. Sineva, A. A. Khafizova, and D. D. Korshunova. 2025. Intergenerational Dynamics of Anthropometric Indicators and Current Trends in Physical Development of Students in Krasnodar. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 379–401.
**Funding:** The study was supported by the Russian Science Foundation grant №23-18-00086 "Regional Aspects of the Influence of Socio-Economic and Socio-Cultural Factors on the Secular Trend of Body Dimensions of Modern Youth at the Turn of the 20th–21st Centuries".

## Введение

Современная наука рассматривает антропометрические показатели, особенно длину и массу тела, как важнейшие интегральные индикаторы здоровья популяции. Эти размеры тела входят в комплекс оценки физического развития, который позволяет установить соматический статус детей, подростков и взрослого населения, как на индивидуальном, так и на групповом уровне. Длина и масса тела формируются в результате сложного взаимодействия генетических факторов и условий среды, включая качество питания и эндокринный статус (*Bogin* 2021). В последние годы многими авторами отмечается взаимосвязь между показателями телосложения (в частности, наиболее лабильным компонентом телосложения — жировой тканью) и социокуль-

турными факторами (*Хафизова* 2021; *Izydorczyk* et al. 2020). В историческом контексте по динамике уровня физического развития населения можно проследить экономические, демографические кризисы, социальные трансформации общества и эффективность государственной политики в области здравоохранения и социального обеспечения. Многими авторами отмечались выраженные задержки роста и развития детей, чьё детство и подростковый возраст пришлись на военные годы (*Havari*, *Peracchi* 2017). В условиях экстремальных нагрузок военного периода (хронического дефицита питания, психоэмоционального стресса и ограниченного доступа к медицинскому обслуживанию) наблюдалось стойкое замедление темпов биологического созревания, а также снижение антропометрических показателей (длины и массы тела, окружности грудной клетки) у детей и подростков. Эти нарушения имели долгосрочные последствия, проявляясь в виде повышенной заболеваемости и сокращения ожидаемой продолжительности жизни в последующие возрастные периоды.

Глобальный анализ секулярного тренда (межпоколенные изменения тотальных размеров тела на протяжении последних 150–200 лет) выявляет три ключевых периода: доиндустриальную стабильность, резкий рост во время промышленной революции и современную стабилизацию (*Baten*, *Koepke* 2005). Однако в современной литературе выявляют существенную географическую вариативность в динамике физического развития населения, отражающую комплексное влияние социально-экономических, экологических и социокультурных факторов. Для европейских стран характерен наиболее стабильный и продолжительный рост антропометрических показателей, что обусловлено высоким уровнем системы здравоохранения и социального обеспечения, сбалансированным питанием населения, низким уровнем социального неравенства (*Baten*, *Blum* 2012). Наибольшее увеличение средних значений длины тела за последние 100 лет зафиксировано в Нидерландах (Западная Европа): мужчины стали выше на 15 см (*Fudvoye*, *Parent* 2017). В странах Азии отмечается резкое ускорение темпов межпоколенного прироста длины тела во второй половине XX века (*Ikeda*, *Nishi* 2023). Данную тенденцию разные исследователи связывают со стремительной урбанизацией, экономическими реформами, изменениями в структуре питания в азиатских странах.

В начале XXI в. были выявлены новые мировые тенденции: глобальное замедление темпов прироста длины тела (*NCD-RisC* 2016), ставящее перед исследователями сложные вопросы о достижении биологических пределов, и эпидемия ожирения (*Лескова* и др. 2019; *Jaacks* et al. 2019). За 30-летний период (с 1980 по 2013 гг.) процент взрослого населения, страдающего ожирением, возрос с 29–30% до 37–38%, что вызывает опасения из-за риска развития различных заболеваний, затрагивающих сердечно-сосудистую, эндокринную и опорно-двигательную системы организма (*Ng* et al. 2014).

Пространственный анализ антропометрических показателей в России и странах ближнего зарубежья рассматривается многими исследователями (*Година* 2009; *Мельник* 2021; *Негашева* и др. 2018; *Пермякова* и др. 2012; *Сафоненкова* 2019; *Федотова, Горбачева* 2020). Основные макрорегиональные различия отмечаются для населения европейской части России и Сибири, а также для городского и сельского населения, что в основном связывают с различиями в социально-экономических и социокультурных факторах. Основные источники для ретроспективного анализа антропометрических показателей — результаты масштабных антропологических обследований населения России с XVIII в. по настоящее время (*Анучин* 1889; *Бунак* 1932; *Дерябин*, *Пурунджан* 1990; Материалы по физическому развитию 1977;

Стандарты физического развития 2024; Физическое развитие 1988; О проведении всероссийской диспансеризации 2002).

Теоретическая ценность антропометрических исследований заключается в их вкладе в развитие антропологии, экономической истории и эпидемиологии. На практическом уровне эти исследования позволяют пересматривать медицинские нормативы, совершенствовать программы профилактики и разрабатывать индивидуальные социальные программы (*Bull* et al. 2020) по улучшению физических кондиций детей, подростков, молодежи и взрослого населения. Таким образом, комплексное изучение антропометрических показателей предоставляет уникальную возможность для междисциплинарного анализа здоровья населения.

Цель настоящего исследования — комплексный анализ результатов антропологического обследования молодежи г. Краснодара, проведенного в 2024 г.: выявление межпоколенной динамики антропометрических показателей и современных тенденций изменения соматического статуса юношей и девушек, а также разработка актуальных региональных стандартов (в форме нормативных таблиц) для объективной оценки физического развития студенческой молодежи Краснодара и Краснодарского края.

## Материалы и методы

В ходе антропологической экспедиции в сентябре 2024 г. в г. Краснодаре было проведено комплексное обследование юношей и девушек 17–23 лет, обучающихся на разных факультетах Кубанского Государственного Университета (КубГУ) и в других учебных заведениях Краснодарского края. КубГУ является одним из крупнейших и старейших высших учебных заведений Юга России, поэтому притягивает значительное количество молодежи для получения высшего образования со всего Краснодарского края, а также из сопредельных субъектов Российской Федерации.

Краснодар является административным центром Краснодарского края, расположен на берегу реки Кубань. Краснодарский край, входящий в состав Южного Федерального округа, граничит с Ростовской областью, Ставропольским краем, Карачаево-Черкесской Республикой, Республикой Адыгея и Абхазией, а также через Керченский пролив имеет морскую границу с Крымом. Климат в г. Краснодаре характеризуется как переходный от умеренно континентального к субтропическому. Лето в данном регионе — самый длинный сезон, длительностью 5,5 месяцев (с мая по сентябрь), зима — мягкая и короткая (средняя продолжительность — 40 дней) без устойчивого снежного покрова. Среднегодовая температура в Краснодаре +12°C. Основная экологическая проблема города — загрязнение атмосферы автомобильным транспортом, вследствие чего экологическая обстановка г. Краснодара описывается как напряжённая. Краснодар занимает 9 место в списке динамично развивающихся городов Европы (Fastest Growing Cities in Europe), главный транспортный (в том числе железнодорожный, автомобильный, воздушный и речной транспорт), экономический, промышленный, культурный и образовательный центр Кубани.

Численность населения г. Краснодара превышает 1 107 тыс. человек. Этнический состав населения города преимущественно включает русских (94,4%), армян (2,1%), украинцев (0,6%), адыгейцев (0,3%) и представителей других национальностей (ВПН 2020).

В рамках исследования было обследовано 436 юношей и девушек в возрасте 17–23 лет (средний возраст выборки составил 18,89±1,38 года). У 92% обследованных

оба родителя являются русскими по национальности, у 8% один из родителей — русский, а второй относится к одной из этнических групп, составляющих национальный состав г. Краснодара: армяне (3,9%), украинцы (2,7%), адыгейцы (1,4%). Для достижения цели исследования в анализ были включены антропометрические данные только для обследованных, родившихся и постоянно проживающих в г. Краснодаре и других городах Краснодарского края.

Антропологическое обследование проводилось на добровольной основе с соблюдением правил биоэтики (экспертное заключение Комиссии по биоэтики МГУ им. М. В. Ломоносова заявка №19-ч в редакции №2 от 15.05.2023, протокол заседания Комиссии №152-д-з от 18.05.2023). Все участники исследования перед проведением антропометрических измерений подписывали информированное согласие, в котором описывались все этапы проведения обследования, и согласие на обработку персональных данных.

В программу антропометрического обследования входило измерение более 20 показателей телосложения: масса и длина тела, длина конечностей (руки и ноги), диаметры плеч, таза, груди, эпифизов конечностей, обхваты туловища (грудной клетки, талии и бедер) и конечностей (плеча, предплечья, бедра и голени), а также толщина жировых складок (под лопаткой, на плече, предплечье, животе и голени). Для дальнейшего анализа по антропометрическим параметрам были рассчитаны индекс Ливи (ИЛ=ОГ/ДТ*100, где ОГ — обхват груди в см, ДТ — длина тела в см) (*Дерябин* 2007) и индекс массы тела (далее — ИМТ) (ИМТ=МТ/ДТ$^2$, где МТ — масса тела в кг, ДТ — длина тела в м) (BMI). Помимо морфологических характеристик с помощью динамометра измерялась сила сжатия правой и левой кисти. Также в рамках исследования было проведено анкетирование, в ходе которого собирались данные о дате рождения, национальности родителей, месте рождения и проживания, уровне образования, наличии хронических заболеваний и другие сведения.

Статистическая обработка данных выполнялась с использованием программного пакета Statistica 10.0. Стандарты физического развития разрабатывались с применением метода множественной регрессии на основе коэффициента корреляции массы тела по длине тела и частного стандартного отклонения массы тела. Статистически значимые межгрупповые различия для средних значений показателей телосложения выявлены с помощью однофакторного дисперсионного анализа (t-критерий Стьюдента). Визуализация полученных результатов осуществлялась в среде R.

## Результаты

В *Табл. 1* приведены статистические характеристики показателей телосложения молодёжи Краснодара, полученные в ходе антропологической экспедиции 2024 г.

Для выявления региональных особенностей телосложения современных молодых мужчин и женщин города Краснодара в *Табл. 2* приведены статистические характеристики антропометрических показателей московской молодежи, обследованной в 2020–2024 гг. (N=437) по той же программе, что и в Краснодаре, сбор данных осуществлялся теми же исследователями. Выборки юношей и девушек Краснодара и Москвы близки по многим критериям, в том числе по национальному составу (у более 90% обследованных обеих выборок оба родителя русские), среднему возрасту (у юношей Краснодара — 18,84 лет, у юношей Москвы — 18,76; у девушек Крас-

нодара — 18,92, у девушек Москвы — 18,91) и социальном статусу обследованных (студенты высших учебных заведений).

*Таблица 1*

**Статистические характеристики соматических признаков у юношей и девушек 17–23 лет, обследованных в г. Краснодаре Краснодарского края в 2024 г.**

| Признаки | | Юноши (N=172) | | Девушки (N=264) | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | M±m | SD | M±m | SD |
| Возраст, лет | | 18,84±0,09 | 1,21 | 18,92±0,09 | 1,48 |
| Масса тела, кг | | 73,73±1,14 | 14,98 | 60,53±0,81 | 13,13 |
| Длина тела, см | | 178,36±0,54 | 7,10 | 164,41±0,38 | 6,16 |
| ИМТ, кг/м$^2$ | | 23,10±0,31 | 4,10 | 22,35±0,27 | 4,43 |
| Длина руки, см | | 77,72±0,28 | 3,72 | 70,84±0,20 | 3,30 |
| Длина ноги, см | | 100,38±0,38 | 5,02 | 92,14±0,27 | 4,38 |
| Плечевой диаметр, см | | 40,17±0,15 | 2,00 | 35,92±0,11 | 1,75 |
| Поперечный диаметр груди, см | | 27,81±0,19 | 2,53 | 24,38±0,11 | 1,85 |
| Диаметр таза, см | | 28,47±0,15 | 2,02 | 27,54±0,14 | 2,22 |
| Ширина локтя, см | | 7,06±0,03 | 0,37 | 6,08±0,02 | 0,34 |
| Ширина колена, см | | 9,63±0,04 | 0,54 | 8,92±0,04 | 0,60 |
| Обхват груди, см | | 94,42±0,70 | 9,21 | 85,99±0,48 | 7,75 |
| Индекс Ливи, % | | 52,82±0,37 | 4,84 | 52,33±0,28 | 0,46 |
| Обхват талии, см | | 77,19±0,75 | 9,80 | 69,48±0,56 | 9,16 |
| Обхват бедер, см | | 96,83±0,7 | 8,32 | 96,45±0,56 | 9,08 |
| Обхват плеча, см | | 28,92±0,27 | 3,60 | 26,16±0,23 | 3,77 |
| Обхват предплечья, см | | 26,49±0,18 | 2,33 | 22,99±0,13 | 2,07 |
| Обхват бедра, см | | 55,4±0,49 | 6,40 | 56,57±0,40 | 6,55 |
| Обхват голени, см | | 37,24±0,26 | 3,40 | 35,43±0,21 | 3,43 |
| Толщина жировой складки в мм: | под лопаткой | 11,69±0,52 | 6,85 | 14,43±0,43 | 6,96 |
| | на плече | 10,90±0,42 | 5,54 | 16,44±0,36 | 5,68 |
| | на предплечье | 7,09±0,25 | 3,25 | 9,31±0,22 | 3,59 |
| | на животе | 18,22±0,84 | 11,05 | 22,30±0,52 | 8,36 |
| | на голени | 13,82±0,46 | 6,00 | 17,82±0,35 | 5,62 |
| Сила сжатия правой кисти, кг | | 45,59±0,62 | 8,17 | 27,83±0,30 | 4,91 |

*Таблица 2*

**Статистические характеристики соматических признаков у юношей и девушек 17–21 года, обследованных в г. Москве за 2020–2024 гг.**

| Признаки | | Юноши (N=126) | | Девушки (N=312) | |
|---|---|---|---|---|---|
| | | M±m | SD | M±m | SD |
| Возраст, лет | | 18,76±0,07 | 0,81 | 18,91±0,05 | 0,94 |
| Масса тела, кг | | 71,24±0,95 | 10,61 | 59,33±0,55 | 9,63 |
| Длина тела, см | | 179,19±0,64 | 7,20 | 165,70±0,32 | 5,65 |
| ИМТ, кг/м$^2$ | | 22,16±0,26 | 2,90 | 21,59±0,18 | 3,19 |
| Длина руки, см | | нет данных | | | |
| Длина ноги, см | | 100,48±0,89 | 5,98 | 93,53±0,30 | 5,28 |
| Плечевой диаметр, см | | 39,97±0,23 | 2,51 | 35,83±0,11 | 1,86 |
| Поперечный диаметр груди, см | | 27,31±0,19 | 2,14 | 24,63±0,11 | 1,86 |
| Диаметр таза, см | | 28,76±0,19 | 2,15 | 27,70±0,11 | 1,97 |
| Ширина локтя, см | | 6,93±0,40 | 0,45 | 6,18±0,02 | 0,39 |
| Ширина колена, см | | 9,63±0,06 | 0,68 | 9,06±0,03 | 0,57 |
| Обхват груди, см | | 91,96±0,64 | 7,18 | 85,36±0,34 | 5,95 |
| Индекс Ливи, % | | 51,34±0,37 | 4,09 | 51,54±0,20 | 3,58 |
| Обхват талии, см | | 76,72±0,58 | 6,48 | 69,26±0,38 | 6,72 |
| Обхват бедер, см | | 98,06±0,53 | 5,93 | 96,97±0,38 | 6,76 |
| Обхват плеча, см | | 28,57±0,27 | 3,06 | 25,85±0,17 | 2,95 |
| Обхват предплечья, см | | 25,85±0,20 | 2,22 | 22,84±0,10 | 1,80 |
| Обхват бедра, см | | 55,05±0,41 | 4,64 | 56,39±0,31 | 5,46 |
| Обхват голени, см | | 37,28±0,27 | 3,06 | 36,13±0,18 | 3,18 |
| Толщина жировой складки в мм: | под лопаткой | 10,90±0,34 | 3,58 | 12,65±0,31 | 4,64 |
| | на плече | 10,16±0,40 | 4,14 | 15,68±0,40 | 5,09 |
| | на предплечье | 6,31±0,23 | 2,38 | 10,07±0,94 | 4,32 |
| | на животе | 14,83±0,72 | 7,61 | 17,46±0,45 | 6,74 |
| | на голени | 11,65±0,45 | 4,63 | 16,18±0,47 | 6,44 |
| Сила сжатия правой кисти, кг | | 44,59±0,73 | 8,15 | 28,39±0,28 | 4,97 |

Для изучения межпоколенных изменений тотальных размеров тела у юношей и девушек Краснодара проведен сравнительный анализ современных групп с ретроспективными данными прошлых лет обследования. На *Рис. 1* и *2* на основании современных данных и источников литературы (*Афанасиевская* 2011; Материалы по физическому развитию 1977; Физическое развитие 1988; Физическое развитие 2022) представлены изменения средних значений длины тела молодых мужчин и женщин за прошедшие 50 лет. Из-за отсутствия статистически достоверных различий для средних значений юношей за 2013, 2015 и 2018 гг., для дальнейшего сравнительного анализа была рассчитана взвешенная средняя арифметическая по формуле: $M_{ср}$=сумма произведений числа обследованных и среднего значения в нескольких группах/сумма общего числа обследованных (*Дерябин* 2007). Для средних значений девушек 2011, 2013, 2014 и 2018 гг. обследования были проведены аналогичные математические операции.

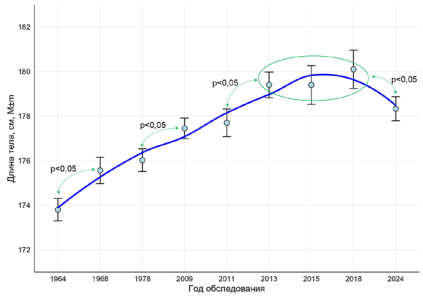



*Рис. 1.* Динамика средних значений длины тела юношей г. Краснодара с 1964 по 2024 гг. *Примечание.* На рисунке указаны уровни значимости для достоверных различий средних значений разных годов обследования

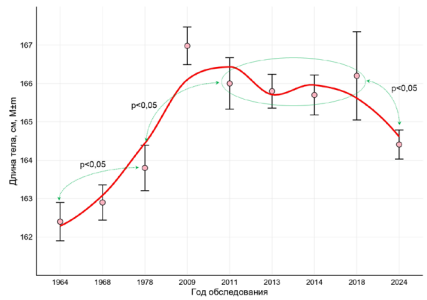



*Рис. 2.* Динамика средних значений длины тела девушек г. Краснодара с 1964 по 2024 гг. *Примечание*. На рисунке указаны уровни значимости для достоверных различий средних значений разных годов обследования

На фоне секулярного тренда тотальных размеров тела особый интерес представляет анализ межпоколенных изменений пропорций телосложения молодёжи в этом регионе. Для более детального рассмотрения процессов секулярного тренда (межпоколенных изменений) данные нашего исследования были сопоставлены с материалами масштабного обследования населения России 1980-ых годов (*Дерябин*, *Пурунджан* 1990). В данном случае используется допущение, при котором анализируются архивные данные, собранные среди городского населения субъектов Российской Федерации (Краснодарский край и Московская область), и современные данные, собранные в административных центрах этих регионов. На *Рис. 3* представлены изменения (рассчитанные по средним значениям и стандартным отклонениям признаков) соматических показателей и ряда индексов, описывающих пропорции телосложения, за временной период с 1980 по 2024 гг. у




*Рис. 3.* Сравнение показателей телосложения юношей 18–20 лет Краснодарского края и Московской области (1980 и 2024 гг. обследования). *Примечание.* * — p<0,05; ** — p<0,01; *** — p<0,001

юношей Краснодарского края (численности выборок составляет 119 и 139 человек соответственно) и Московской области (численности выборок составляют 534 и 120 человек, соответственно). Сопоставимость выборок достигалась включением в анализ юношей в возрасте от 18 до 20 лет в соответствии с источником литературы.

В связи с выявленными значительными секулярными изменениями тотальных размеров тела в данном регионе, одним из практических результатов проведенного исследования стала разработка стандартов физического развития студенческой молодёжи (17–23 лет) г. Краснодара и Краснодарского края на основе современных данных (2024 г.), представленных в *Табл. 3* и *4*. Для разработки стандартов физического развития сформированная база данных была переработана для достижения однородности, так как оценка физического развития производится по степени выраженности признаков при сравнении со средним значением, характерным для данного хронологического (паспортного) возраста. Однородность выборки достигалась соблюдением популяционно-экологического подхода и включением условно здоровых юношей и девушек. Таким образом, основными критериями исключения индивидов из итоговой базы данных являлись значения ИМТ ниже 16 кг/м$^2$ и выше 30 кг/м$^2$, что соответствует дефициту массы тела и ожирению I степени согласно Всемирной организации здравоохранения (ВОЗ) (BMI). В результате исключения из выборок значений тотальных размеров тела, которые были меньше (– 3SD) или превышали (+3SD) три среднеквадратичных отклонения (± 3SD), а также исключения индивидов с наличием хронических заболеваний, численности итоговых выборок юношей и девушек для построения нормативных таблиц оценки физического развития составили 145 и 209 человек соответственно.

Согласно методическим указаниям НИИ гигиены и охраны здоровья детей, подростков и молодёжи НЦЗД РАМН РФ (Стандарты физического развития 2022) для оценки физического развития используется 2 параметра телосложения: длина и масса тела, на основе которых устанавливается группа физического развития. Для построения данных таблиц необходимо рассчитать среднее арифметическое значение (M) и стандартное отклонение (σ) длины и массы тела анализируемой группы, частное стандартное отклонение ($\sigma_R$) и коэффициент регрессии ($R_{y/x}$) массы по длине тела. Рекомендуется классифицировать результаты оценки физического развития по следующим категориям, отражающим установленные нормативы (Стандарты физического развития 2022):

Нормальное физическое развитие при длине тела в пределах нормальных значений признака (от M-2σ и выше) и массе тела, попадающей в интервал значений [M-1$\sigma_R$; M+1$\sigma_R$]. Для индивидов с повышенным развитием мускулатуры масса тела при нормальном физическом развитии соответствует более широкому интервалу значений [M-1$\sigma_R$; M+2$\sigma_R$].

Отклонение физического развития, причиной которого могут являться дефицит или избыток массы тела при росте в пределах нормальных значений, а также отставание в росте — низкий рост (от M-2σ и ниже). Ухудшенное физическое развитие соответствует значениям массы тела, попадающим в интервалы [M-1,1$\sigma_R$; M-2$\sigma_R$] и [M+1,1$\sigma_R$; M+2$\sigma_R$]. Плохое физическое развитие классифицируется при значениях массы тела от M±2$\sigma_R$.

По стандартам физического развития длина тела (рост) разделяется на группы: длина тела ниже среднего соответствует интервалу значений [M-1,01$\sigma_R$; M-2$\sigma_R$], средняя длина тела: [M-1$\sigma_R$; M+1$\sigma_R$], длина тела выше среднего: [M+1,01$\sigma_R$; M+2$\sigma_R$], высокий рост соответствует значения от M+2$\sigma_R$ и выше.

*Таблица 3*

**Оценка показателей физического развития юношей г. Краснодара в возрасте 17–23 лет**

| Границы сигмальных отклонений | Рост, см | Дефицит массы тела 2 степени (кг) | Дефицит массы тела 1 степени (кг) | Масса тела соответствует росту (кг) | Избыток массы тела 1 степени (кг) | Избыток массы тела 2 степени (кг) |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | до $-2\sigma_R$ | от $-2\sigma_R$ – до $-1\sigma_R$ | от $-1\sigma_R$ – до $+1\sigma_R$ | от $+1\sigma_R$ – до $+2\sigma_R$ | от $+2\sigma_R$ |
| Рост низкий (от M-2.01σ и ниже) | 157 | 28,30 | 28,31 – 38,13 | 38,14 – 57,83 | 57,84 – 67,66 | 67,67 |
| | 158 | 29,39 | 29,40 – 39,23 | 39,24 – 58,93 | 58,94 – 68,76 | 68,77 |
| | 159 | 30,49 | 30,50 – 40,32 | 40,33 – 60,02 | 60,03 – 69,86 | 69,87 |
| | 160 | 31,59 | 31,60 – 41,42 | 41,43 – 61,12 | 61,13 – 70,95 | 70,96 |
| | 161 | 32,68 | 32,69 – 42,52 | 42,53 – 62,21 | 62,22 – 72,05 | 72,06 |
| | 162 | 33,78 | 33,79 – 43,61 | 43,62 – 63,31 | 63,32 – 73,14 | 73,15 |
| | 163 | 34,87 | 34,88 – 44,71 | 44,72 – 64,41 | 64,42 – 74,24 | 74,25 |
| Рост ниже среднего (от M-1.01σ до M-2σ) | 164 | 35,97 | 35,98 – 45,80 | 45,81 – 65,50 | 65,51 – 75,34 | 75,35 |
| | 165 | 37,07 | 37,08 – 46,90 | 46,91 – 66,60 | 66,61 – 76,43 | 76,44 |
| | 166 | 38,16 | 38,17 – 48,00 | 48,01 – 67,69 | 67,70 – 77,53 | 77,54 |
| | 167 | 39,26 | 39,27 – 49,09 | 49,10 – 68,79 | 68,80 – 78,62 | 78,63 |
| | 168 | 40,35 | 40,36 – 50,19 | 50,20 – 69,89 | 69,90 – 79,72 | 79,73 |
| | 169 | 41,45 | 41,46 – 51,28 | 51,29 – 70,98 | 70,99 – 80,82 | 80,83 |
| | 170 | 42,55 | 42,56 – 52,38 | 52,39 – 72,08 | 72,09 – 81,91 | 81,92 |
| | 171 | 43,64 | 43,65 – 53,48 | 53,49 – 73,17 | 73,18 – 83,01 | 83,02 |
| Рост средний (от M-1σ до M+1σ) | 172 | 44,74 | 44,75 – 54,57 | 54,58 – 74,27 | 74,28 – 84,10 | 84,11 |
| | 173 | 45,83 | 45,84 – 55,67 | 55,68 – 75,37 | 75,38 – 85,20 | 85,21 |
| | 174 | 46,93 | 46,94 – 56,76 | 56,77 – 76,46 | 76,47 – 86,30 | 86,31 |
| | 175 | 48,03 | 48,04 – 57,86 | 57,87 – 77,56 | 77,57 – 87,39 | 87,40 |
| | 176 | 49,12 | 49,13 – 58,96 | 58,97 – 78,65 | 78,66 – 88,49 | 88,50 |
| | 177 | 50,22 | 50,23 – 60,05 | 60,06 – 79,75 | 79,76 – 89,58 | 89,59 |
| | 178 | 51,31 | 51,32 – 61,15 | 61,16 – 80,85 | 80,86 – 90,68 | 90,69 |
| | 179 | 52,41 | 52,42 – 62,24 | 62,25 – 81,94 | 81,95 – 91,78 | 91,79 |
| | 180 | 53,51 | 53,52 – 63,34 | 63,35 – 83,04 | 83,05 – 92,87 | 92,88 |
| | 181 | 54,60 | 54,61 – 64,44 | 64,45 – 84,13 | 84,14 – 93,97 | 93,98 |
| | 182 | 55,70 | 55,71 – 65,53 | 65,54 – 85,23 | 85,24 – 95,06 | 95,07 |
| | 183 | 56,79 | 56,80 – 66,63 | 66,64 – 86,33 | 86,34 – 96,16 | 96,17 |
| | 184 | 57,89 | 57,90 – 67,72 | 67,73 – 87,42 | 87,43 – 97,26 | 97,27 |
| | 185 | 58,99 | 59,00 – 68,82 | 68,83 – 88,52 | 88,53 – 98,35 | 98,36 |

| Границы сигмальных отклонений | Рост, см | Дефицит массы тела 2 степени (кг) | Дефицит массы тела 1 степени (кг) | Масса тела соответствует росту (кг) | Избыток массы тела 1 степени (кг) | Избыток массы тела 2 степени (кг) |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | до -2σR | от -2σR – до -1σR | от -1σR – до +1σR | от +1σR – до +2σR | от +2σR |
| Рост выше среднего (от M+1.01σ до M+2σ) | 186 | 60,08 | 60,09 – 69,92 | 69,93 – 89,61 | 89,62 – 99,45 | 99,46 |
| | 187 | 61,18 | 61,19 – 71,01 | 71,02 – 90,71 | 90,72 – 100,54 | 100,55 |
| | 188 | 62,27 | 62,28 – 72,11 | 72,12 – 91,81 | 91,82 – 101,64 | 101,65 |
| | 189 | 63,37 | 63,38 – 73,20 | 73,21 – 92,90 | 92,91 – 102,74 | 102,75 |
| | 190 | 64,47 | 64,48 – 74,30 | 74,31 – 94,00 | 94,01 – 103,83 | 103,84 |
| | 191 | 65,56 | 65,57 – 75,40 | 75,41 – 95,09 | 95,10 – 104,93 | 104,94 |
| | 192 | 66,66 | 66,67 – 76,49 | 76,50 – 96,19 | 96,20 – 106,02 | 106,03 |
| Рост высокий (от M+2.01σ и выше) | 193 | 67,75 | 67,76 – 77,59 | 77,60 – 97,29 | 97,30 – 107,12 | 107,13 |
| | 194 | 68,85 | 68,86 – 78,68 | 78,69 – 98,38 | 98,39 – 108,22 | 108,23 |
| | 195 | 69,95 | 69,96 – 79,78 | 79,79 – 99,48 | 99,49 – 109,31 | 109,32 |
| | 196 | 71,04 | 71,05 – 80,88 | 80,89 – 100,57 | 100,58 – 110,41 | 110,42 |
| | 197 | 72,14 | 72,15 – 81,97 | 81,98 – 101,67 | 101,68 – 111,50 | 111,51 |
| | 198 | 73,23 | 73,24 – 83,07 | 83,08 – 102,77 | 102,78 – 112,60 | 112,61 |
| | 199 | 74,33 | 74,34 – 84,16 | 84,17 – 103,86 | 103,87 – 113,70 | 113,71 |
| Ср.арифм. (M) | 178,39 | | | 71,44 | | |
| Сигма (σ) | 7,16 | | | 12,56 | | |
| Частн.сигма ($\sigma_R$) | | | | 9,844 | | |
| Коэф.регр. ($R_{y/x}$) | | | | 1,096 | | |

*Таблица 4*

**Оценка показателей физического развития девушек г. Краснодара в возрасте 17–23 лет**

| Границы сигмальных отклонений | Рост, см | Дефицит массы тела 2 степени (кг) | Дефицит массы тела 1 степени (кг) | Масса тела соответствует росту (кг) | Избыток массы тела 1 степени (кг) | Избыток массы тела 2 степени (кг) |
|---|---|---|---|---|---|---|
| | | до $-2\sigma_R$ | от $-2\sigma_R$ – до $-1\sigma_R$ | от $-1\sigma_R$ – до $+1\sigma_R$ | от $+1\sigma_R$ – до $+2\sigma_R$ | от $+2\sigma_R$ |
| Рост низкий (от М-2.01σ и ниже) | 146 | 30,23 | 30,24 – 38,30 | 38,31 – 54,46 | 54,47 – 62,53 | 62,54 |
| | 147 | 30,84 | 30,85 – 38,91 | 38,92 – 55,07 | 55,08 – 63,14 | 63,15 |
| | 148 | 31,45 | 31,46 – 39,52 | 39,53 – 55,68 | 55,69 – 63,75 | 63,76 |
| | 149 | 32,07 | 32,08 – 40,13 | 40,14 – 56,30 | 56,31 – 64,36 | 64,37 |
| | 150 | 32,68 | 32,69 – 40,75 | 40,76 – 56,91 | 56,92 – 64,98 | 64,99 |
| | 151 | 33,29 | 33,30 – 41,36 | 41,37 – 57,52 | 57,53 – 65,59 | 65,60 |
| | 152 | 33,91 | 33,92 – 41,97 | 41,98 – 58,14 | 58,15 – 66,20 | 66,21 |
| Рост ниже среднего (от М-1.01σ до М-2σ) | 153 | 34,52 | 34,53 – 42,59 | 42,60 – 58,75 | 58,76 – 66,82 | 66,83 |
| | 154 | 35,13 | 35,14 – 43,20 | 43,21 – 59,36 | 59,37 – 67,43 | 67,44 |
| | 155 | 35,74 | 35,75 – 43,81 | 43,82 – 59,97 | 59,98 – 68,04 | 68,05 |
| | 156 | 36,36 | 36,37 – 44,42 | 44,43 – 60,59 | 60,60 – 68,65 | 68,66 |
| | 157 | 36,97 | 36,98 – 45,04 | 45,05 – 61,20 | 61,21 – 69,27 | 69,28 |
| | 158 | 37,58 | 37,59 – 45,65 | 45,66 – 61,81 | 61,82 – 69,88 | 69,89 |
| Рост средний (от М-1σ до М+1σ) | 159 | 38,20 | 38,21 – 46,26 | 46,27 – 62,43 | 62,44 – 70,49 | 70,50 |
| | 160 | 38,81 | 38,82 – 46,88 | 46,89 – 63,04 | 63,05 – 71,11 | 71,12 |
| | 161 | 39,42 | 39,43 – 47,49 | 47,50 – 63,65 | 63,66 – 71,72 | 71,73 |
| | 162 | 40,04 | 40,05 – 48,10 | 48,11 – 64,26 | 64,27 – 72,33 | 72,34 |
| | 163 | 40,65 | 40,66 – 48,71 | 48,72 – 64,88 | 64,89 – 72,94 | 72,95 |
| | 164 | 41,26 | 41,27 – 49,33 | 49,34 – 65,49 | 65,50 – 73,56 | 73,57 |
| | 165 | 41,87 | 41,88 – 49,94 | 49,95 – 66,10 | 66,11 – 74,17 | 74,18 |
| | 166 | 42,49 | 42,50 – 50,55 | 50,56 – 66,72 | 66,73 – 74,78 | 74,79 |
| | 167 | 43,10 | 43,11 – 51,17 | 51,18 – 67,33 | 67,34 – 75,40 | 75,41 |
| | 168 | 43,71 | 43,72 – 51,78 | 51,79 – 67,94 | 67,95 – 76,01 | 76,02 |
| | 169 | 44,33 | 44,34 – 52,39 | 52,40 – 68,56 | 68,57 – 76,62 | 76,63 |
| | 170 | 44,94 | 44,95 – 53,00 | 53,01 – 69,17 | 69,18 – 77,23 | 77,24 |
| Рост выше среднего (от М+1.01σ до М+2σ) | 171 | 45,55 | 45,56 – 53,62 | 53,63 – 69,78 | 69,79 – 77,85 | 77,86 |
| | 172 | 46,16 | 46,17 – 54,23 | 54,24 – 70,39 | 70,40 – 78,46 | 78,47 |
| | 173 | 46,78 | 46,79 – 54,84 | 54,85 – 71,01 | 71,02 – 79,07 | 79,08 |
| | 174 | 47,39 | 47,40 – 55,46 | 55,47 – 71,62 | 71,63 – 79,69 | 79,70 |
| | 175 | 48,00 | 48,01 – 56,07 | 56,08 – 72,23 | 72,24 – 80,30 | 80,31 |
| | 176 | 48,62 | 48,63 – 56,68 | 56,69 – 72,85 | 72,86 – 80,91 | 80,92 |
| Рост высокий (от М+2.01σ и выше) | 177 | 49,23 | 49,24 – 57,30 | 57,31 – 73,46 | 73,47 – 81,53 | 81,54 |
| | 178 | 49,84 | 49,85 – 57,91 | 57,92 – 74,07 | 74,08 – 82,14 | 82,15 |
| | 179 | 50,45 | 50,46 – 58,52 | 58,53 – 74,68 | 74,69 – 82,75 | 82,76 |
| | 180 | 51,07 | 51,08 – 59,13 | 59,14 – 75,30 | 75,31 – 83,36 | 83,37 |
| | 181 | 51,68 | 51,69 – 59,75 | 59,76 – 75,91 | 75,92 – 83,98 | 83,99 |
| | 182 | 52,29 | 52,30 – 60,36 | 60,37 – 76,52 | 76,53 – 84,59 | 84,60 |
| Ср.арифм. (М) | 164,50 | | | 57,72 | | |
| Сигма (σ) | 5,94 | | | 8,84 | | |
| Частн.сигма ($\sigma_R$) | | | | 8,077 | | |
| Коэф.регр. ($R_{y/x}$) | | | | 0,613 | | |

Для каждой половозрастной группы определяются допустимые границы массы тела в зависимости от значения длины тела (роста), что позволяет выявлять отклонения в физическом развитии: дефицит или избыток массы, а также выделять индивидов с низким ростом, у которых возможна общая задержка физического развития.

## Обсуждение результатов

В данной статье региональные выборки молодежи г. Краснодара сравниваются с московскими группами. Согласно статистическим характеристикам, указанным в таблицах 1 и 2, краснодарские и московские юноши и девушки близки по многим показателям телосложения. Однако в ходе сравнительного анализа были выявлены статистически значимые различия по некоторым антропометрическим признакам: обхват груди, индекс Ливи, толщина некоторых жировых складок и ИМТ достоверно больше у юношей Краснодара ($p < 0,05$). Средние значения индекса Ливи молодых мужчин г. Краснодара (52,82%) укладываются в границы нормостенического типа телосложения согласно принятой градации (52-54%) (*Дерябин* 2007). У москвичей значения этого индекса преимущественно соответствуют астеническому или узкогрудому типу телосложения (51,34%, уровень значимости достоверных различий по индексу Ливи между анализируемыми группами $p < 0,01$). По большинству характеристик, отражающих развитие жировой ткани (толщина жировых складок на предплечье, животе и голени) и ИМТ, средние значения у юношей г. Краснодара выше по сравнению с московскими молодыми мужчинами ($p < 0,05$). В совокупности по результатам сравнительного анализа мужских групп можно выделить тенденции к большей крепкосложенности телосложения и более высокому развитию жировой ткани у краснодарцев.

Для изученных региональных групп девушек при сравнительном анализе были выявлены достоверные различия по большему числу признаков: длина тела и ноги, ширина локтя и колена, индекс Ливи, ИМТ и толщина жировых складок под лопаткой, на животе и голени. Для девушек Москвы характерны более высокие средние значения продольных и поперечных скелетных размеров (уровень значимости $p < 0,01$). По средним значениям индекса Ливи выявлены достоверно более высокие значения для девушек Краснодара в сравнении с московской группой (средние значения индекса 52,33 и 51,54 соответственно; $p < 0,05$). Также для краснодарских девушек характерно большее развитие жировой ткани, на что указывают более высокие средние значения толщины некоторых жировых складок (уровень значимости $p < 0,01$) и большее среднее значение ИМТ по сравнению с девушками Москвы (среднее значение индекса 22,35 и 21,59 соответственно; $p<0,05$).

Таким образом, как для юношей, так и для девушек Краснодара по сравнению с московской молодёжью выявлены общие особенности телосложения, свидетельствующие о формировании комплекса морфологических характеристик, по всей вероятности, связанных с проживанием в разных регионах. Региональная специфика молодёжи г. Краснодара заключается в тенденции к гиперстеничности (широкосложенности) телосложения и относительно пониженных значениях продольных скелетных размеров, большем жироотложении на корпусе и конечностях по сравнению с московскими юношами и девушками. Высокорослость молодежи Москвы отмечается и в других региональных исследованиях (*Негашева* и др. 2018). Согласно результатам анализа, средние значения длины тела молодых женщин Москвы достоверно больше в срав-

нении с девушками Краснодара, для групп юношей не было выявлено достоверных различий по длине тела, однако тенденция в группе молодых мужчин Москвы к более высоким значениям длины тела присутствует. Высокорослость московской молодёжи по сравнению с другими региональными группами России, возможно, обусловлена влиянием социально-экономических факторов, например, более высокими показателями ВРП (Валовый региональный продукт) и среднего дохода на душу населения в Москве, высоким уровнем здравоохранения и другими факторами.

Пониженные значения показателей развития жироотложения у московских юношей и девушек отмечаются и другими исследователями (*Мельник* 2021; *Пермякова* и др. 2012). Авторами высказывается предположение, что, несмотря на распространение тенденции пикносомизации в мире (*Лескова* и др. 2019; *Jaacks* et al. 2019; *Ng* et al. 2014), в последние годы в мегаполисах отмечается повышенный контроль питания и улучшение физических кондиций молодого населения. Относительное снижение жирового компонента состава тела у московской молодёжи, возможно, связано с усилением влияния социокультурных факторов на молодое поколение. Стремление соответствовать модным стандартам (атлетический и астенический идеалы телесной красоты) наиболее ярко выражено именно в мегаполисах (*Хафизова* 2021), где доступ к информации о современных стандартах красоты более широк (средства массовой информации, социальные сети), а социальное давление в вопросах внешности ощущается сильнее. Вероятно, это приводит к более осознанному отношению к питанию и физической активности среди московской молодёжи по сравнению с юношами и девушками других регионов. Следует также учитывать, что в более крупных городах развита инфраструктура для занятий спортом и фитнесом, шире представлены услуги диетологов и нутрициологов, что создаёт дополнительные возможности для контроля массы тела и пропорций телосложения. Однако одновременно с позитивными сторонами такого воздействия на развитие телосложения молодых мужчин и женщин результаты многих социологических исследований демонстрируют и негативные последствия стремления к идеалам красоты, связанные с психологическим здоровьем. В многочисленных зарубежных исследованиях описывается отрицательное влияние неудовлетворённости своим телом, внешностью на развитие депрессивного и тревожного состояния, развитие нездорового пищевого поведения и на совершение опасных для здоровья действий, направленных на изменение собственной внешности (*Izydorczyk* et al. 2020).

Анализ межпоколенных изменений длины тела юношей и девушек г. Краснодара и Краснодарского края проведен на основе современных данных, собранных при обследовании молодёжи во время антропологической экспедиции в 2024 г., и ряда литературных источников, охватывающих период с 1964 по 2018 гг. (*Афанасиевская* 2011; Материалы по физическому развитию 1977; Физическое развитие 1988; Физическое развитие 2022) (*Рис. 1* и *2*). Юноши Краснодара за прошедшие 60 лет стали выше на 4,53 см, что согласуется с общероссийскими тенденциями (*Федотова, Горбачева* 2020). Как видно на рисунке 1, с 1964 по 2013 гг. наблюдался устойчивый рост данного показателя (в среднем 1 см/декаду), однако в период 2013–2018 гг. статистически значимых различий средних значений выявлено не было ($p>0,05$), что свидетельствует о стабилизации средних значений длины тела или о «выходе на плато». В литературе такая тенденция (стабилизация средних значений длины тела) описывается для различных популяций с 1970-х по 2000-е гг. (*Lehmann* et al. 2017; *Vinci* et al. 2019). При

сопоставлении взвешенного среднего арифметического за 2013–2018 годы с данными настоящего исследования обнаружено небольшое статистически достоверное снижение ($p < 0,05$) длины тела юношей. Эта тенденция, возможно, соответствует началу процессов децелерации (дезакселерации) (термин означает процесс, обратный акселерации (от лат. «*acceleratio*» — ускорение), то есть замедление процессов биологического созревания всех органов и систем организма). В последние 3-5 лет информация о возможных процессах децелерации современных детей, подростков и молодёжи стала появляться как в зарубежных (*Kryst* et al. 2022; *Rybak* et al. 2022), так и в отечественных источниках литературы по данным антропометрических исследований в различных городах России (*Антипов* 2019; *Сафоненкова* 2022). В зарубежных исследованиях причинами децелерации рассматривают достижение биологического предела длины тела при наилучшем совокупном действии внешних факторов.

Девушки Краснодара за прошедшие 60 лет стали выше на 2,01 см, темпы прироста значительно ниже по сравнению с мужской группой, что согласуется с результатами других исследований секулярного тренда в России (*Година* 2009; *Сафоненкова* 2019). На рисунке 2 можно наблюдать постепенное увеличение средних значений длины тела молодых женщин на временном интервале с 1964 по 2009 гг. со скоростью приблизительно 1 см/декаду. С 2011 по 2018 гг. для девушек Краснодара, как и для юношей, наблюдается стабилизация средних значений длины тела (межгрупповые различия статистически недостоверны; $p > 0,05$). Аналогично результатам, полученным для мужских групп, при сравнении средневзвешенного арифметического значения длины тела для когорт обследования 2011–2018 гг. с современными данными 2024 г. выявлено достоверное снижение среднего значения длины тела. Таким образом, за последние 5 лет для женских групп изучаемого региона, аналогично мужским группам, наблюдается децелерация по средним значениям длины тела. Подобную тенденцию можно объяснить волнообразным характером процессов секулярного тренда и комплексом экологических, социально-экономических и социокультурных факторов.

Для более глубокого исследования секулярного тренда на следующем этапе работы были проанализированы несколько соматических показателей, характеризующих скелетные пропорции тела и развитие подкожного жироотложения, у современных юношей Краснодара (2024 г.) и Москвы (2020–2024 гг.) по сравнению с материалами обследования молодых мужчин в возрасте 18–20 лет в 1980-х гг. (*Дерябин*, *Пурунджан* 1990). Сравнительный анализ долговременной динамики соматических показателей (длина тела, ноги, диаметр плеч, таза и средняя толщина подкожно-жирового слоя) и пропорций телосложения (отношение диаметра плеч, диаметра таза, обхвата груди к длине тела) между современными юношами (материал 2024 г. обследования) и их сверстниками, обследованными более 40 лет назад в Краснодарском крае и Московской области, продемонстрировал сходные направления межпоколенных изменений. На *Рис. 3* представлены основные направления изменений соматических показателей. Поскольку межпоколенные различия на рисунке 3 выражены в сигмальных отклонениях, увеличение соматических показателей в 2024 г. по сравнению с 1980 г. отмечается положительными значениями, а уменьшение — отрицательными значениями соматических показателей.

За прошедшие 40 лет у юношей Краснодарского края наблюдается статистически значимое увеличение средней длины тела и ноги ($p < 0,001$), что соответствует 0,7 и 0,3 SD на рисунке 3. Средний диаметр плеч юношей изучаемого региона с 1980 по 2024 гг.

увеличился (p <0,001), однако относительно длины тела данный показатель практически не изменился. Другой широтный скелетный показатель — диаметр таза — относительно длины тела значительно снизился (p <0,001), что свидетельствует о большей узкосложенности современных юношей Краснодарского края. За временной интервал 1980–2024 гг. средняя толщина подкожно-жирового слоя увеличилась (p <0,001), что согласуется с гипотезой о существенном улучшении условий жизни современного населения и усилении пикносомизации детей и взрослых в начале XXI века (*Лескова* и др. 2019; *Jaacks* et al. 2019; *Ng* et al. 2014).

При сравнительном (секулярном) анализе показателей телосложения московских юношей, обследованных в 2024 г. и в 1980-е гг. (*Дерябин*, *Пурунджан* 1990), были выявлены сходные тенденции временной изменчивости соматических характеристик (*Рис. 3*). Для таких показателей, как длина тела, длина ноги и средняя толщина подкожно-жирового слоя, аналогично не только направление межпоколенной динамики у 18–20-летних юношей в двух изученных регионах, но и величина этих изменений, выраженная в стандартных отклонениях показателей телосложения. На *Рис. 3* можно наблюдать небольшие расхождения в величине изменений широтных скелетных размеров тела (диаметр плеч и таза) и их отношения к длине тела: изменения менее выражены в московских группах. В отличие от юношей Краснодара у современной московской молодёжи отмечено существенное снижение средних значений индекса обхват груди/длина тела (p <0,001), что свидетельствует о тенденции узкосложенности, отчетливо выраженной у москвичей в течение последних 40 лет. Проведенный сравнительный анализ показал, что при наличии некоторых вариаций, преимущественно в величине межпоколенных различий соматических параметров, у молодёжи, обследованной в двух городах (Краснодар и Москва), наблюдается согласованность векторов изменчивости, что согласуется с гипотезой о ведущем влиянии социально-экономических факторов на эпохальные процессы трансформации телосложения детей, подростков и молодёжи в разных регионах России.

Биологическая основа процессов роста и развития человека зависит от эндогенных (внутренних) и экзогенных (внешних) факторов. С точки зрения эволюционной биологии за 100–150-летний период генетическая структура популяций не могла кардинально измениться и повлиять на многоуровневые процессы роста и развития человека. Большинство современных исследователей объясняют эпохальное увеличение тотальных размеров тела населения через эпигенетические механизмы, активируемые улучшением условий жизнедеятельности и социально-экономических показателей (*Fudvoye*, *Parent* 2017; *Bogin* 2021). Обнаруженные в рамках настоящей работы секулярные изменения тотальных размеров тела у молодого населения Краснодарского края (аналогичные межпоколенным изменениям соматических показателей московской молодежи) соответствуют «социально-экономической» гипотезе. Наблюдаемые антропометрические «тренды» объективно отражают существенное улучшение качества жизни и социально-экономических показателей, основанных на стабильно и динамично развивающейся экономике Южного федерального округа, в том числе за счёт агропромышленного и курортно-рекреационного комплексов.

К числу наиболее значимых практических результатов исследований, посвященных анализу межпоколенных изменений размеров тела населения стран и регионов отдельной страны, относится необходимость регулярного пересмотра и актуализация стандартов физического развития, предназначенных для оценки антропоме-

трических показателей детей, подростков и лиц студенческого возраста. В рамках настоящего исследования с целью разработки актуальных стандартов физического развития студенческой молодежи г. Краснодара был осуществлен комплексный регрессионный анализ зависимости показателей массы тела от длины тела. Полученные в результате данного анализа границы значений интервалов для объективной оценки физического развития юношей и девушек представлены в *Табл. 3* и *4*. Методика индивидуальной оценки физического развития с использованием указанных таблиц предполагает последовательное выполнение следующих действий: в соответствующей таблице (в зависимости от пола обследуемого) необходимо найти значение длины тела (роста) конкретного индивида; в горизонтальной строке, соответствующей найденному значению роста, следует определить интервал колебаний массы тела, в который попадает измеренное значение массы тела данного индивида. Представленные в таблицах интервалы (выделенные в отдельные столбцы диапазоны значений массы тела для каждого конкретного показателя длины тела) соответствуют пяти четко дифференцированным группам физического развития: дефицит массы тела 2-ой и 1-ой степени, нормальное физическое развитие, избыток массы тела 1-ой и 2-ой степени. Высокая диагностическая ценность данного метода оценки физического развития, обусловленная объективностью получаемых результатов, а также удобством и простотой практического применения нормативных таблиц, обеспечила сохранение актуальности данного подхода в различных сферах науки и медицины (Материалы по физическому развитию 1977; Физическое развитие 1988; Стандарты физического развития 2024). Разработанные в ходе данного исследования нормативные таблицы рекомендуется использовать для комплексной оценки физического развития студенческой молодежи 17–23 лет г. Краснодара. Предложенные стандарты сохранят свою диагностическую значимость и практическую применимость в течение ближайших 10–15 лет, после чего может возникнуть необходимость их корректировки, обусловленная возможными изменениями секулярных тенденций показателей телосложения молодежи в данном регионе.

## Заключение

Проведенное комплексное антропометрическое исследование молодежи Краснодара в возрасте 17–23 лет основано на материалах, собранных в ходе антропологической экспедиции 2024 года. Результаты исследования показали существование определенных различий в телосложении студентов Краснодара и Москвы. Юноши Краснодара характеризуются более крепким телосложением и относительно более высокими значениями толщины жировых складок по сравнению с московскими сверстниками. Аналогичные различия прослеживаются и среди девушек: краснодарские студентки имеют относительно более высокие значения индекса массы тела и индекса Ливи (более крепкосложены по строению грудной клетки).

По результатам ретроспективного анализа тотальных размеров тела юношей и девушек г. Краснодара и Краснодарского края выявлены следующие тенденции: увеличение длины тела с 1960-х гг. до начала 2000-х гг. с последующей стабилизацией этого показателя в 2010-е гг. и небольшим снижением средних значений длины тела у современной (обследованной в 2024 г.) молодежи, что, возможно, свидетельствует о начинающихся процессах децелерации. Выявленные тенденции статисти-

чески значимы, характерны для обоих полов и представляют большой интерес для изучения диахронных изменений размеров тела современного населения. Вместе с межпоколенным трендом длины тела за последние 40 лет у современных юношей Краснодара и Краснодарского края отмечены изменения пропорций телосложения: тенденция к относительной узкосложенности и увеличение подкожного жироотложения. Аналогичные изменения с течением времени наблюдаются и у московской молодежи, что свидетельствует о наличии устойчивой межпоколенной трансформации телосложения в разных регионах европейской части России и согласуется с гипотезой об улучшении социально-экономических условий жизни.

Практическая значимость исследования заключается в разработке актуальных региональных стандартов физического развития для студенческой молодежи г. Краснодара и Краснодарского края на основе регрессионного анализа зависимости массы тела от длины тела и методики пятиуровневой оценки (от дефицита до избытка массы тела). Полученные результаты подчеркивают важность учета региональной специфики при изучении физического развития современной молодёжи и могут быть использованы для разработки целевых программ по укреплению здоровья студентов и прогнозирования соматического статуса будущих поколений.

### Источники и материалы

ВПН 2020 — Национальный состав и владение языками, гражданство // Тома официальной публикации итогов Всероссийской переписи населения 2020 г. Т. 5. Табл. 1. [Электронный ресурс] // Федеральная служба государственной статистики (Росстат) https://23.rosstat.gov.ru/storage/mediabank/Tom5_tab1.xlsx (дата обращения: 19.02.2025).

Материалы по физическому развитию 1977 — Материалы по физическому развитию детей и подростков городов и сельских местностей СССР. Вып. III. М.: Медицина, 1977. 498 с.

О проведении всероссийской диспансеризации 2002 — Приказ Министерства здравоохранения Российской Федерации от 15 марта 2002 г. № 81 «О проведении всероссийской диспансеризации детей в 2002 г.» https://docs.cntd.ru/document/901812952 (дата обращения: 02.03.2025).

Стандарты физического развития 2022 — Стандарты физического развития студентов г. Москва: Методическое пособие. М.: НИИ общественного здоровья им. Н. А. Семашко, 2022. 24 с.

Стандарты физического развития 2024 — Стандарты физического развития студентов Г. Петрозаводска*:* Методическое пособие. Казань: Издательство АН РТ, 2024. 24 с.

Физическое развитие 1988 — Физическое развитие детей и подростков городских и сельских местностей СССР. Вып. IV. Ч. I. М., 1988. 223 с.

Физическое развитие 2022 — Физическое развитие детей, подростков и молодёжи Российской Федерации в 2000–2021 годах. База данных. Номер свидетельства: 2022620676. Дата регистрации: 03.03.2022.

BMI — Body mass index // Всемирная организация здравоохранения (ВОЗ) [Электронный ресурс]. http://www.euro.who.int/en/health-topics/disease-prevention/nutrition/a-healthy-lifestyle/body-mass-index-bmi (дата обращения: 02.03.2025).

Fastest Growing Cities in Europe — Visual Capitalist. Fastest Growing Cities in Europe [Электронный ресурс]. https://www.visualcapitalist.com/fastest-growing-cities-in-europe/ (дата обращения: 16.02.2025).

### Научная литература

*Антипов Н. В.* Акселерация или ретардация: росто-весовые габариты молодежи в прошлом и настоящем // Сибирский медицинский вестник. № 3. 2019. С. 13–17.

*Анучин Д. Н.* О географическом распределении роста мужского населения России (по данным о всеобщей воинской повинности в Империи за 1874–1883 гг.) сравнительно с распределением роста в других странах. Санкт-Петербург: Типография В. Безобразова, 1889. 184 с.

*Афанасиевская Ю. С.* Антропометрические параметры и распределение соматотипов у лиц юношеского возраста Краснодарского края. Автореф. дисс. канд. мед. наук. Волгоград, 2011. 24 с.

*Бунак В. В.* Об изменении роста мужского населения СССР за 50 лет // Антропологический журнал. 1932. № 1. С. 24–53.

*Година Е. З.* Секулярный тренд: история и перспективы // Физиология человека. 2009. Т. 35. № 6. С. 128–135.

*Дерябин В. Е.* Курс лекций по элементарной биометрии для антропологов. М., 2007. 253 с.

*Дерябин В. Е.*, *Пурунджан А. Л.* Географические особенности строения тела населения СССР. М.: Издательство Московского университета, 1990. 192 с.

*Лескова И. В., Ершова Е. В., Никитина Е. А., Красниковский В. Я., Ершова Ю. А., Адамская Л. В.* Ожирение в России: современный взгляд под углом социальных проблем // Ожирение и метаболизм. 2019. Т. 16. № 1. С. 20–26. https://doi.org/10.14341/omet9988

*Мельник В. А.* Сравнительная характеристика показателей массы тела и подкожного жироотложения школьников г. Гомеля и г. Москвы // Медицинский журнал. 2021. № 1 (75). С. 79–83.

*Негашева М. А., Зимина С. Н., Синева И. М., Юдина А. М.* Особенности морфофункциональной адаптации студенческой молодежи, проживающей в разных городах России // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2018. № 3. С. 41–54. http://doi.org/10.32521/2074-8132.2018.3.041-054

*Пермякова Е. Ю., Година Е. З., Гилярова О. А.* Влияние физической активности и суточного потребления калорий на особенности жироотложения у современных детей и подростков Архангельского региона и г. Москвы // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2012. № 4. С. 112–119.

*Сафоненкова Е. В.* Возрастная динамика тотальных размеров тела лиц конца XX — начала XXI века различных соматических типов и вариантов биологического развития // Вестник Смоленской государственной медицинской академии. 2019. Т. 18. № 2. С. 35–43.

*Сафоненкова Е. В*. Секулярный тренд и перспективы развития (обзор литературы) // Вестник новых медицинских технологий. Электронное издание. 2022. № 3. С. 83–90.

*Федотова Т. К., Горбачева А. К.* Длительная временная динамика соматических показателей в подростковом и юношеском возрасте. Мета-анализ по материалам России и бывшего СССР (1880-е — 2010-е гг.) // Вестник Московского университета. Серия 23: Антропология. 2020. № 1. С. 16–24. https://doi.org/10.32521/2074-8132.2020.1.016-024

*Хафизова А. А.* Идеалы телесной красоты и временная динамика соматических показателей современной молодежи // Вестник антропологии. 2021. № 3. С. 161–182. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-3/161-182

*Baten J., Blum M.* Growing Tall but Unequal: New Findings and New Background Evidence on Anthropometric Welfare in 156 Countries, 1810–1989 // Economic History of Developing Regions. 2012. Vol. 27. P. S66–S85. https://doi.org/10.1080/20780389.2012.657489

*Baten J., Koepke N.* The Biological Standard of Living in Europe During the Last Two Millennia // European Review of Economic History. 2005. Vol 9. P. 61–95. https://doi.org/10.1017/S1361491604001388

*Bogin B.* Social-Economic-Political-Emotional (SEPE) Factors Regulate Human Growth // Human Biology and Public Health. 2021. Vol. 1. P. 1–20. https://doi.org/10.52905/hbph.v1.10

*Bull F. C., Al-Ansari S. S., Biddle S.* World Health Organization 2020 Guidelines on Physical Activity and Sedentary Behaviour // British Journal of Sports Medicine. 2020. Vol. 54. No. 24. P. 1451–1462. https://doi.org/10.1136/bjsports-2020-102955

*Fudvoye J., Parent A. S.* Secular Trends in Growth // Annales d'Endocrinologie. 2017. Vol. 78. No. 2. P. 88–91. https://doi.org/10.1016/j.ando.2017.04.003

*Havari E., Peracchi F.* Growing up in Wartime: Evidence from the Era of Two World Wars // Economics and Human Biology. 2017. Vol. 25. P. 9–32. https://doi.org/10.1016/j.ehb.2016.09.002

*Ikeda N., Nishi N.* Spatiotemporal Variations in Mean Height of 17-year-old Students in 47 Japanese Prefectures: Evidence from School Health Surveys 1972–2021 // Economics and Human Biology. 2023. Vol. 51. P. 101283. https://doi.org/10.1016/j.ehb.2023.101283

*Izydorczyk B., Sitnik-Warchulska K., Lizinczyk S., Lipowska M.* Socio-Cultural Standards Promoted by the Mass Media as Predictors of Restrictive and Bulimic Behavior // Frontiers in Psychiatry. 2020. Vol. 11. No. 506. P. 1–14. https://doi.org/10.3389/fpsyt.2020.00506

*Jaacks L. M., Vandevijvere S., Pan A.* The Obesity Transition: Stages of the Global Epidemic // The Lancet Diabetes and Endocrinology. 2019. Vol. 7. No. 3. P. 231–240. https://doi.org/10.1016/S2213-8587(19)30026-9

*Kryst Ł., Żegleń M., Woronkowicz A., Kowal M.* Body Height, Weight, and Body Mass Index — Magnitude and Pace of Secular Changes in Children and Adolescents from Kraków (Poland) Between 1983 and 2020 // American Journal of Human Biology. 2022. Vol. 34. No. 9. P. e23779. https://doi.org/10.1002/ajhb.23779

*Lehmann A., Floris J., Woitek U., Rühli F. J., Staub K.* Temporal Trends, Regional Variation and Socio-Economic Differences in Height, BMI and Body Proportions Among German Conscripts, 1956–2010 // Public Health Nutrition. 2017. Vol. 20. No. 3. P. 391–403. https://doi.org/10.1017/s1368980016002408

*NCD Risk Factor Collaboration (NCD-RisC).* A Century of Trends in Adult Human Height // Elife. 2016. Vol. 5. P. e13410. https://doi.org/10.7554/eLife.13410

*Ng M., Fleming T., Robinson M.* Global, Regional, and National Prevalence of Overweight and Obesity in Children and Adults During 1980-2013: A Systematic Analysis for the Global Burden of Disease Study 2013 // Lancet. 2014. Vol. 384. No. 9945. P. 766–781. https://doi.org/10.1016/S0140-6736(14)60460-8

*Rybak A., Bents D., Krueger J., Groth D.* The End of the Secular Trend in Norway: Spatial Trends in Body Height of Norwegian Conscripts in the 19th, 20th and 21st Century // Anthropologischer Anzeiger. Bericht uber die biologisch-anthropologische Literatur. 2022. Vol. 77. No. 5. P. 415–421. https://doi.org/10.1127/anthranz/2020/1254

*Vinci L., Floris J., Koepke N., Matthes K. L., Bochud M., Bender, N., Rohrmann, S., Faeh, D., Staub, K.* Have Swiss Adult Males and Females Stopped Growing Taller? Evidence from the Population-Based Nutrition Survey menuCH, 2014/2015 // Economics and Human Biology. 2019. Vol. 33. P. 201–210. https://doi.org/10.1016/j.ehb.2019.03.009

## References

Afanasievskaia, Yu. S. 2011. *Antropometricheskie parametry i raspredelenie somatotipov u lits yunosheskogo vozrasta Krasnodarskogo kraia* [Anthropometric Parameters and Distribution of Somatotypes in Young People of the Krasnodar Region]. Ph.D. diss. abstract, Volgograd State Medical University. 24 p.

Antipov, N. V. 2019. Akseleratsiia ili retardatsiia: rostovo-vesovye gabarity molodezhi v proshlom i nastoiashchem [Acceleration or Retardation: Height and Weight Parameters of Youth in the Past and Present]. *Sibirskii meditsinskii vestnik* 3: 13–17.

Anuchin, D. N. 1889. *O geograficheskom raspredelenii rosta muzhskogo naseleniia Rossii (po dannym o vseobshchei voinskoi povinnosti v Imperii za 1874–1883 gg.) sravnitel'no s raspredeleniem rosta v drugikh stranakh* [On the Geographical Distribution of Height of the Male Population of Russia (According to Data on Universal Military Service in the Empire for 1874–1883) Compared with the Distribution of Height in Other Countries]. Saint Petersburg: Tipografiia V. Bezobrazova. 184 p.

Baten, J., and M. Blum. 2012. Growing Tall but Unequal: New Findings and New Background Evidence on Anthropometric Welfare in 156 Countries, 1810–1989. *Economic History of*

*Developing Regions* 27: S66–S85. https://doi.org/10.1080/20780389.2012.657489

Baten, J., and N. Koepke. 2005. The Biological Standard of Living in Europe During the Last Two Millennia. *European Review of Economic History* 9: 61–95. https://doi.org/10.1017/S1361491604001388

Bogin, B. 2021. Social-Economic-Political-Emotional (SEPE) Factors Regulate Human Growth. *Human Biology and Public Health* 1: 1–20. https://doi.org/10.52905/hbph.v1.10

Bull, F. C., S. S. Al-Ansari, and S. Biddle. 2020. World Health Organization 2020 Guidelines on Physical Activity and Sedentary Behaviour. *British Journal of Sports Medicine* 54(24): 1451–1462. https://doi.org/10.1136/bjsports-2020-102955

Bunak, V. V. 1932. Ob izmenenii rosta muzhskogo naseleniia SSSR za 50 let [On the Change in Height of the Male Population of the USSR Over 50 Years]. *Antropologicheskii zhurnal* 1: 24–53.

Deryabin, V. E. 2007. *Kurs lektsii po elementarnoi biometrii dlia antropologov* [A Course of Lectures on Elementary Biometrics for Anthropologists]. Moscow. 253 p.

Deryabin, V. E., and A. L. Purundzhan. 1990. *Geograficheskie osobennosti stroeniia tela naseleniia SSSR* [Geographical Features of Body Structure of the Population of the USSR]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. 192 p.

Fedotova, T. K., and A. K. Gorbacheva. 2020. Dlitel'naia vremennaia dinamika somaticheskikh pokazatelei v podrostkovom i yunosheskom vozraste. Meta-analiz po materialam Rossii i byvshego SSSR (1880-e–2010-e gg.) [Long-Term Temporal Dynamics of Somatic Indicators in Adolescence and Youth. Meta-Analysis Based on Materials from Russia and the Former USSR (1880s–2010s)]. *Lomonosov Journal of Anthropology* 1: 16–24. https://doi.org/10.32521/2074-8132.2020.1.016-024

Fudvoye, J., and A. S. Parent. 2017. Secular Trends in Growth. *Annales d'Endocrinologie* 78(2): 88–91. https://doi.org/10.1016/j.ando.2017.04.003

Godina, E. Z. 2009. Sekuliarnyi trend: istoriia i perspektivy [Secular Trend: History and Perspectives]. *Human Physiology* 35(6): 128–135.

Havari, E., and F. Peracchi. 2017. Growing up in Wartime: Evidence from the Era of Two World Wars. *Economics and Human Biology* 25: 9–32. https://doi.org/10.1016/j.ehb.2016.09.002

Ikeda, N., and N. Nishi. 2023. Spatiotemporal Variations in Mean Height of 17-year-old Students in 47 Japanese Prefectures: Evidence from School Health Surveys 1972–2021. *Economics and Human Biology* 51: 101283. https://doi.org/10.1016/j.ehb.2023.101283

Izydorczyk, B., K. Sitnik-Warchulska, S. Lizinczyk, and M. Lipowska. 2020. Socio-Cultural Standards Promoted by the Mass Media as Predictors of Restrictive and Bulimic Behavior. *Frontiers in Psychiatry* 11(506): 1–14. https://doi.org/10.3389/fpsyt.2020.00506

Jaacks, L. M., S. Vandevijvere, and A. Pan. 2019. The Obesity Transition: Stages of the Global Epidemic. *The Lancet Diabetes and Endocrinology* 7(3): 231–240. https://doi.org/10.1016/S2213-8587(19)30026-9

Khafizova, A. A. 2021. Idealy telesnoi krasoty i vremennaia dinamika somaticheskikh pokazatelei sovremennoi molodezhi [Ideals of Physical Beauty and Temporal Dynamics of Somatic Indicators of Modern Youth]. *Herald of Anthropology* 3: 161–182. https://doi.org/10.33876/2311-0546/2021-3/161-182

Kryst, Ł., M. Żegleń, A. Woronkowicz, and M. Kowal. 2022. Body Height, Weight, and Body Mass Index — Magnitude and Pace of Secular Changes in Children and Adolescents from Kraków (Poland) Between 1983 and 2020. *American Journal of Human Biology* 34(9): e23779. https://doi.org/10.1002/ajhb.23779

Lehmann, A., J. Floris, U. Woitek, F. J. Rühli, and K. Staub. 2017. Temporal Trends, Regional Variation and Socio-Economic Differences in Height, BMI and Body Proportions Among German Conscripts, 1956–2010. *Public Health Nutrition* 20(3): 391–403. https://doi.org/10.1017/s1368980016002408

Leskova, I. V., E. V. Ershova, E. A. Nikitina, V. Ia. Krasnikovskii, Iu. A. Ershova, and L. V. Adamskaya. 2019. Ozhirenie v Rossii: sovremennyi vzgliad pod uglom sotsial'nykh problem [Obesity in

Russia: A Modern View from the Perspective of Social Problems]. *Obesity and metabolism* 16(1): 20–26. https://doi.org/10.14341/omet9988

Melnik, V. A. 2021. Sravnitel'naia kharakteristika pokazatelei massy tela i podkozhnogo zhirootlozheniia shkol'nikov g. Gomelia i g. Moskvy [Comparative Characteristics of Body Weight and Subcutaneous Fat Deposition in Schoolchildren from Gomel and Moscow]. *Meditsinskii zhurnal* 1(75): 79–83.

NCD Risk Factor Collaboration (NCD-RisC). 2016. A Century of Trends in Adult Human Height. *Elife* 5: e13410. https://doi.org/10.7554/eLife.13410

Negasheva, M. A., S. N. Zimina, I. M. Sineva, and A. M. Yudina. 2018. Osobennosti morfofunktsional'noi adaptatsii studencheskoi molodezhi, prozhivaiushchei v raznykh gorodakh Rossii [Features of Morphofunctional Adaptation of Student Youth Living in Different Cities of Russia]. *Lomonosov Journal of Anthropology* 3: 41–54. https://doi.org/10.32521/2074-8132.2018.3.041-054

Ng, M., T. Fleming, and M. Robinson. 2014. Global, Regional, and National Prevalence of Overweight and Obesity in Children and Adults During 1980–2013: A Systematic Analysis for the Global Burden of Disease Study 2013. *Lancet* 384(9945): 766–781. https://doi.org/10.1016/S0140-6736(14)60460-8

Permiakova, E. Yu., E. Z. Godina, and O. A. Giliarova. 2012. Vliianie fizicheskoi aktivnosti i sutochnogo potrebleniia kalorii na osobennosti zhirootlozheniia u sovremennykh detei i podrostkov Arkhangel'skogo regiona i g. Moskvy [The Influence of Physical Activity and Daily Caloric Intake on Fat Deposition in Modern Children and Adolescents of the Arkhangelsk Region and Moscow]. *Lomonosov Journal of Anthropology* 4: 112–119.

Rybak, A., D. Bents, J. Krueger, and D. Groth. 2022. The End of the Secular Trend in Norway: Spatial Trends in Body Height of Norwegian Conscripts in the 19th, 20th and 21st Century. Anthropologischer Anzeiger. *Bericht uber die biologisch-anthropologische Literatur* 77(5): 415–421. https://doi.org/10.1127/anthranz/2020/1254

Safonenkova, E. V. 2019. Vozrastnaia dinamika total'nykh razmerov tela lits kontsa XX — nachala XXI veka razlichnykh somaticheskikh tipov i variantov biologicheskogo razvitiia [Age Dynamics of Total Body Dimensions of Individuals in the Late 20th — Early 21st Century of Different Somatotypes and Biological Development Variants]. *Vestnik Smolenskoi gosudarstvennoi meditsinskoi akademii* 18(2): 35–43.

Safonenkova, E. V. 2022. Sekuliarnyi trend i perspektivy razvitiia (obzor literatury) [Secular Trend and Development Prospects (Literature Review)]. *Vestnik novykh meditsinskikh tekhnologii. Elektronnoe izdanie* 3: 83–90.

Vinci, L., J. Floris, N. Koepke, K. L. Matthes, M. Bochud, N. Bender, S. Rohrmann, D. Faeh, and K. Staub. 2019. Have Swiss Adult Males and Females Stopped Growing Taller? Evidence from the Population-Based Nutrition Survey menuCH, 2014/2015. *Economics and human biology* 33: 201–210. https://doi.org/10.1016/j.ehb.2019.03.009

## ЛИЧНОСТИ В НАУКЕ

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/402-420
Научная статья

***© Е. С. Соболева, В. В. Слискова***

# АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ПУТЕШЕСТВИЕ А. ГРДЛИЧКИ И Ф. А. ФИЕЛЬСТРУПА В МОНГОЛИЮ В 1912 ГОДУ

*История экспедиции Алеша Грдлички, первого куратора (с 1903 г.) Отдела физической антропологии (DPA) Национального музея США, в Сибирь и Монголию в 1912 г. известна мало, в литературе о ней упоминается вскользь. Переводчиком и помощником А. Грдлички был петербургский студент-филолог Федор Артурович Фиельструп. Задачей экспедиции было собрать антропологический материал для Национального музея США и Панамско-Калифорнийской выставки (Сан-Диего, 1915 г.), провести антропометрические измерения и сделать антропологические фотографии коренного населения. В статье раскрывается история нескольких монгольских фотографий, которые А. Грдличка, по просьбе Ф. А. Фиельструпа, прислал ему в 1913 г. и которые хранятся в Научном Архиве Института этнологии и антропологии РАН. Переписка А. Грдлички и Ф. А. Фиельструпа свидетельствует, что молодой человек и позже выполнял поручения и просьбы американского ученого, поддерживал контакты с сибирскими контрагентами. Таким образом он оказался вовлечен в круг выдающихся зарубежных и отечественных естествоиспытателей, приобрел неоценимый опыт путешествий и полевой работы в сложных условиях. Отправкой материалов Грдлички в США Фиельструп занимался вплоть до своего отъезда в экспедицию в Южную Америку в апреле 1914 г., в ходе которой он попал в Сан-Диего и в 1915 г. увидел эти коллекции на выставке.*

**Ключевые слова:** *Алеш Грдличка, Федор Артурович Фиельструп, антропология, экспедиция, Монголия, фотографии, Панамско-Калифорнийская выставка*
**Ссылка при цитировании:** *Соболева Е. С., Слискова В. В.* Антропологическое путешествие А. Грдлички и Ф. А. Фиельструпа в Монголию в 1912 году // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 402–420.

**Соболева Елена Станиславовна** — к. и. н., старший научный сотрудник отдела этнографии Южной и Юго-Западной Азии, Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН (Российская Федерация, 199034 Санкт-Петербург, Университетская наб., 3). Эл. почта: soboleva@kunstkamera.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-6137-0476

**Слискова Валерия Викторовна** — начальник отдела архива, Научный архив, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН (Российская Федерация, 119334 Москва, Ленинский проспект, 32а). Эл. почта: valeriya.sliskova@mail.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0003-1724-184X

UDC: 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/402-420
Original article

***© Elena Soboleva, Valeriya Sliskova***

# ANTHROPOLOGICAL JOURNEY OF A. HRDLIČKA AND TH. A. FJELSTRUP TO MONGOLIA IN 1912

*The history of the expedition of Aleš Hrdlička, the first curator (since 1903) of the Department of Physical Anthropology (DPA) of the US National Museum, to Siberia and Mongolia in 1912 is little known. Theodore A. Fjelstrup, a student of Saint Petersburg University, accompanied A. Hrdlička as interpreter and assistant. The expedition aimed to collect anthropological material for the US National Museum and the future Panama-California Exposition in San Diego, to conduct anthropometric measurements and to take anthropological photographs of the indigenous population. The article reveals the history of several Mongolian photographs that A. Hrdlička sent to Th.A. Fjelstrup in 1913. They are now stored in the Scientific Archives of the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology. The correspondence reveals that Fjelstrup later also carried out Hrdlička's orders and requests and maintained contacts with Siberian counterparties. Thus, Fjelstrup became involved in the circle of outstanding foreign and Russian natural scientists and acquired invaluable experience in travel and field work under difficult conditions. Fjelstrup was involved in sending Hrdlička's materials to the United States until his departure on an expedition to South America in April 1914. During his stay in San Diego in 1915 he visited the Exhibition and saw these collections there.*

**Keywords:** *Aleš Hrdlička, Theodore A. Fjelstrup, anthropology, expedition, Mongolia, photographs, Panama-California Exhibition*

**Authors info: Soboleva, Elena S.** — Ph.D. in History, Senior Researcher, Department of Ethnography of South and South-West Asia, Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography (Kunstkamera) of the Russian Academy of Sciences (Saint Petersburg, Russian Federation). E-mail: soboleva@kunstkamera.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-6137-0476
**Sliskova, Valeriya V.** — Head of the Scientific Archival Department, the Russian Academy of Sciences N. N. Miklouho-Maklay Institute of Ethnology and Anthropology (Moscow, Russian Federation). E-mail: valeriya.sliskova@mail.ru ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1724-184X

**For citation:** Soboleva, E. S., and V. V. Sliskova. 2025. Anthropological Journey of A. Hrdlička and Th. A. Fjelstrup to Mongolia in 1912. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 402–420.

В Национальном антропологическом архиве Смитсоновского института (National Anthropological Archives, Smithsonian Institution), Вашингтон, США, хранится архив Алеша Грдлички. В этой россыпи документов практически нет дневниковых записей из его экспедиции в Монголию и Сибирь в 1912 г. Но во время Второй мировой войны, уйдя на пенсию, Грдличка опубликовал воспоминания об этой поездке («Ан-

трополог в России. Ч. III. Монголия»), где очень тепло отзывался о народах России и Монголии (*Hrdlička* 1942). В Коллекции фотографий Отделения физической антропологии Смитсоновского Института имеется более 460 негативов и фотоотпечатков из Монголии, автором которых значится А. Грдличка (Division of Physical Anthropology Photograph Collection / Mongols). Также там имеется 177 фотографий из Абакана.

Несколько фотографий из этой экспедиции А. Грдлички обнаружено в фонде Ф. А. Фиельструпа в Научном архиве Института этнологии и антропологии РАН (НА ИЭА РАН 94). Рассмотрим историю поступления этих фотографий как один из эпизодов работы А. Грдлички в Монголии и России в 1912 г.

Д-р Алеш Грдличка (1869–1943), американский антрополог чешского происхождения, совершил эту поездку в сопровождении переводчика — студента Императорского Петербургского университета Федора Артуровича Фиельструпа (1889–1933). Ранее неизвестные сведения о сборе и отправке коллекций из России в США содержатся в переписке А. Грдлички и Ф. А. Фиельструпа, которая продолжалась с 1912 по 1927 г. (*Fjelstrup, Theodore* 1911–1927, Box 24, Aleš Hrdlička Papers, National Anthropological Archives, Smithsonian Institution, далее — NAA). Там находим немало информации о направлениях сотрудничества ученых в 1920-е гг.

## Подготовка экспедиция А. Грдлички в Монголию в 1912 г.

В 1904–1941 гг. Алеш Грдличка был первым куратором созданного в 1903 г. Отдела физической антропологии (DPA) в Национальном музее США (ныне — Национальный музей естественной истории) в Вашингтоне. Он много путешествовал, собирал коллекции по физической антропологии, ныне составляющие гордость Смитсоновского института.

Грдличка занимался изучением проблемы заселения Америки и придерживался теории об азиатском происхождении коренного населения Нового Света. Он неоднократно посещал Россию (в т. ч. в 1908 г.) и стремился поддерживать контакты с ученым миром и другими своими контрагентами (*Корсун* 2011).

Р. Ратберн (R. Rathburn), администратор Национального музея США (Assistant Secretary in charge of US National Museum, Smithsonian Institution), 3.06.1909 г. обратился к директору Музея антропологии и этнографии имени Императора Петра Великого (Кунсткамера) Императорской Академии Наук (далее — МАЭ) В. В. Радлову с предложением об обмене коллекциями. Он писал, что Алеш Грдличка, вернувшись из Европы, сообщил, что МАЭ может в обмен прислать гипсовый бюст кета (Jenissei tribe) и фото этого народа. Смитсоновский институт предложил в ответ два бюста американских индейцев, серию каменных орудий из Potomac-Chesapeake или четыре индейские корзины. Также Национальный музей просил русские и азиатские черепа — в обмен на серию бюстов и каменные орудия, затем заказал небольшую коллекцию туркестанской керамики XI–XIV вв. — в обмен на керамику пуэбло и археологию Chiriqui, Central America. Предметы предлагалось отправить пароходным фрахтом, причем ярлыки на ящики прилагались (СПбФ АРАН 60: 38–39).

В ответном письме 21.01.1910 г. старший этнограф МАЭ Л. Я. Штернберг сообщил, что в Смитсоновский институт отправлены гипсовый бюст енисейского остяка и 33 фотографии, которые запросил А. Грдличка, коллекции туркестанской керамики XI–XIV вв. (Афросиаб). В ответ ожидали два бюста индейцев (МАЭ

№ 1751 — бюсты вождей кроу и осэдж), каменные орудия Potomac-Chesapeake, керамику пуэбло (СПбФ АРАН 59: 24).

В 1912 г. Грдличка получил задание организовать отдел по физической антропологии на будущей грандиозной выставке в ознаменование открытия Панамского канала, готовившейся в Сан-Диего в 1915 г. Получив грант в размере 30 000 долларов, он организовал семь экспедиций для получения необходимой информации, изучения коренного населения и сбора экспонатов. Сам Грдличка совершил две поездки — в Сибирь и Монголию (1912) и в Перу (1913).

В целом Грдличка остался доволен своим сибирско-монгольским вояжем. «Нам очень повезло с нашими коллекциями. У других проблемы посерьезнее. Мой помощник, который провел лето на острове Святого Лаврентия в Беринговом проливе, был вынужден оставить все свои коллекции на острове, и мы не получим их до конца лета или осени следующего года; а один человек, который был у меня на Филиппинских островах, чуть не потерял все во время шторма на большой реке» (NAA: 20; пер. с англ. яз. — *Е. С. Соболевой*). Вернувшись из Перу, Грдличка 29.04.1913 г. констатировал, что путешествие выдалось очень тяжелое, гораздо труднее, чем в Монголии (NAA: 24).

Позже выяснилось, что не все предприятия Грдлички были оценены равнозначно в России. Так, Грдличка 28.02.1917 г. писал Фиельструпу в Петроград (тот жил тогда на Большом проспекте В.О., д. 60 б, кв. 106): «Пожалуйста, повидайтесь с нашим другом Волковым и заверьте его, что я был бы только счастлив нанять в 1913 г. какого-нибудь русского антрополога, если бы я знал кого-нибудь, кто владел английским так же хорошо, как и русским языком. В то время, как Вы знаете, я знал русский язык очень плохо, и было необходимо достичь полного взаимопонимания с теми, кого я хотел бы послать в поле. Во время моего визита в Петроград в 1912 г. я несколько раз навещал доктора Волкова, но он ни разу не упомянул ни одного из своих учеников» (NAA: 87–88).

Приват-доцент Федор Кондратьевич Волков (1847–1918) был известным антропологом, археологом и этнографом, преподавателем, организатором и участником многочисленных экспедиций. Его ученики вели антропологические и антропометрические исследования в разных районах России (Ежегодник 1913: 196). Так, летом 1913 г. А. Носов участвовал в экспедиции князя Д. Э. Ухтомского в Монголию, где провел антропологические измерения 180 монголов (Ежегодник 1915: 108–115).

Фиельструп 13/26.10.1917 г. ответил: «Я встретился с проф. Волковым некоторое время назад и приветствовал его от Вашего имени. Ухтомский находится в армии с начала войны и в настоящее время в значительной степени отрезан от музейного мира. Когда я говорил о Вас с Волковым, меня просили упомянуть в моем письме к Вам, что он, Волков и его ученики чувствуют себя немного задетыми по одному пункту, а именно по поводу разведывательных работ в Сибири, проводимых по Вашему желанию и порученных польским ученым вместо русских, которым принадлежит эта страна и которые, вероятно, знают эти регионы по причине своей национальности. Я упоминаю об этом вопросе, потому что Волков очень хотел, чтобы я это сделал, и я думаю, что он воспринял это как неуважение к Вашему прошлому» (NAA: 129).

Как и Грдличка, Ф. К. Волков участвовал в работе XIV Международного конгресса по доисторической археологии и антропологии в Женеве, на котором 14.09.1912 г. были приняты изменения в Международном соглашении относительно методик антропологических исследований и системы производства антропологических измерений, в т. ч. изготовления гипсовых масок с живых людей (Ежегодник 1913: 1–22).

Оценив по достоинству деловые и личные качества Ф. А. Фиельструпа, без усилий которого экспедиция 1912 г. могла бы и не дать таких весомых результатов, Грдличка был готов вновь привлечь его к работе, в т. ч. в новые поездки по Азии. Однако постреволюционные события увели Ф. А. Фиельструпа далеко от Петрограда, куда ему удалось вернуться только в 1922 г.

## Ф. А. Фиельструп — переводчик и репетитор

Ф. А. Фиельструп родился 7 февраля 1889 г. в Петербурге в семье датчанина и англичанки. Его отец Артур-Фредерик Христианович Фиельструп (1856–1898) приехал на работу в Россию и стал старшим механиком Управления городских телеграфов в Санкт-Петербурге. Мать — Флоренция Фоминишна (Мэри) Фиельструп (Стерн) скончалась в 1914 г., когда ее старший сын находился в Южной Америке (НА ИЭА РАН 2).

Федор Артурович Фиельструп крещен 13/26 апреля 1889 г. в Англиканской церкви Санкт-Петербурга (the English Church, St. Petersburg), свидетельство подписал священник этой церкви Arthur R. Watson, M. F. Конфирмован 13 марта 1905 г. Градоначальник по канцелярии Иностранного делопроизводства (Дело № 805, 1905) 17 сентября 1906 г. выдал справку № 3219 МВД Санкт-Петербурга, что бывший датский подданный Теодор Фиельструп, англиканского вероисповедания, 16 лет, по прошению от 11 августа 1905 г., 14 сентября 1905 г. приведен священником англиканской церкви к присяге на подданство России. В течение 9 месяцев он был обязан избрать род жизни и приписаться к какому-либо обществу, до того получить свидетельство на жительство из участкового управления по месту проживания (НА ИЭА РАН 2).

Помогая матери и младшему брату Эмилю, Федор рано начал подрабатывать как репетитор, преподаватель английского языка и переводчик. Английский язык в начале XX в. в России был не очень популярен. Французский и немецкий языки преподавались в средних учебных заведениях, английский — нет. Так, в Психоневрологическом институте в 1912 г. был введен курс английского языка для начинающих (4 часа в неделю) на Юридическом факультете, преподаватель — Е. В. Аничков (Отчет 1914: 7).

Поступив в Императорский Петербургский университет в 1908 г., Ф. А. Фиельструп завершил образование и получил диплом в 1916 г. по возвращении из Второй Русской экспедиции в Южную Америку и перед мобилизацией в армию (НА ИЭА РАН 2).

Студент Ф. А. Фиельструп искал работу как переводчик. Таким образом он оказался вовлечен в круг выдающихся зарубежных и отечественных естествоиспытателей, приобрел неоценимый опыт путешествий и полевой работы в сложных условиях, обрел свою научную специальность.

В июле-августе 1910 г., во время каникул, он с семьей своих учеников уезжал на Балканы. В декабре-марте 1910 г. как помощник и переводчик сопровождал в поездке в Крым и на Кавказ американского ботаника Френка Николаса Мейера (Frank Nicholas Meyer 1875–1918), который по заданию Министерства сельского хозяйства США (USDA) и Ботанического сада имени Арнольда (Arnold Arboretum) Гарвардского университета собирал в Азии семена и отростки декоративных деревьев и кустарников (*Соболева* 2018). В этих путешествиях он вел дневник на английском языке (НА ИЭА РАН 1).

В апреле 1912 г. А. Грдличка из Лондона обратился к Е. М. Романовой, которая вела переписку МАЭ на иностранных языках: «Пишу Вам, т. к. Вы знаете английский язык, а я испытываю трудности выражаться на других языках. Благодарю Вас заранее

за помощь в этом деле. Прошу, во-первых, переслать вложенную записку Анучину в Красноярск. Адреса не знаю. Во-вторых, прошу проф. В. В. Радлова устроить в его наилучшем способе мое путешествие в Сибирь. Это более чем рекогносцировка, но я нуждаюсь в авторизации и рекомендательных письмах. Д-р Штернберг предлагает — под покровительством Международной Ассоциации исследователей Центральной Азии. Приеду в Сибирь 7–8.07, хочу в Красноярск 10.07, посетить Минусинск, может быть, ближайших остяков, потом — в Ургу, может быть, на Амур к ближайшей железной дороге Транссиба. Хочу увидеть условия, с антропологической точки зрения, посетить университеты и как можно больше туземцев, сфотографировать, может быть, [сделать] слепки, добыть скелеты. Надеясь, что мне поможете в этом деле, благодарный Вам А. Грдличка» (СПбФ АРАН 64: 81–82). Научное сообщество оказало Грдличка помощь.

Ф. Н. Мейер рекомендовал своего переводчика д-ру Алешу Грдличке. Тот сообщил об этом Фиельструпу 13.05.1912 г.: «Пишу Вам по рекомендации г-на Мейера, который недавно вернулся из поездки в Туркестан и т. д. Я намереваюсь отправиться в начале следующего <месяца> июля в район Минусинска, Сибирь, и, вероятно, в Ургу в Монголии. Поездка не должна занять более шести недель. Пожалуйста, дайте мне знать, будете ли Вы свободны в это время; согласитесь ли Вы поехать со мной в качестве переводчика; и какова будет самая умеренная компенсация, на которую Вы могли бы рассчитывать. Моя цель — изучить некоторых туземцев. Я сейчас уезжаю в Европу, меня не будет в Санкт-Петербурге до второго или третьего июля. Мой адрес будет знать проф. Я. Матейка, Черна ул. 6, Прага-II, Богемия» (NAA: 4).

Ф. А. Фиельструп проживал тогда в Санкт-Петербурге на Васильевском острове по адресу: В.О. 12 л., д. 11, кв. 18; осенью 1913 г. он переехал на другую квартиру по адресу: В.О. 20 л., д. 13, кв. 13.

Ф. А. Фиельструп 10/23 июня 1912 г. ответил Грдличке: «Я чрезвычайно благодарен г-ну Мейеру за то, что он любезно рекомендовал меня Вам, и готов отправиться в Азию в путешествие продолжительностью около шести недель. Я буду свободен в начале июля, н<ового> с<тиля> (NAA: 3)». А 11/24 июня 1912 г. повторно написал Грдличке: «Не получив от Вас ответа на мое письмо от 10/24 июня, я делаю вывод, что мое письмо где-то затерялось по пути, и поэтому жду Вас снова, чтобы сказать, что я очень благодарен Вам за Ваше любезное предложение и хотел бы отправиться с Вами в Сибирь и Монголию в поездку продолжительностью около 6 недель. Что касается <компенсации> — во время путешествия с г-ном Мейером я получал 100 рублей ежемесячно, все расходы на поездку были оплачены» (NAA: 2).

## А. Грдличка и Ф. А. Фиельструп в Монголии

Из переписки мы знаем, что характер работы, которую выполнял Ф. А. Фиельструп в Монголии и в Сибири, был тот же, что и для Ф. Н. Мейера: перевод, покупка билетов, решение логистических проблем, упаковка предметов, отправка посылок и др. повседневные обязанности.

Ф. А. Фиельструп самостоятельно доставил багаж экспедиции в Иркутск, где встретился с Грдличкой, и они отправились в Кяхту[1] по р. Селенге (*Hrdlička* 1942:

[1] Острог (1727) на границе с Монголией, по церкви получивший название Троицкосавск. С 1728 г. рядом с городом существовала Кяхтинская торговая слобода, которая переросла в город Кяхта. Троицкосавск и Кяхта были объединены (1934) в единый город под общим названием Кяхта.



*Рис. 1.* “Mongolian Soldier on the Iro” (Перевод: «Монгольский солдат на реке Иро»). Фото А. Грдлички, Монголия, 1913 г. НА ИЭА РАН. Ф. 94. Оп. 3. Д. 1. Л. 7

397). В Кяхте им с трудом удалось нанять повозку, запрягаемую тройкой лошадей, поскольку мало кто знал путь в Ургу (совр. Улан-Батор, столица и крупнейший город Монголии). Путешественники погрузили на повозку, набитую сеном, весь свой нехитрый багаж (запасную одежду, два плаща-дождевика, выданный в Петербурге офицерский спальный мешок, матрас, одеяло, подушку, коробку с едой, мешок овса) и сумку, в которой были запакованы два фотоаппарата (большой и маленький) и две коробки фотопластинок, соорудили над собой навес, который, впрочем, мало защищал от дождя и от комаров. 31.08.1912 г. они отправились на этой повозке по бездорожью в Монголию.

Им сильно досаждал гнус. Вернувшись в США, Грдличка признался: «Я наслаждаюсь действительно яркими теплыми днями, которых у нас было очень мало летом, и нет ни мух, ни комаров, ни блох, ни клопов и прочих вредителей. Но мне понадобится много времени, чтобы забыть этих из Иро и остальных мест» (NAA: 12).



*Рис. 2.* “Prayer Inscriptions, Stone Pile (Thanks Offerings) on Highest Point of a Pass. Mongolia” (Перевод: «Молитвенные надписи, груда камней (благодарственные приношения) на самой высокой точке перевала. Монголия»). Фото А. Грдлички, Монголия, 1913 г. НА ИЭА РАН. Ф. 94. Оп. 3. Д. 1. Л. 5.

Река Иро-Хо расположена в Селенгинском аймаке, в центральной части страны, в 230 км к северу от Улан-Батора, является частью водосбора реки Енисей. Один из любимых снимков Грдлички — «Mongolian Soldier on the Iro (Монгольский солдат на р. Иро» (НА ИАЭ РАН 3: 7; *Рис. 1*). «У него характерная лошадь, поза в седле и ружье старого образца с вилочной опорой. Физиономией и цветом лица этот человек очень похож на американского индейца» (*Hrdlička* 1942: 398). Прирожденные всадники, монголы производили на Грдличку сильное впечатление.

Грдличка обратил внимание на обычай монголов, поднявшись на перевал, оставлять там в высшей точке камень, как это делают индейцы в Андах. Свой снимок «Prayer Inscriptions, Stone Pile (Thanks Offerings) on Highest Point of a Pass. Mongolia (Молитвенные надписи, груда камней (благодарственные приношения) на самой высокой точке перевала. Монголия)» (НА ИАЭ РАН 3: 5; *Рис. 2*) он включил в статью с комментарием: «Rock “Mounds” on Top of the Pass on the Road to Urga (Скальные «курганы» на вершине перевала по дороге в Ургу)» (*Hrdlička* 1942: 398).

В Урге члены экспедиции остановились в монгольском квартале «Кирин», сняли комнату в русском доме и прожили там 12 дней. За это время Грдличка провел антропологические наблюдения, отснял все свои фотопластинки, сделал серии антропологических снимков монголов — мужчин и женщин — в фас и в профиль (EDAN Services).



*Рис. 3.* "The Chutuchta's Palace, Urga" (Перевод: «Дворец Хутухты, Урга»). Фото А. Грдлички, Монголия, 1913 г. НА ИЭА РАН. Ф. 94. Оп. 3. Д. 1. Л. 2.

Фотографию дворца хутухты («The Chutuchta's Palace, Urga») (НА ИАЭ РАН 3: 2; *Рис. 3*) Грдличка опубликовал как «Один из дворцов главных лам в Урге» (*Hrdlička* 1942: 403). В Монголии хутухта считался высшим титулом среди лиц духовного звания.

Грдличке запомнилось пение женщины-музыкантши на главной площади в Урге («Woman Bard on the Main Square in Urga, Mongolia» (*Hrdlička* 1942: 414; NAA INV.04807000 OPPS NEG.79-14689). Этот сюжет «Бард в Урге (The Bard, at Urga, Mongolia)» также был отправлен Фиельструпу (НА ИАЭ РАН 3: 3; *Рис. 4*).

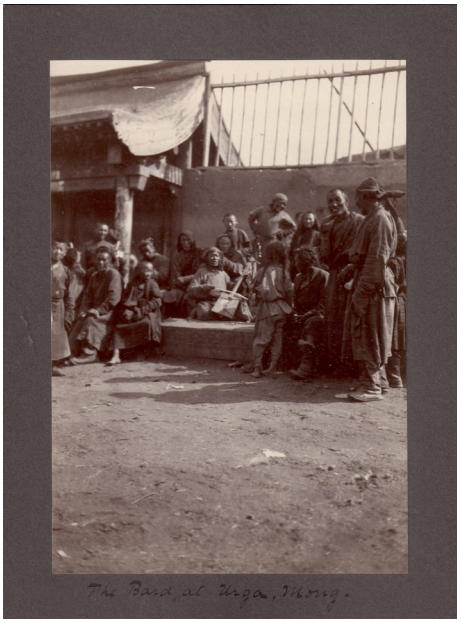


*Рис. 4.* "The Bard at Urga, Mongolia" («Бард в Урге, Монголия»). Фото А. Грдлички, Монголия, 1913 г. НА ИЭА РАН. Ф. 94. Оп. 3. Д. 1. Л. 3

За весьма краткий период Грдличка наблюдал быт монголов, стойбища и юрты, скачки, праздник в масках (Цам), на который в монастыре собралось 6000 человек, и др.

По вечерам Грдличка отправлялся в окрестности Урги собирать скелетный материал. Монголы не хоронили своих покойников, а оставляли на земле в степи тела, которые растаскивали собаки и дикие животные. По подсчетам Грдлички, в год умирало около 600 жителей Урги. Врач по образованию, Грдличка успел собрать и обработать (с помощью фельдшера) 213 черепов — малую толику из доступного подъемного материала, и не имел ни одного замечания по этому поводу. Находки он относил в русский военный госпиталь. Ему выделили в помощь двух казаков и слугу, дали большой котел, где круглые сутки вываривали черепа. Китайцу были заказаны маленькие ящики, туда уложили препараты и засыпали их древесным углем. Погрузив груз в две дополнительные повозки, за пять дней экспедиция благополучно довезла их из Урги в Кяхту (*Hrdlička* 1942: 410).

Грдличка уехал из Кяхты 26.07.1912 г., из Троицкосавска[1] — в середине августа.

[1] Троицкосавск — город (1727) Иркутской губернии. Расположен в зоне границы России и Монголии, в 3 км от Кяхты.

26 августа Грдличка покинул Усть-Кяхту[1] на неповоротливом пароходе «Работник» и направился на запад, в Лондон, по Транссибирской железной дороге. Он принял участие в XIII Международном конгрессе по доисторической археологии и антропологии в Женеве 9–14.09.1912 г., где выступил с кратким сообщением об этой поездке (*Хердлычка* 1913: 70). От России в Конгрессе участвовали также младший этнограф МАЭ Я. В. Чекановский и Ф. К. Волков, председатель (с 1911 г.) Русского Антропологического общества при Императорском Санкт-Петербургском университете (Ежегодник 1913: 15).

## Помощники А. Грдлички в Сибири и Монголии

В письмах встречаются отдельные упоминания о маршруте и быте экспедиции. В Монголии, уехав из Кяхты и Маймачена[2], они провели несколько дней у Корнаковых, проживавших на ферме в 80 верстах от Кяхты, во владениях монгольского хана Намсарай-вана (*Хердлычка* 1913: 17). Августа Дмитриевна Корнакова (Синицына) (1864/65–1941) — фольклорист, этнограф, член-сотрудник Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Императорского Русского географического общества (далее — ТКОРГО) с 1904 г., говорила по-английски. Путешественников отогрели и откормили.

По возвращении в США Грдличка получил от нее письмо с несколькими интересными заметками о монголах (NAA: 27). Он передал в журнал «American Anthropologist» ее сообщение о монгольской живописи песком: А. Д. Корнаковой посчастливилось однажды присутствовать при таинстве создания цветными порошками и разрушения буддийской мандалы ([*Kornakova*] 1915: 370–371). Ф. А. Фиельструп зимой 1913 г. пытался раздобыть для г-жи Корнаковой русско-монгольский словарь, «но его не существует. Мне было жаль, что я не смог выполнить свое обещание, данное ей еще в Корнаковке (NAA: 30rev)».

В Коллекции фотографий Отделения физической антропологии Смитсоновского института хранится 12 полученных от Корнаковой фотоснимков, в т. ч. монголы у юрты, изготовление войлочных покрышек для юрты, шествие в ламаистском монастыре (NAA. PhotoLot. 8 for Karnakova, A. Mrs).

В 1916 г. была отменена вторая поездка Грдлички в Азию. Он просил Фиельструпа поблагодарить академика В. В. Радлова и Л. Я. Штернберга за хлопоты и добавить в новый Открытый лист, которые ему обещали выдать в МАЭ, несколько строк, как это было сделало в 1912 г., относительно разрешения или обязанности на сбор скелетных останков. «Вы знаете, какую большую помощь это оказало в Урге, где мне не только дали казаков, чтобы помочь в сборе, но даже разрешили очищать образцы в больничном корпусе» (NAA: 85).

Впрочем, некоторые Открытые листы и другие бумаги, полученные в Петербурге, в 1912 г. Грдличке не потребовались. Императорское Русское географическое общество пользовалось безусловным авторитетом. Документ, выданный ИРГО, открывал Грдличке все двери и границы. Более того, коллекции и фотопластинки были

[1] Усть-Кяхта — село на правом берегу р. Селенги, при впадении речки Кяхты, в 26 км северо-западнее города Кяхта.

[2] Маймачен (кит. букв. Торговый город), т. н. «Монгольская Кяхта» — китайское поселение, заложено (1730) на другой стороне русско-монгольской границы от Кяхты.

уложены в ящики весом в 1 пуд и отправлены бесплатно почтой первого класса в Петербург. Ранее директору МАЭ В. В. Радлову удалось решить многие логистические проблемы транспортировки коллекций, и Императорской Академии наук, по закону, предоставлялись льготы по бесплатной пересылке почтовых посылок весом до 1 пуда и писем — до 1 фунта (*Соболева* 2015).

По возвращении из Монголии у экспедиции на руках осталось очень мало средств, а местный банк отказался менять иностранную валюту. Полковник А. Д. Хитрово и высокопоставленные русские в Верхнеудинске[1] и Иркутске оказали помощь Грдличке и в этом плане.

В Иркутск Грдличка приехал в день праздника, когда все банки были закрыты. Не имея денег даже на еду, он зашел в редакцию газеты «Сибирь», редактор которой Федор Геннадьевич Ширяев (1868–1920), увидев письмо ИРГО, отвел его в гостиницу, где знакомый хозяин поменял на рубли 100 франков. Как правитель дел Восточно-Сибирского отделения РГО Ширяев показал Грдличке музей и библиотеку ВСОРГО (а там на полках стояли тома изданий Смитсоновского института со статьями Грдлички), накормил и проводил на поезд (*Hrdlička* 1942: 416–417).

Члены ИРГО повсюду оказывали экспедиции деятельное содействие. В 1913 г. Грдличка был избран действительным членом ТКОРГО и даже прислал поздравление по случаю юбилея Общества в 1926 г. (*Батоцыренов* 2015: 129).

Пограничный комиссар в Кяхте, правитель дел ТКОРГО (1911) полковник Александр Дмитриевич Хитрово (? — 1921) (*Батоцыренов* 2015: 129) обеспечил Грдличку оружием для защиты от разбойников-хунхузов — заставил его взять в повозку армейское ружье и патроны.

Значительную помощь экспедиция получила от Александра Вениаминовича Барташова, инспектора, преподавателя Троицкосавского Алексеевского реального училища, действительного члена ТКОРГО (с 1906 г.), и его семьи (*Батоцыренов* 2015: 69).

В ноябре 1912 г. Грдличка послал Барташову несколько заметок о результатах экспедиции для публикации в журнале ИРГО, в переводе Фиельструпа, который каялся: «Должен признаться, мой перевод весьма посредственный» (NAA: 17). Эту статью (Хердлычка А. «Остатки в Восточной Азии народа, населившего Америку») Барташов подготовил к публикации в XV томе изданий Общества (*Хердлычка* 1913: 7–75) и в марте 1914 г. прислал Фиельструпу экземпляр журнала, содержащий эту короткую статью; там была опубликована пара бурятских легенд, прочитанных Я. С. Смолевым (из Усть-Кяхты), и статья г-жи А. Д. Корнаковой о начале монгольского движения за независимость (NAA: 49–50).

Фиельструп 20.09.1913 г. сообщал Грдличке, что «получил письмо от г-на Барташова из Троицкосавска, где тот говорит, что получил Ваше письмо 20.09.1913 г. Оно лежало на столе, ожидая переводчика. Он намерен приехать в Петербург на Рождество, чтобы присутствовать на съезде учителей здесь — я буду очень рад его видеть» (NAA: 32).

Грязнухин[2] из Урги предлагал Грдличке свою помощь. «Если он когда-нибудь сможет прислать мне еще несколько коробок скелетного материала через Барташова, я буду ему весьма признателен и с радостью возмещу непредвиденные расходы» (NAA: 19).

---

[1] Верхнеудинск (город с 1775 г.) — острог, заложен в 1666 г. Ныне — Улан-Удэ (с 1934 г.).

[2] Купец, фирма которого располагалась в Урге.

В 1913 г. Барташов собрал для Грдлички дополнительный скелетный материал (NAA: 39). Готовясь к новой экспедиции, Грдличка 8.01.1914 г. попросил Барташова (через Фиельструпа) дать некоторую информацию о маршруте из Монголии, соответственно, из Кяхты, в Тибет. «Что я хотел бы знать в основном, так это: 1. Насколько длинен и безопасен маршрут. 2. Можно ли будет найти спутников в Кяхте или в Монголии для такого путешествия; и 3. Какое снаряжение необходимо для путешествия? Тибетцы, как Вы помните, приезжали в Ургу. Может быть, в течение двух или трех лет мне или кому-то отсюда придется предпринять такую экспедицию (NAA: 39)». Что касается пути в Тибет, то Барташов позже ответил, что условия путешествия — время, стоимость и безопасность сильно различаются в зависимости от сезона и выбранного маршрута (NAA: 50).

Письмо Барташова заканчивалась неожиданным вопросом: не согласится ли Фиельструп поехать по контракту в Ургу на 3–5 лет в качестве своего рода поверенного в делах народного просвещения. «Тогда я мог бы быть очень полезен Географическому обществу Кяхты. Боюсь, что мне придется отказаться от этого предложения — оно не соответствует моему вкусу (NAA: 50)». Как раз в то время Фиельструп занимался организацией студенческой экспедиции, которая отбыла в Аргентину 8/21.03.1914 г.

## Отправка коллекций в США

Ф. А. Фиельструп, вернувшись в Петербург, отчитывался перед Грдличкой об отправке коллекций в США и завершении работы. Этот процесс затянулся на несколько лет. Ему пришлось искать решение сразу нескольких важных проблем. Грдличка не мог влиять извне на их решение, Фиельструп сам распутывал сложные ситуации.

Фиельструп 11/24.09.1912 г. бодро докладывал Грдличке, что в Троицкосавске он упаковывал и переупаковывал вещи, но пришлось заказать у китайца еще 8 ящиков (NAA: 5), и приложил два счета — расходы на ремонт старых ящиков и изготовление еще двух. В Реальном училище он получил десятичные весы для взвешивания ящиков, которые барахлили: показывали 20 фунтов, когда коробка весила 36, и 37 — когда вес составлял 56 фунтов. Это выяснилось, когда ящик, завязанный веревкой и запечатанный, был доставлен на почту. Затем последовательно Фиельструп добыл пружинные весы и весы в форме обруча, все неправильные: одни показывали на 6 фунтов больше пуда, другие — на 8 фунтов меньше. Так что 6 или 7 коробок пришлось переупаковывать по 2–3 раза. Фотопластинки пришлось разделить и упаковать в разные коробки. Большую фотокамеру Фиельструпу пришлось увезти с собой в качестве багажа, так как не удалось найти ящик, который был бы достаточно прочным и легким, чтобы ее можно было бы отправить по почте. Багаж, который ехал с Фиельструпом, состоял из двух парусиновых коробок и спального мешка. Эти три предмета и две коробки, содержащие вторую камеру и держатели пластин, он отнес в таможню, где их завязали и опечатали (на что выдали сертификат) в качестве меры предосторожности, поскольку Барташов не был уверен, что «коробки не будут вскрыты на Иркутской (или, скорее, Танхойской[1]) таможне, и тогда камеры могли быть конфискованы как вывезенные из-за границы через Китай, или еще какая-нибудь ерунда в этом роде» (NAA: 5rev.).

Поездка была продуктивной. У китайского купца в Урге они купили хорошего «мандаринского» чая. Фиельструпу удалось провезти шёлк и револьвер Грдлички, а

[1] Танхой — станция на Транссибирской магистрали, основана в 1904 г.

также чай через границу (на таможне в Кяхте ему сказали, что 5 фунтов чая можно провезти в Россию «беспошлинно» на законных основаниях, и поэтому он купил 8¼ фунтов в Маймачене[1], 2 фунта для Барташовых, 5 фунтов лучшего питьевого чая для своих друзей в Петербурге, 1¼ ароматного для Грдлички, и для себя — довольно много. Ему пришлось пронести 6¼ фунтов (NAA: 6).

Большую часть свободного времени в Троицкосавске Фиельструп проводил в столовой Барташовых и пил с ними чай почти каждый день, они были ужасно добры и милы, и А. В. Барташов делал все, что было в его силах, чтобы помочь ему в работе. Из Троицкосавска в Усть-Кяхту Фиельструп уехал в четверг (4/17.09.1912 г.) днем вместе с семейством Барташовых, которые также ехали в Россию. Пароход задержали до пятницы, т. к. в тот день губернатор из Читы проезжал через Кяхту. В Усть-Кяхте Фиельструп отправил свой багаж и отправился к Я. С. Смолеву (NAA: 6). Яков Степанович (Стефанович) Смолев (1870–1918), кожевенник, интересовался вопросами этнографии и фольклора, действительный член ТКОРГО с момента его основания в 1894 г. (*Батоцыренов* 2015: 121). Священник тоже был там, говорили о разных вещах. Сравнивали «Цам» (праздник в монастыре), который он видел, с теми, что наблюдали в бурятских монастырях. Смолев переводил бурятские легенды на русский язык и дал Фиельструпу четыре из изданных Географическим обществом публикаций. Дальше отправились в 4 утра следующего дня. «Г-жа Барташова-младшая была так любезна, что избавила меня от всех хлопот с контрабандой Вашего шёлка, она надела его под одежду, а ее брат должен привезти его в С.-Петербург (они оставались в Верхнеудинске один день)» (NAA: 6rev.).

Фиельструп прибыл в Верхнеудинск вечером и уехал почтовым (более дешевым) поездом в 4½ утра. После 7,5-дневного путешествия, он вернулся в Петербург вечером 12/25.09.1912 г. Ему пришлось попотеть перед экзаменом, и, сдав, он занялся отправкой Грдличке его личных вещей. Это оказалось непросто сделать.

Сначала Фиельструп отправился в Публичную библиотеку узнать, можно ли упаковать револьвер и прочие личные вещи Грдлички в один из его холщовых ящиков. Г-н Берендт обратился к президенту Russian Commission of International Exchanges (Российская комиссия по международным обменам), но не смог получить разрешения. Поэтому чай, шёлк и ключи от двух ящиков отправили по почте, а револьвер пришлось оставить у себя, пока не найдется способ передать его владельцу (NAA: 7rev.). Грдличка предполагал, что все, что осталось от экспедиции, удастся поместить в ящик с черепами, которые профессор Ф. К. Волков должен был прислать в обмен, и отправить напрямую (возможно, через Segna), с ярлыками Смитсоновского Института на нем (NAA: 10). Это сделать не удалось. За небольшой пакет Грдличке пришлось уплатить пошлину в размере 12,34 доллара. «Мне, конечно, жаль, что не удалось использовать вещи в качестве упаковки в одной из коробок коллекции. Однако, с этим уже ничего не поделаешь» (NAA: 17).

Большую проблему представлял пистолет, который Грдличка оставил среди личных вещей. Он сообщал Фиельструпу 26.11.1912 г: «Что касается револьвера, наш клерк по недвижимости предлагает Вам отправить его с оплатой наложенным платежом через American Express (которая, по всей вероятности, имеет представительство в Санкт-Петербурге) или каким-либо другим подобным способом, под этикеткой, прилагаемой к настоящему письму» (NAA: 17).

[1] Такое название носил китайский квартал в Урге.

Фиельструп 23.11.1912 г. предложил продать пистолет ботанику Ф. Н. Мейеру, который находился в Санкт-Петербурге по пути в Китай, где собирался провести три года (NAA: 16rev.). Грдличка дал свое согласие 23.12.1912 г., но потребовал расписку для отчета (NAA: 19). Добавим, что Мейер в 1917 г. написал Фиельструпу из Китая. Там «его последняя поездка закончилась очень печально. Во время наводнения в Галвестоне он потерял все свои вещи, записи и коллекции, — работа более 2 лет, я полагаю. <…> В тот момент, когда он снова почувствовал себя дома; очень обескураживающе» (NAA: 113). Ф. Н. Мейер утонул в р. Янцзы в начале июня 1918 г. при загадочных обстоятельствах.

У Фиельструпа в сентябре 1912 г. осталось из экспедиционных средств около 3 руб. (последние 1,50 ушли на мелкие расходы). Он планировал отправить весь груз (упакованные в Кяхте ящики) через Exchanges из Санкт-Петербурга в США одной партией в конце сентября. Переупаковать груз в более крупные ящики не удалось, поскольку у г-на Берендта таковых не было (NAA: 5).

В следующем письме от 4/17 октября 1912 г. Фиельструп был искренне уверен, что это был его последний рабочий день в экспедиции. Он сходил за чесучой (от *кит.* «шёлк-сырец» — плотная шёлковая ткань полотняного переплетения) и встретился с Барташевыми, которые направлялись в Крым, в Севастополь, на зиму. «Около недели назад я получил письмо от г-на Б<арташова>, сообщающее мне, что все коробки покинули Кяхту; он напоминал мне об обещании перевести статью, которую Вы собираетесь написать для них, на случай если Вы сочтете это целесообразным» (NAA: 8).

В Публичной библиотеке все ящики, стоящие рядами, были готовы к отправке в США. «Я не обвязал их проволокой в Кяхте на случай, если они захотят осмотреть содержимое ящиков в Иркутске (я был прав в этом, 2–3 из них были вскрыты и опечатаны таможенной печатью, а не печатью Географического общества). Все они, за исключением двух, прибыли в хорошем состоянии, поврежденные коробки я привел в порядок, скрепив их железной лентой, а все остальные связал проволокой, которую я привез с собой. Всю эту работу (я сам не был свободен) мне пришлось поручить одному из служащих библиотеки, вместе с наклеиванием ярлыков, это обошлось мне, как Вы увидите из счета, в 7 рублей, так как он не хотел делать это дешевле 20 копеек за коробку. <…> Ярлыки с адресом в Санкт-Петербурге, которые я распечатал в Кяхте, были отклонены в двух почтовых отделениях (под предлогом того, что такие ярлыки могут быть легко заменены другими в пути), и нам пришлось написать адрес на самом дереве. Сегодня прибыла последняя часть, а завтра или послезавтра весь груз будет отправлен» (NAA: 7–7rev.).

Коробки пришли в Вашингтон 7.12.1912 г. в хорошем состоянии. «Однако, открыв их, я обнаружил, что четыре бурятских черепа отсутствуют. Я насчитал, что у нас их было 15, а их всего 11. Пожалуйста, дайте мне знать, если Вы что-нибудь помните об этом деле (NAA: 18)». Это изумило Фиельструпа: он пометил черепа карандашом, «если они не были упакованы в коробку отдельно; жаль слышать, что не хватает четырех, и все же я не могу понять, кому могло понадобиться красть их на почте или таможне» (NAA: 22).

Черепа, которые Грдличка привез из Урги, «несмотря на все кипячения и антисептики, пришлось подвергнуть еще одному процессу очистки, прежде чем они потеряли свой запах» (NAA: 39).

В целом Грдличка остался доволен поездкой, о чем не замедлил сообщить Л. Я. Штернбергу 21.11.1912 г.: «Путь по Сибири и Монголии был успешным, но кратким. Надо бы вернуться туда» (СПбФ АРАН 64: 277).

Выполняя поручения Грдлички, Фиельструп встречался в МАЭ с академиком В. В. Радловым и Л. Я. Штернбергом, в Музее Александра III — с Ф. К. Волковым и Д. Э. Ухтомским, познакомиться с другими известными учеными.

## Возврат Грдличке векселя на 1000 франков

Оставалась нерешенной одна денежная проблема. Грдличка передал полковнику А. Д. Хитрово вексель на 1000 франков в качестве залога за его любезный заем в 200 рублей и хотел получить документы для отчета. В письме от 28.10.1912 г. Грдличка просил Фиельструпа связаться от его имени с полковником и сообщить ему следующее: выехав из Кяхты 26 июля, он на пароходе встретил крупного литовского аптекаря и врача, которому был представлен у Синицына. Вероятно, это Синицын Иннокентий Дмитриевич (1862–1937), кяхтинский купец 1-й гильдии, потомственный почетный гражданин (1872), член ТКОРГО с 1894 г. и Распорядительного комитета Отделения (1898) (*Батоцыренов* 2015: 120). С его помощью 27 июля Грдличка разменял в Сибирском банке немного денег, немедленно отправил по почте полковнику перевод на 200 рублей (выписанный тем же банком); квитанцию о получении просил переслать в National Museum, Washington, D.C. (NAA: 13).

В октябре 1912 г. Грдличка перевел полковнику оставшиеся 800 рублей через банк в Верхнеудинске с уведомлением по почте и вновь просил Фиельструпа написать Хитрово вежливое письмо и выяснить, получил ли тот деньги и когда и как переслал ему вексель (NAA: 13). К чести Грдлички, он ни разу не усомнился в порядочности полковника, но предположил, что есть две причины этой задержки — либо банковский перевод не дошел до Хитрово, либо письмо не дошло до Грдлички (NAA: 13–14).

7.12.1912 г. Грдличка допускал вмешательство Д. Э. Ухтомского в эту деликатную проблему: «Если увидите князя, пожалуйста, передайте ему от меня привет; если вам понадобится помощь в сибирских делах, я уверен, что он вам поможет» (NAA: 18). Дий Эсперович Ухтомский (1886–1918), сотрудник Этнографического отдела Русского музея (1908–1918), собирал этнографические коллекции в Забайкалье (1908) и Северной Монголии (1910, 1913).

Грдличка 23.12.1912 г. вновь сокрушался, что если Хитрово деньги не вернет, то ему придется покрыть возмещать убытки из личных средств (NAA: 19).

Фиельструп несколько раз писал Хитрово письма, в т. ч. заказные (23.11.1912 г., 11/24.02.1913 г.). Он, наконец, поговорил, как просил Грдличка, с князем Д. Э. Ухтомским на собрании в Этнографическом обществе в апреле 1913 г. Тот «рассказал мне о своем плане отправить свою моторную лодку по железной дороге к озеру Байкал, а затем летом сплавиться по Селенге и Орхону. Я доверил ему наше дело Хитрово, и он обещал заставить его вернуть деньги. В один из этих дней я пойду и повидаю князя в музее и напомню ему о его обещании — надеюсь, это исправит ситуацию» (NAA: 25).

Не получив ответа от Хитрово, Грдличка написал Барташову, и 1000-франковая купюра была отправлена ответным письмом в 1913 г. «Насколько я знаю, задержки были естественными, и нам не нужно менять наше хорошее мнение о полковнике» (NAA: 26). Эта

новости порадовала и Фиельструпа: «Во-первых, Вы не потеряли свои деньги, а во-вторых, наш добрый друг Хитрово не виноват в задержке. Я собираюсь написать князю Ухтомскому в Кяхту и сказать ему, что ему не нужно больше беспокоиться об этом деле; возможно, он тоже приложил к этому руку — перед его отъездом мы серьезно поговорили о Хитрово, и он честно обещал оказать свое влияние и вернуть записку» (NAA: 29).

### Пересылка фотоматериалов Грдлички и изготовление фотоотпечатков

Отправляя из Санкт-Петербурга первую партию фотоматериалов, Фиельструп надеялся, что они дойдут в хорошем состоянии, и напомнил Грдличке об обещании прислать копии тех фотоснимков, которые его интересовали. А именно — сделанные по дороге в Кяхту, нищие мальчики, музыканты, женщины в головных уборах, маленький лама, группы и т. д., и был готов их оплатить, предлагал повременить с возмещением его расходов до тех пор, пока не будет подсчитана стоимость фотоотпечатков (NAA: 7rev.).

Собираясь в экспедицию в Перу, Грдличка сожалел, что не может взять с собой своего российского помощника, но в утешение обещал 7.12.1912 г. как можно скорее организовать проявку негативов, и «если они окажутся хорошими, Вы получите прекрасную серию отпечатков» (NAA: 18). Поскольку Грдличка уезжал в Перу 2.01.1913 г., то отправить отпечатки в Россию возможно было только по возвращении, то есть, в середине апреля. «Негативы переданы одному из лучших фотографов, который будет особенно бережно относиться к каждому из них в отдельности, и, несомненно, должны появиться хорошие результаты. Судя по ощущениям от коробок, очень мало, если вообще что-то, сломано» (NAA: 20).

Действительно, вернувшись из Перу, Грдличка убедился, что 98% его негативов из Сибири и Монголии оказались хороши, и подавляющее большинство из них первоклассные. «Но работа над ними идет чрезвычайно медленно, и отпечатки еще не закончены. Вы не забыты, и до конца этого года Вы наверняка их получите» (NAA 26).

Грдличка, как обещал, в октябре 1913 г. отправил Фиельструпу «четырнадцать обрамленных фотографий, показывающих монгольских нищих и т. д., через те же International Exchanges. Я выбрал лучшие» (NAA: 28). 8.01.1914 г. «Что касается фотографий, которые я Вам послал, то, как я знаю, некоторые из них были довольно несовершенны; но когда Вы работаете с пленками, особенно большого размера, Вы никогда не можете быть уверены в результатах, и должны быть удовлетворены, если хотя бы изрядный процент Ваших негативов окажется удовлетворительным» (NAA: 39).

Посылка прибыла в начале декабря 1913 г., за что Фиельструп 10/23.12.1913 г. поблагодарил Грдличку: «Моё следующее побуждение — выразить благодарность за фотографии, которые я получил около 10 дней назад. Не все из них очень четкие, и одна пластина с монгольским лагерем была экспонирована дважды. Я также никогда не ожидал увидеть четырех «побирушек» на другой фотографии, и был весьма изумлен, обнаружив, что моя собственная личность взирает с божественным гневом (из-за этой сцены) на двух жалких человеческих обломков, скорчившихся в смертельном страхе перед чудесной машиной, которая, кто знает?! может быть, собьет их в следующий момент» (NAA: 35).

Сам себя Фиельструп опознал на снимке «Four «Beggars» (Четверо «побирушек»)» (НА ИЭА РАН 3: 8; *Рис. 5*). Он с юмором отнес себя и экспедицию к категории побирушек.

В конверте 14 монохромных фотографий из Монголии, наклеенных на картон, внизу — подписи черными чернилами на английском языке. Фотографии пронумерованы

черным карандашом, на обороте. Надпись на конверте: «From A. Hrdlička, U.S. Natural Museum», штемпель: «Forwarded through the International Exchange Service Smithsonian Institution, Washington D.C., USA 7024». Конверт адресован «Mr. Th. Fjelstrup, Vasili Ostrov, 12 Linia, Dom 11, Kv 18, St. Petersburg, Russia», переадресован: «Г-ну Фиельструпу 20 линия, 13, кв. 13». НДП карандашом на обороте: «Received on 1/XII-1913» (НА ИЭА РАН 3: 15; *Рис. 6*).

Фиельструпу были отправлены именно этнографические фотографии. Например, женщина, снятая в профиль (как на антропологических снимках), демонстрирует серебряные головные украшения: «Монгольская дама. Тонкая филигранная работа (Mongolian Lady. Fine Filigran Work» (НА ИАЭ РАН 3: 13; *Рис. 7*).

Получение другой партии фотоматериалов, заказанных Грдличкой минусинскому фотографу Н. В. Федорову, тянулось до весны 1914 г., но эта история требует особого рассмотрения.



*Рис. 5.* “Four ‘Beggars’” (Перевод: «Четверо “побирушек”»). Фото А. Грдлички, Монголия, 1913 г. НА ИЭА РАН. Ф. 94. Оп. 3. Д. 1. Л. 8.

В июне 1915 г. аргентинский военно-тренировочный корабль «Президент Сармьенто», на котором совершал учебное плавание Ф. А. Фиельструп, встал на якорь в порту Сан-Диего, штат Калифорния. Во время стоянки Фиельструп посетил «великолепнейшую» Панамо-Калифорнийскую выставку «Panama–California Exposition». Свои впечатления он выразил в письме Грдличке 12.06.1915 г.: «Мне также доставило большое удовольствие найти часть материала, собранного в Монголии, и увидеть фотографии, которые Вы сделали во время нашей поездки. <…> Я очень усерден в своих посещениях Экспозиции — не проходит и дня, чтобы я не был там с утра до вечера» (NAA: 73; *Hrdlička* 1917; *Hrdlička* 1914).

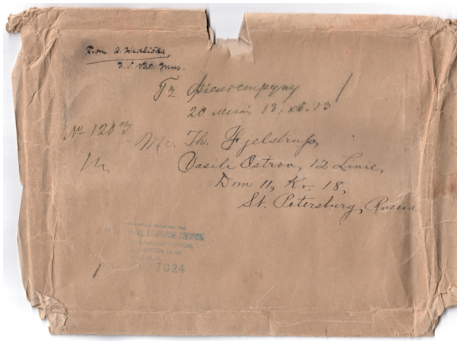


*Рис. 6.* Конверт с надписью: “From A[leš] Hrdlička, U[nited] S[tates] Nat[ural] Mus[eum]. Г[осподи] ну Фиельструпу, 20 линия, 13, кв[артира] 13. Mr. Th[eodore] Fjelstrup, Vasili Ostrov, 12 Linia, Dom 11, Kv[artura] 18, St. Petersburg, Russia”, подпись на обороте: “Received on 1/XII-1913”. 1913 г. НА ИЭА РАН. Ф. 94. Оп. 3. Д. 1. Л. 15.

По возможности Фиельструп и Грдличка продолжали обмениваться письмами до 1927 г. Грдличка 31.08.1916 г. просил Фиельструпа узнать, что стало с их знакомыми, связь с которыми прервалась. Переписка возобновилась 12.12.1921 г., когда Ф. А. Фиельструп вернулся в Петроград и поступил на службу в Этнографический отдел Русского музея. Составлялись планы продолжения сотрудничества по изучению Дальнего Востока и Северо-Восточной Сибири.



*Рис. 7.* “Mongolian Lady. Fine Filigran Work” (Перевод: «Монгольская дама. Тонкая филигранная работа»). Фото А. Грдлички, Монголия, 1913 г. НА ИЭА РАН. Ф. 94. Оп. 3. Д. 1. Л. 13.

Грдличка 18.04.1926 г. осведомился у Фиельструпа: «Вы когда-нибудь слышали о полковнике Хитрово или других наших друзьях там? Я получил несколько месяцев назад письмо от госпожи Корнаковой — она сейчас живет с сестрой в Крыму. Она потеряла мужа и других членов своей семьи и теперь находится в печальном состоянии. О Барташове я ничего не слышал уже много лет» (NAA: 111).

Грдличка всегда помнил оказанное ему добро: «Никогда не смогу достаточно поблагодарить русских. Никто не мог бы быть более искренне полезным, и не только в Урге» (*Hrdlička* 1942: 410). Со временем Грдличка изучил русский язык и достиг значительного прогресса — читал произведения Л. Н. Толстого, И. С. Тургенева и А. С. Пушкина в оригинале.

В самом деле, успех экспедиции Грдлички в Монголию обеспечило несколько факторов. Его поддержали как коллеги-ученые в Петербурге и Москве, так и ведущие российские организации (ИРГО, ИАН, Музей Александра III и др.). В отдаленных районах членам экспедиции оказывалось всевозможное содействие со стороны властей и местной интеллигенции. Как видим, в начале XX в. изучением России и ее пределов занимались многие любители-краеведы, и даже в отдаленных районах имели место значительные достижения по сбору этнографических и естественнонаучных коллекций, велись записи фольклорных текстов, накапливалась предметная научная база. В Сибири в эту работу были вовлечены многие купеческие семьи, военные, священники, др. Проживавшие в Монголии русские помогли Грдличке выполнить возложенные на него научные и собирательские задачи, в одиночку за такое короткое время это было практически невозможно сделать. Впоследствии Грдличка неоднократно предпринимал попытки повторить экспедицию в Азию, но этому препятствовали объективные обстоятельства.

Этнографические фотографии А. Грдлички, отправленные Ф. А. Фиельструпу, отражают внешний облик, культуру и быт монголов в 1912 г. Фотоснимки позитивны, гуманны, выполнены со знанием дела. Некоторыми сюжетами Грдличка иллюстрировал свою статью (*Hrdlička* 1942).

Ф. А. Фиельструп наблюдал поведение своего нанимателя в самых разных ситуациях и учился. Он получил бесценный опыт организации и проведения полевых научных исследований, адаптации к среде, общению с представителями разных культур, обзавелся полезными знакомствами. Почти два года он честно завершал обязательства по отправке коллекций и имущества экспедиции в штаб-квартиру в Вашингтон. Грдличка повлиял на выбор молодым филологом профессии: в 1914–1915 гг. он вел этнографические исследования среди индейцев Южной Америки, зафиксировал многие элементы повседневной жизни латиноамериканцев, провел археологические раскопки. В 1920–1930-е гг. Ф. А. Фиельструп сформировался как

специалист по тюркским языкам и культурам, подготовил и отправил в Среднюю Азию немало экспедиций от ленинградского Государственного музея этнографии.

Сотрудничество ученых разных стран и народная дипломатия в начале XX в. способствовали расширению знаний о России и сопредельных странах, их природе и населении, в том числе за рубежом, введению оригинальных российских материалов в международный научный пул.

### Список сокращений

ВСОРГО — Восточно-Сибирское отделение Русского географического общества
ИАН — Императорская Академия наук
ИРГО — Императорское Русское географическое общество
МАЭ — Музей антропологии и этнографии им. Императора Петра Великого при Императорской Академии наук
НА ИЭА РАН — Научный архив Института этнологии и антропологии РАН
СПбФ АРАН — Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук
ТКОРГО — Троицкосавско-Кяхтинское отделение Приамурского отдела Императорского Русского географического общества
NAA — National Anthropological Archives, Smithsonian Institution

### Источники и материалы

НА ИЭА РАН 1 — Научный архив ИЭА РАН. Фонд 94. Оп. 1. Д. 2. Дневник на английском языке [Путешествие по Кавказу и Крыму с ботаником Меером], [1910] г., [декабрь-апрель].
НА ИЭА РАН 2 — Научный архив ИЭА РАН. Фонд 94. Оп. 2. Д. 1. Документы Ф.А. Фиельструпа и его семьи, письма, заметки.
НА ИЭА РАН 3 — Научный архив ИЭА РАН. Фонд 94. Оп. 3. Д. 1. Монгольские фотографии, подписанные на английском языке. 1913 г.
СПбФ АРАН 59 — Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук. Фонд. 142. Оп. 1 (до 1918 г.). Д. 59. Исходящие бумаги МАЭ 1907–1910 гг.
СПбФ АРАН 60 — Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук. Фонд 142. Оп. 1 (до 1918 г.). Д. 60. Входящие бумаги МАЭ 1908–1909 гг.
СПбФ АРАН 64 — Санкт-Петербургский филиал Архива Российской академии наук. Фонд 142. Оп. 1 (до 1918 г.). Д. 64. Переписка МАЭ 1911–1912 гг.
*Hrdlička* 1917 — Aleš Hrdlička photograph collection relating to the Panama-California Exposition, 1912–1917. [Электронный ресурс]. https://sova.si.edu/record/naa.photolot.73-26b?s=0&n=10&t=C&q=Mongols&i=1 (дата обращения: 20.03.2025).
EDAN Services — EDAN Services // Smithsonian Institution [Электронный ресурс]. https://edan.si.edu/slideshow/viewer/?eadrefid=NAA.PhotoLot.73-26B
NAA — National Anthropological Archives, Smithsonian Institution. Fjelstrup, Theodore. 1911–1927. Box 24. Ales Hrdlicka Papers.
Smithsonian Institution — Smithsonian Institution. Smithsonian Online Virtual Archives. [Электронный ресурс]. https://sova.si.edu/record/naa (дата обращения: 20.03.2025).

### Научная литература

*Батоцыренов Э. А.* Деятели Троицкосавско-Кяхтинского отделения РГО. Русское географическое общество. Бурятское республиканское отделение, Кяхтинский краеведческий музей им. акад. В. А. Обручева, Байкальский институт природопользования СО РАН. Улан-Удэ, 2015. 183 с.
Ежегодник Русского Антропологического Общества при Императорском Санкт-Петербургском Университете / под ред. С. И. Руденко. Т. IV. СПб., 1913. 235 с.
Ежегодник Русского Антропологического Общества при Императорском Петроградском Университете / под ред. С. И. Руденко. Т. V. Петроград. 1915. 128 с.

*Корсун С. А*. Деятельность А. Хрдлички по антропологическому исследованию народов Сибири // Сибирский сборник — 3. Народы Евразии в составе двух империй: Российской и Монгольской / отв. ред. П. О. Рыкин. СПб: МАЭ РАН. 2011. С. 112–120.

Отчет о деятельности Психоневрологического института за 1912 г. / сост. А. В. Гервер. СПб.: Тип. т-ва «Грамотность», 1914. 62 с.

*Соболева Е. С.* В. В. Радлов и система транспортировки в МАЭ (конец XIX — начало XX вв. // Primus inter parus (к 175-летию со дня рождения В. В. Радлова) / сост. и отв. ред. П. Матвеева, Е. А. Резван. СПб.: МАЭ РАН, 2015. С. 155–184.

*Соболева Е. С.* Этнографические маршруты Ф. А. Фиельструпа (по письмам из Латинской Америки начала XX в.) // Кунсткамера/Kunstkamera. 2018. № 1. С. 217–227.

*Хердлычка А*. Остатки в Восточной Азии народа, населившего Америку // Труды Троицкосавско-Кяхтинского отделения Приамурского отдела Императорского Русского географического общества. Т. 15. Вып. 2. СПб: Сенатская типографія, 1912. (1913). С 7–75.

*Hrdlička A*. Descriptive Catalog of the Section of Physical Anthropology, Panama-California Exposition. San Diego, Cal. December, 1914. 16 p.

*Hrdlička A*. An Anthropologist in Russia. III. In Mongolia // The Scientific Monthly. Vol. 54. No. 5, May 1942. P. 397–417.

[*Kornakova A. D.*]. Mongolian Sand-Painting // American Anthropologist. N. S. Vol. 15. No. 2. Apr. —June 1913. P. 370–371.

## References

Batotsyrenov, E. A. 2015. *Deiateli Troitskosavsko-Kiakhtinskogo otdeleniia RGO* [Figures of the Troitskosavsk-Kyakhta Branch of the Russian Geographical Society]. Ulan-Ude: EKOS. 183 p.

Gerver, A. V. (ed.). 1914. *Otchet o deiatel'nosti Psikhonevrologicheskogo instituta za 1912 g.* [Report on the Activities of the Psychoneurological Institute for 1912]. Saint Petersburg: Tipografiia tovarichestva «Gramotnost'». 62 p.

Hrdlička, A. 1912. Ostatki v Vostochnoi Azii naroda, naselivshego Ameriku [Remnants in East Asia of the People who Populated America]. In *Trudy Troitskosavsko-Kiakhtinskogo otdeleniia Priamurskogo otdela Imperatorskogo Russkogo geograficheskogo obshchestva* [Proceedings of the Troitskosavsko-Kyakhta branch of the Primorsky Department of the Imperial Russian Geographical Society]. Vol. 15. No. 2. Saint Petersburg: Senatskaia tipografiia. 7–75.

Hrdlička, A. 1914. *Descriptive Catalog of the Section of Physical Anthropology, Panama-California Exposition.* San Diego. 16 p.

Hrdlička, A. 1942. An Anthropologist in Russia. III. In Mongolia. *The Scientific Monthly* 54(5): 397–417.

[Kornakova, A. D.]. 1913. Mongolian Sand-Painting. *American Anthropologist* 15(2): 370–371.

Korsun, S. A. 2011. Deiatel'nost' A. Khrdlichki po antropologicheskomu issledovaniiu narodov Sibiri [The Activities of A. Hrdlicka in the Anthropological Study of the Peoples of Siberia]. In *Sibirskii sbornik — 3. Narody Evrazii v sostave dvukh imperii: Rossiiskoi i Mongol'skoi* [Siberian Collection — 3. The Peoples of Eurasia as Part of Two Empires: Russian and Mongolian], ed. by P. O. Rykin. Saint Petersburg: MAE RAN. 112–120.

Rudenko, S. I. (ed.). 1913. *Ezhegodnik Russkogo Antropologicheskogo Obshchestva pri Imperatorskom Sankt-Peterburgskom Universitete* [Yearbook of the Russian Anthropological Society at the Imperial Saint Petersburg University]. Vol IV. Saint Petersburg. 235 p.

Rudenko, S. I. (ed.). 1915. *Ezhegodnik Russkogo Antropologicheskogo Obshchestva pri Imperatorskom Petrogradskom Universitete* [Yearbook of the Russian Anthropological Society at the Imperial Petrograd University]. Vol. V. Saint Petersburg. 128 p.

Soboleva, E. S. 2015. Radlov i sistema transportirovki v MAE (konets XIX — nachalo XX vv. [V. V. Radlov and the transportation system in MAE (late 19th — early 20th centuries)]. In *Primus inter parus (k 175-letiiu so dnia rozhdeniia V. V. Radlova)* [Primus inter parus (To the 175th Anniversary of V. V. Radlov]. Saint Petersburg: MAE RAN. 155–184.

Soboleva, E. S. 2018. Etnograficheskie marshruty F. A. Fiel'strupa (po pis'mam iz Latinskoi Ameriki nachala XX v.) [Theodor A. Fjelstrup's Ethnographic Routes (Based on his Letters from Latin America, early 20th Century)]. *Kunstkamera* 1: 217–227.

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/421-438
Научная статья

***© Э. С. Львова***

# ШАРЕВСКАЯ Б. И. — ПЕРВЫЙ ОТЕЧЕСТВЕННЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬ ТРАДИЦИОННЫХ ВЕРОВАНИЙ НАРОДОВ АФРИКИ ЮЖНЕЕ САХАРЫ

*Исполнилось 120 лет со дня рождения и 40 лет со дня смерти Берты Исааковны Шаревской (1904–1985), ставшей первым отечественным исследователем религий африканских народов. Круг ее интересов был достаточно широк. Окончив Московский университет, Б. И. Шаревская начала заниматься историей Древнего мира и главным образом религиозными представлениями греков и римлян. Ее заинтересовало происхождение религиозных верований и отсюда естественным стало внимание к их традиционным формам. Начав с должности заведующей Отделом Древнего мира Центрального антирелигиозного музея, она вскоре обратила внимание на африканскую духовную культуру. В отличие от западных коллег, изучавших африканские религии в статике, Берта Исааковна увидела сложность и неоднозначность этого феномена духовной культуры, проанализировала динамику и тенденции развития верований, их связь с политикой; взаимовлияние местных традиций и мировых религий и т. д. Б. И. Шаревская оставила большое научное наследие — свыше 150 публикаций — книг, статей, докладов, переводов и т. п. Ее монография «Старые и новые религии Тропической Африки» до сих пор не утратила своего значения как своеобразная энциклопедия африканских религий. Занималась она и искусством, тесно связанным с ритуальной жизнью африканцев. Работая в научных учреждениях (сначала в секторе Африки Института этнографии АН СССР, затем в Институте Африки АН СССР) и участвуя в международных форумах, она эту активную деятельность успешно совмещала с преподаванием на историческом факультете МГУ им. М. В. Ломоносова и в Институте восточных языков (Институте стран Азии и Африки) при МГУ. Ныне многочисленные ученики Б. И. Шаревской продолжают ее дело, активно разрабатывая разные аспекты основанного ею научного направления.*

**Ключевые слова:** *Африка, традиционные верования, афро-христианские церкви, «африканизация» христианства, религия и политика*

**Ссылки при цитировании:** *Львова Э. С.* Шаревская Б. И. — первый отечественный исследователь традиционных верований народов Африки южнее Сахары // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 421–438.

**Львова Элеонора Сергеевна** — д. и. н., профессор кафедры африканистики, ИСАА МГУ им. М. В. Ломоносова (Российская Федерация, 125009 Москва, ул. Моховая, д.11, стр 1). Эл. почта: eleonora.lvova39@yandex.ru ORCID ID: https://orcid.org/0000-0001-77-13-112X

UDC 39
DOI:10.33876/2311-0546/2025-3/421-438
Original Article

***© Eleonora Lvova***

# SHAREVSKAIA, B. I. — THE FIRST RUSSIAN SCHOLAR OF TRADITIONAL AFRICAN BELIEFS

*It has been 120 years since the birth and 40 years since the death of Bertha Isaakovna Sharevskaia (1904-1985), the first Russian scholar of African religions. After graduating from Lomonosov Moscow State University, B. Sharevskaia began to study the history of the ancient world, especially the religious ideas of the Greeks and Romans. Her interest in the origins of religious beliefs naturally grew into attention to their traditional forms. Starting as the head of the Ancient World Department of the Central Museum of Antireligion, she soon turned her attention to African spiritual culture. B. Sharevskaia emphasized the complexity and ambiguity of this phenomenon, analyzed the dynamics and trends in the development of beliefs, their connection with politics, the mutual influence of local traditions and world religions, etc. B. Sharevskaia's scientific legacy includes more than 150 publications - books, articles, reports, translations, etc. Her monograph "Old and New Religions of Tropical Africa" is still in demand as an encyclopedia of African religions. She was also involved in art, which was closely related to the ritual life of Africans. While working in scientific institutions and participating in international forums, she successfully combined her active work with teaching at the Faculty of History and the Institute of Oriental Languages (Institute of Asian and African Countries) of the Moscow State University. Today, numerous students of B. Sharevskaia continue her work, developing various aspects of the scientific direction she founded.*

**Keywords:** *Africa, traditional beliefs, Afro-Christian churches, "the Africanization" of Christianity, religion and politics*

**Author Info: Lvova, Eleonora S**. — Doctor of History, Professor at the Department of African Studies, Institute of Asian and African Studies, Lomonosov Moscow State University (Moscow, Russian Federation). E-mail: eleonora.lvova39@yandex.ru ORCID ID: https://doi.org/0000-0001-77-13-112X

**For citation**: Lvova, E. S. 2025. Sharevskaia, B. I. — The First Russian Scholar of Traditional African Beliefs. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 421–438.

В 2024 г. исполнилось 120 лет со дня рождения (и 40 лет со дня смерти) Берты Исааковны Шаревской (1904–1985), первой в нашей стране исследовательницы, обратившейся к изучению африканских верований, музееведа, историка, историографа, этнографа, преподавателя. Она была человеком больших знаний и широких интересов. Что было известно в начале прошлого столетия об африканских верованиях в России? Те, кто мог читать по-французски и по-немецки, знакомились с миром из сочинений путешественников. На русском языке о верованиях долгое время не писали ничего. Лишь из книги «Позорище странных и смешных обрядов при бракосочетаниях разных чужеземных и в России обитающих народов и при этом нечто для холостых и женатых», изданной в конце XVIII в., что-то можно было узнать о «дикарских» представлениях

африканцев о духах (*Громов* 1797). Научное же изучение началось с общей этнографии: немногочисленные сведения, касающихся верований африканцев, появились в лекциях В. Н. Харузиной о верованиях «малокультурных народов» мира (*Львова* 2022).

## Первые шаги в науке

Родилась Б. И. Шаревская 27 октября 1904 г. в Самарканде в семье мещанина (так записано в Личном листке по учету кадров, хранящемся в Архиве МГУ) (Личный листок). Школу она закончила уже в Москве в 1922 г. и начала работать: тогда трудовой стаж был обязателен для поступления в высшие учебные заведения. Берта Исааковна освоила стенографию и машинопись, в 1927 г. поступила в МГУ им. М. В. Ломоносова и окончила его историко-философский факультет в 1931 г. В течение последующих трех лет по путевке Наркомпроса будущая ученая работала в Госстрахе стенографисткой (1925–1927), затем одновременно с учебой переводчицей во ВНИИХИМ (1928–1931) и в Свердловском бюро краеведения (1931–1932) ученым секретарем. По состоянию здоровья девушка вернулась в Москву и трудилась экономистом в Мосхимэнергострое (1932–1933). В 1934 г. после создания исторического факультета в МГУ Б. И. Шаревская поступила в аспирантуру, которую закончила в 1937 г. по направлению «Древняя история» (Личный листок). Уже в это время проявился ее интерес к духовной культуре древнейших и так называемых «примитивных» народов, а в 1937 г. вышла в переводе Б. И. Шаревской книга Леви-Брюля «Сверхъестественное в первобытном мышлении» (*Леви-Брюль* 1937). Она в автобиографии отмечала, что владеет (свободно) немецким языком, кроме того читает и может объясниться на английском, латыни, греческом, таджикском, французском (Заметим, что в более поздних документах — автобиографиях и учетных листках автор несколько критичнее и число языков уменьшается). Еще будучи аспиранткой, с 1934 по 1937 г. она стала преподавать в Московском областном научно-исследовательском пединституте; с 1936 г. по 1940 гг. — в заочном секторе истфака (Личный листок).

Путь Б. И. Шаревской в науку начался, когда после окончания аспирантуры она по путевке Наркомпроса поступила на работу в Центральный антирелигиозный музей, где сразу заняла пост заведующего Отделом религии и атеизма в Древнем мире. Уже в 1938 г. ее работа была отмечена благодарностью. Одновременно Берта Исааковна читала курс лекций по первобытной и древней истории на двух факультетах (историческом и литературном) Института им. К. Либкнехта. В то же время она работала над переводом работы Эдварда Тэйлора «Первобытная культура» и подготовила методическую разработку к антирелигиозной выставке «Происхождение христианства». А с 25 апреля 1940 г. приказом по МГУ № 95 Б. И. Шаревская утверждена в должности старшего преподавателя истфака МГУ по кафедре истории Древнего мира. С тех пор ее научная и преподавательская жизнь тесно связана с МГУ, даже когда основным местом работы стали академические институты — Институт этнографии и Институт Африки АН СССР.

## От истории Древнего мира к африканским религиям. Переводы и редактура

Берта Исааковна не сразу обратилась к теме, ставшей основной в ее жизни, но всегда интересы исследовательницы были связаны с изучением культуры и религии, как

духовной составляющей. Не случайно многие работы Б. А. Шаревской имели в названии слово *культура*, а позднее к нему добавилось и слово *искусство*. Хотя ее научная деятельность была связана в первую очередь с религией Древнего мира и позднее с верованиями первобытного общества, это стало лишь хорошим фундаментом и широкой опорой для того направления, основательницей которого она стала и которое было делом всей ее жизни. Она всегда подчеркивала неразработанность, но при этом важность проблем духовной культуры африканцев: в частности, при создании справочников и коллективных монографий, и старалась по мере сил ликвидировать этот пробел, написав два раздела в сборник «Словарь религий» (к сожалению, эти статьи не обнаружены). Уже в 1947 г. в журнале «Советская этнография» появилась ее очень профессиональная и интересная работа «Памятник жертвенного культа древнего Бенина» (*Шаревская* 1947). Помимо африканского религиоведения, Берта Исааковна немалое внимание уделяла чистой истории и антропологии. Примером может быть ее статья о португальских завоеваниях в Африке (*Шаревская* 1948а).

Одновременно Б. А. Шаревская начала заниматься переводами и критическими обзорами зарубежной литературы, пропагандой интересных работ как западных исследователей Африки, так и подданных Российской империи, появлявшихся со второй половины XIX века на этом континенте. Исследовательница неоднократно выступала в роли ответственного редактора или автора послесловий и предисловий к изданиям на русском языке зарубежных, в том числе африканских авторов. В 1949 г. Берта Исааковна принимала активное участие в подготовке к изданию в нашей стране русского перевода труда В. В. Юнкера «Путешествие по Африке», выходившего ранее только на немецком языке (*Юнкер* 1949). Она провела тщательный анализ трехтомной книги и профессиональный отбор текстов, позволивший значительно сократить их (русский перевод сократился до одного тома из трех) без потери основного содержания. Ею было написано предисловие, которое само по себе представляет внушительную по размерам статью. В нем и в комментариях даются справки обо всех путешественниках по всем регионам маршрута В. В. Юнкера; о поисках истока Нила и народах, живущих на его берегах; всеобщности многих обычаев, описанных Юнкером (в частности оплакивания умерших); об истории Судана и движении Махди; о роли гаданий и прорицаний и т. п. Там же мы найдем критику «хамитской» теории и прамонотеизма; суждения о неправомерности употребления терминов «негр» для африканцев и «король» для сакральных правителей; характеристику знаменитого Эмин-паши. В 1954 г. появилась в ее переводе и с ее примечаниями книга «Происхождение религии» Шарля Эншлена (*Эншлен* 1954), в 1961 г. она написала предисловие к книге воспоминаний жены миссионера А. Патнем «Восемь лет среди пигмеев» (*Патнем* 1961), а в 1963 г. — послесловие к вышедшей в серии «Путешествия по странам Востока» книге Пьер-Доменика Гэсо «Священный лес» (*Гэсо* 1963). Каждый текст, как и примечания с комментариями — доказательство широты и глубины знаний Берты Исааковны.

Активно Б. И. Шаревская участвовала в популяризации религиоведения. Еще в 1940 г. она выступила по Всесоюзному радио с лекцией «Происхождение и классовая сущность Пасхи» (*Шаревская* 1940), затем писала для многотомной Большой советской энциклопедии. Первая ее статья для этого издания «Анимизм» вышла во втором томе (1950 г.) (*Шаревская* 1950а). В журнале «Наука и религия» она ясным языком, понятным любому непросвещенному читателю, рассказывала о первых шагах человечества, демонстрируя появление религиозных воззрений в культуре мира (*Шаревская* 1960а).

Берта Исааковна была человеком своего времени: разделяла многие господствовавшие когда-то положения в гуманитарных науках, уже давно пересмотренные отечественными африканистами. Так, типично для той эпохи ее выступление при обсуждении темы «Происхождение искусства» в связи с появлением труда И. В. Сталина о проблемах языкознания (Стенограмма 1951: 4). Как и многие ее коллеги, Б. И. Шаревская считала важным и необходимым бороться с колониализмом и расизмом в этнографии. Нередко именно эта цель перевешивала трезвый подход к работам зарубежных этнологов (а она не замыкалась в африканистике). Так, в 1948 г. во втором номере журнале «Советская этнография» появилась ее статья «Апология расизма в американской этнографии» (*Шаревская* 1948б), а в 1950 г. на страницах журнала «Вопросы религии и атеизма» она выступила с критикой религиозной политики Великобритании (*Шаревская* 1950б). И в последующие годы статьи Берты Исааковны разоблачали расистский подход в американской и английской антропологии и колониальную политику метрополий, а также теорию прамонотеизма, отрицающую самостоятельность и самобытность африканских верований и т. п. При этом Б. И. Шаревская не допускала и противоположной системы — черного расизма. В частности, она с некоторым неодобрением относилась к «негритюду». С одной стороны, исследовательница как будто соглашалась с резолюцией Международного конгресса африканистов 1967 г. в Дакаре, подчеркивая, что «африканские традиционные религии — источник гуманизма, цивилизации, культуры, …единства». С другой — видела в нем зачатки противопоставления европейской культуре, а в родоплеменных (гентильно-трибальных) верованиях — «тенденции не к объединению, а к разъединению», которые «представляют собой не мосты, а барьеры». В одной из своих статей она пишет: «Негритюд — это опасное кредо. Почему цвет кожи человека должен что-то значить? Что действительно важно, так это уважение самого себя и взаимное понимание людей независимо от цвета кожи» (*Шаревская* 1958б: 157).

Целый ряд статей был написан Б. И. Шаревской на теоретические темы. Она выступала за четкость дефиниций в изучении первобытного мышления и древней духовной истории, понятия «пережитков» и т. п. Так, исследовательница писала, что «ни в отношении религии, ни в отношении науки не применим термин «пережитки дорелигиозного периода», так как они, напротив, являются не «пережитками», а развитием тех ростков знания и супранатурализма, которые складывались в тот, тянувшийся тысячелетиями, период, когда еще не было ни науки, ни религии» (*Шаревская* 1958а: 74).

## Б. И. Шаревская о сакрализации власти

Еще один аспект древних традиций, напрямую связанный с религиозными воззрениями — существование «сакральных правителей». В 1960-е годы на страницах журнала «Советская этнография» прошла большая дискуссия об их роли в развитии африканских обществ. Пожалуй, лучше и четче всего общий подход отечественных африканистов к ним как представителям «феодальной верхушки» и пособникам колонизаторов выразила А. С. Орлова (*Орлова* 1960), которую повторила и Берта Исааковна: «Характерная черта современности — борьба с собственной феодальной и феодально-патриархальной верхушкой переплетается с борьбой против колониализма». Она видела в традиционных правителях однозначно реакционную силу, препятствующую антиколониальному движению, хотя среди них были разные люди с различными политическими взглядами. Она осуждала политику английской коло-

ниальной системы в Африке (*Шаревская* 1961), активно вовлекавшую сакральных вождей в систему управления колониями; резко отзывалась о работах М. Гриоля и его соратников, подчеркивая превалирующие, по ее мнению, во французской антропологии «клерикальные и реакционные веяния». Б. И. Шаревская увидела в их научной деятельности «замалчивание того факта», что религиозные предрассудки так же, как техническая отсталость и нищета, являются продуктами неоколониализма, препятствующими новой жизни (*Шаревская* 1968). Господствовавшим в то время подходом к миссионерской деятельности как безусловно реакционной и колониалистской, объясняется и ее резкая характеристика миссионеров как пособников колониализма и противников освободительного движения. Так, она писала, в частности, что они «уводят или пытаются увести африканцев от развития настоящей культуры… к углублению отсталого фантастического мировоззрения» (*Шаревская* 1950б: 117). Лишь один раз встретилось упоминание о том, что миссионеры раньше, чем завершилась колонизация, познакомили африканцев с техническими достижениями, однако и здесь не давалось положительной оценки этой деятельности миссий. Ныне мы уже представляем себе, насколько неоднозначна их деятельность, насколько разные это были люди и насколько разными было их служение своим идеям и вклад их в развитие африканских народов.

Та же зависимость от господствующих в то время идеологем о феодализме в доколониальных политических союзах в Африке и бесспорной отрицательной роли сакральных правителей иногда уводила ее от беспристрастной их оценки. Она отмечала живучесть освященного религиозными воззрениями института «священных царей» и «значительную роль», которую последние продолжают играть «в быту и культуре африканцев». Но эту роль она считала только отрицательной; подчеркивала «предательство» этих людей во времена колониализма и национально-освободительной борьбы; полагала, что они «отравляют общественную атмосферу», помогая неоколониалистам и выказывая стремление к сепаратизму. Берта Исааковна призывала не идеализировать данный властный институт и так завершила статью «Мрачный пережиток»: «Не всякая традиция хороша… Есть традиции здоровые, прогрессивные и полезные; есть реакционные и вредные» (*Шаревская* 1966: 56), воплощение которых она видела в институте сакральных правителей (существующем во многих странах Африке и поныне — *Э. Л.*). То же касается ее оценки деятельности христианских миссионеров. Показательна в этом отношении более ранняя статья Б. И. Шаревской «Миссионерская пропаганда на службе неоколониализма в Африке» (*Шаревская* 1960б).

Работая в Институте этнографии АН СССР, Берта Исааковна принимала активное участие в подготовке двух томов большой серии «Народы мира». Ею написаны, отредактированы, снабжены иллюстрациями многие статьи для томов «Народы Америки» и «Народы Африки» (Народы Африки 1956).

## О сложности африканских традиционных верований и взаимовлияниях с христианством

Б. И. Шаревская показала, что африканские верования интересны, разнообразны, сложны и далеки от того, чтобы считать их частью «примитивных религий» (в частности фетишизма) как это было ранее в большой статье «О традиционных верованиях

народов Африки южнее Сахары» (*Шаревская* 1964а), которая стала основой ее монографии «Старые и новые религии Тропической Африки» (*Шаревская* 1964б). Поводом для размышлений и ее написания явилась книга «О фетишизме» Шарля де Бросса (*Brosses* 1760), взгляды которого долго господствовали в литературе. Отталкиваясь от его воззрений, исследовательница показала, что в верованиях африканских народов присутствует не только фетишизм, но и такие понятия как жизненная сила, анимизм, магия и колдовство, культ духов природы и предков (в том числе культ сакральных правителей) и т. п., что свойственно и религиям многих иных народов мира; что верования подвержены развитию, как любой исторический феномен. Берта Исааковна проследила стадии этого развития от гентильно-трибальных культов до зачатков политеизма. В этом еще раз виден ее пионерский подход к изучению этого элемента традиционной культуры. Но в общей оценке она оставалась на позициях господствовавшего тогда подхода, рассматривая роль верований в целом и культа сакральных правителей как «один из вреднейших пережитков, которые используют в своих интересах реакционные феодалы и иностранные колонизаторы» (*Шаревская* 1964б: 61).

Б. И. Шаревская вышла за пределы рамок общего описания религий африканских народов и стала основательницей нескольких более важных направлений, таких как взаимосвязь и взаимовлияние религии и политики; принципы и формы сосуществования локальных и мировых религий; эволюции верований и неотрадиционализма. Это нашло отражение даже в названии ее основного труда, написанного в то время, когда зарубежные коллеги предметом изучения и бытования считали только традиционные локальные верования. В частности, хотя в ее работах долго не встречался термин «африканизация христианства», Берта Исааковна отмечала движение в этом направлении, имея в виду терпимость католиков к местным культам, а также к многоженству и инициациям детей. Со временем она стала использовать это понятие, прослеживая разные пути синкретизма, формирования разных форм взаимовлияния традиционных религий и христианства, в частности использование барабанов в службах, появление чернокожих епископов и т. п. При этом сохранялась негативная окраска деятельности как христианской церкви, так и миссионеров в Африке. Католический университет в Лувене, где получали духовное образование африканские клирики, она называла «усовершенствованной лабораторией неоколониализма», в текстах часты такие термины, как «духовное закабаление и эксплуатация», «социальная демагогия», «нужна большая бдительность» в общении с миссионерами, так как они «связаны с зарубежными центрами», «сакрализация власти вождей и феодалов», «мрачное наследие прошлого» и т. п. (*Шаревская* 1969: 101 и др.).

Еще одно новое направление, в котором Б. И. Шаревская стала пионером — серьезное изучение афро-христианских церквей. Она первой обратила внимание как на протестную сущность их и связь с политикой освобождения, так и на некоторые особенности возникновения. Так, Берта Исааковна выделила несколько типов в зависимости от этого. Первым типом она считала религиозные движения на базе христианства, сохранявшие веру в харизматичность лидера-пророка, традиционную обрядность, и лишь со временем ставшие протестными (иногда даже неожидаемо от лидера). Важно отметить, что Б. И. Шаревская первым таким движением (в отличие от многих исследователей) называла антонианскую ересь в средневековом Конго (т. е. конец XVII в., а не рубеж XIX–XX вв.). Движения второго типа по ее мнению — политические, воспринявшие религиозную оболочку (классические приме-

ры — восстания рубежа XIX–XX вв., позднее — Мау-Мау уже в середине прошлого столетия в Кении). К третьему типу она отнесла чисто политические движения с религиозной окраской, особенно активизирующиеся после смерти основателей, нередко причислявшихся к святым, как, например, матсванизм, начинавшийся с петиций и гражданского неповиновения (*Шаревская* 1974).

Берта Исааковна принимала активное участие в международных форумах. Она и сама выступала с интереснейшими докладами, и делала обзоры религиоведческих сообщений. Пожалуй, наиболее значимый из ее докладов прозвучал в 1964 г. на 7-м Международном Конгрессе антропологических и этнографических наук (*Шаревская* 1964в, 1970). На девяти страницах она сумела проследить историю изучения африканских религий и изменения подхода к ним (от определений африканцев как «грубых язычников» и «закоренелых идолопоклонников» до понимания сложности религиозных систем и обращения к античной философии); осудила предвзятый подход зарубежных исследователей (Марселя Гриоля, Жана-Поля Сартра и др.) (*Шаревская* 1961); дала подробную картину развития религиозных представлений; показала всеобщность духовного развития человечества, и так заключила свое выступление: «Как общее, так и особенное, как сходство, так и различия в автохтонных африканских религиях обусловлены не географическими факторами, не расовой или этнической принадлежностью, а в конечном счете социально-экономическими отношениями» (*Шаревская* 1964в: 10; 1970: 104).

Даже когда Б. И. Шаревская не принимала личного участия в форумах африканистов, она следила за ними и на протяжении многих лет внимательно и подробно анализировала публикации зарубежных коллег. В результате появились ее статьи об аспектах эволюции африканских цивилизаций и материал о Первом международном съезде интеллигенции и творческих работников Африки. Соглашаясь со многими положениями участников тех прений (прежде всего, о необходимости изучения культуры народов Африки и ее наследия в Новом Свете, современного состояния и будущего), Берта Исааковна в то же время предостерегала от смешения политики и культуры; выступала против расового подхода, отмечая необходимость исследования всей мировой культуры. В то же время Б. И. Шаревская подчеркивала, насколько губительна для сохранения и развития культуры колонизаторская политика европейских держав. В этом же ключе написаны и ее более ранние труды, где она дает фундированный анализ британской политике в Африке (*Шаревская* 1958б; *Шаревская* 1959а; *Шаревская* 1959б).

Столь же скрупулезен обзор Берты Исааковны работы Второго конгресса африканистов в Дакаре, фактически это серьезная статья. Автор не только проанализировала его материалы, но и сделала собственные выводы (хотя сегодня кажется не совсем оправданным оптимизм исследовательницы и преувеличение значимости традиционных верований). Так, она писала: «Традиционная религия есть источник 1) гуманизма; 2) политического развития; 3) социализации; 4) технической цивилизации; 5) медицины; 6) культуры; 7) единства африканского мира», и далее: «Государства, ступившие на некапиталистический путь (развития) сочетают уважение к чувствам верующих с просветительской деятельностью, направленной на пропаганду материалистического мировоззрения» (*Шаревская* 1973: 178).

А в статье, посвященной обзору докладов зарубежных ученых о местных верованиях она впервые высказала и собственные соображения, которые сейчас восприни-

маются как естественные. Так, она подчеркнула, что не правомерен термин «дорелигия» для дефиниции африканских религий; что бессмысленно определять их как фетишизм, анимизм и т. д. — на деле в каждой из них есть черты всех этих систем; что нельзя утверждать ни что африканцам свойственна в отличие от других народов мира особая «природная религиозность», ни что они «убежденные атеисты»; что нельзя говорить о единой африканской религии и т. п. (*Шаревская* 1960а). Здесь Берта Исааковна проследила развитие систем верований от гентильно-трибальных (родоплеменных) до начатков политеистических представлений и формирования культа сакральных правителей и т. д. Она предложила свое определение: «Религия любой африканской народности — это комплекс верований и обрядов, в которых в качестве неземного, сверхъестественного объекта выступают земные, естественным образом сложившиеся природные и общественные силы, господствовавшие в повседневной жизни этой народности в зависимости от географической и исторической среды, в которой ей приходится жить и развиваться, которого она достигла за века и тысячелетия своей истории». При этом вполне в духе того времени называла сакральную власть «одним из вреднейших пережитков, которые используют в своих интересах реакционные феодалы и иностранные колонизаторы», а о будущем африканских религий писала: «Освобождение африканских народов от политической зависимости, их приобщение к научно-технической революции и завершение духовной деколонизации, несомненно, ускорит процесс секуляризации духовной культуры и быта, десакрализации искусства, фольклора, обычаев» (*Шаревская* 1973: 178).

С появлением в странах Африки собственных исследователей Б. И. Шаревская обратилась к изучению их трудов. Работы африканских ученых о религиозных верованиях начали публиковаться в странах Европы, а в 1960–1970-е годы их переводы издавались и в нашей стране. Берта Исааковна познакомилась с трудами Окота П'Битека, Л. Огуда, Огуто-Обунга, Очолли-Айяго и др. в оригиналах, позднее участвовала в изданиях их работ на русском языке и проанализировала их взгляды (*Шаревская* 1982).

Берта Исааковна всегда старалась изучать религиозные верования в тесной связи с социально-политической ситуацией в Африке, определять место традиционных верований в национально-освободительной борьбе против колониализма и в формировании новых обществ после обретения независимости. В частности, она дала весомый обзор развития и традиционных религий, и ислама, и христианства на африканском континенте, создания афро-христианских движений и зарождения борьбы за независимую африканскую церковь. Она предостерегала от возможного перерастания лозунга «Африка для африканцев» в признание их особой исключительности и появление черного расизма. А подчеркивая новую роль религий во второй половине XX в., призывала к осторожности (*Шаревская* 1968).

Наиболее значимая монография Б. И. Шаревской «Старые и новые религии Тропической Африки» не утратила своего значения и доныне (*Шаревская* 1964б). Этот многолетний труд был задуман еще в Институте этнографии АН СССР и продолжен в Институте Африки, где она проработала со дня его основания до 1976 г. Серьезные размышления автора в течение времени написания монографии подтверждается и поисками названия. Сначала еще в Институте этнографии ее предполагалось назвать «Очерки верований и культов Африки южнее Сахары»; позднее в отчете о работе Б. И. Шаревской за 1962 г. уже в Институте Африки она значится как «Современные религиозные верования и культы народов Тропической и Южной Африки», а затем ут-

вердилось последнее название, под которым эта работа и увидела свет. Окончательное название уже само по себя подчеркивает новизну подхода Берты Исааковны к проблеме: это не простое описание, а анализ формирования, развития, динамики, появления новых форм и взаимодействия с мировыми религиями традиционных верований. На разных этапах работы он неоднократно обсуждался и всегда получал высокую оценку.

Можно сказать, что по географическому и теоретическому охвату это до сих пор не устаревшая энциклопедия африканских религий. Новаторство — уже в самом названии. Прежде всего, это первая в нашей стране большая работа о традиционных верованиях народов Африки южнее Сахары. Заметим также, что зарубежные авторы, писавшие на эту тему, ограничивались описаниями без анализа, обзора древних форм, игнорировали влияние и взаимодействие местных культов с мировыми религиями и изменения, происходившие и происходящие в XX в. в религиозной карте Африки и в сущностном содержании верований. Берта Исааковна всегда в своих исследованиях учитывала это обстоятельство, что отражено и в названии этого труда. И если ислам (она специально оговаривала, что эта религия и ее африканские варианты требуют отдельного изучения) и формы синкретизма лишь изредка упоминались в ее предыдущих работах, то взаимодействие и взаимовлияние традиционных верований и христианства Шаревской изучались долгие годы и нашли здесь свое углубленное продолжение.

Автором проанализированы традиционные верования многих народов Тропической Африки (Африки южнее Сахары); выявлена их типология; показано зарождение политеистических воззрений. Пожалуй, впервые отмечена и изучена реакция на появление христианства и возникновение афро-христианских церквей и их не только религиозная синкретическая, но и протестная сущность; выживаемость древних верований и т. п. Впоследствии эти исследования послужили основой для присвоения ей научного звания доктора исторических наук. В Архиве РАН сохранился протокол заседания, прошедшего по этому поводу. Оппонентами выступали Д. А. Ольдерогге, С. А. Токарев и А. А. Шейнман[1], высоко оценившие работу Берты Исааковны. В своем вступительном слове диссертантка справедливо отметила важность темы; показала живучесть древних представлений и встроенность их в политическую жизнь африканских обществ того времени, приведя конкретные примеры, Шаревская «наметила направление пути, по которому идут в настоящее время религии в Тропической и Южной Африке», их двойственность и разнообразие (двоеверие, реабилитация, «полезность» их или «вредность»). «Мы, советские ученые, должны помочь разобраться в этом», — говорила Берта Исаковна, добавляя необходимость критики, обобщения, выводов (Стенограмма 1965).

Берта Исааковна продолжала эту титаническую работу, учитывая неизбежные изменения в современном обществе. Позднее, работая уже в Институте Африки, она в 1975 г. подготовила научный доклад объемом 85 стр. «Традиционные религии Тропической Африки и современность» (*Шаревская* 1975б) Видимо, Берта Исааковна планировала большую публикацию. К сожалению, по неизвестным причинам книга не была завершена, судьба рукописных материалов неизвестна. Научный доклад в

[1] Ше́йнман Михаил Маркович (Шихль (Михель) Ме́нделевич) (1902–1977) — советский историк религии, специалист по католичеству и христианскому социализму, пропагандист атеизма, один из основателей и руководителей Союза воинствующих безбожников, заместитель редактора газеты «Безбожник». Доктор исторических наук.

машинописном виде хранится в библиотеке Института Африки. Вероятно, он обсуждался в Институте, так как к нему приложен положительный отзыв В. Г. Солодовникова[1]. По содержанию отзыва можно судить о глубине и широте предполагавшегося издания. Вот темы, которые были обозначены в тексте: «Магия»; «Культ «высшего существа»; «Тотемизм»; «Культ предков»; «Политеизм»; «Сакрализация власти традиционных правителей»; «Формы культа»; «Тайные ритуальные общества»; «Организации служителей культа».

### Изучение традиционного искусства

Еще одно направление, тесно связанное с магистральной темой деятельности Б. И. Шаревской — народное искусство. Она еще в 1949 г. подготовила доклад «Происхождение фольклора и изобразительного искусства» для запланированного в Институте этнографии сборника. В своем выступлении при обсуждении книги она критиковала взгляды Люсьена Леви-Брюля, подчеркивая не только мифологические, но и светские корни фольклора и выступая против тезиса об отсутствии эволюции и даже отмирания последнего с развитием общества (приводя опыт народов СССР) (Стенограмма 1949). Берта Исааковна во время этого обсуждения, пожалуй, одной из первых ученых-гуманитариев выступила за отказ от термина «примитивное» искусство, показав его своеобразие и предложив называть его «первобытным». Впоследствии большинство специалистов приняли это предложение (такую замену мы уже видим в работах антропологов и искусствоведов, начиная с 60-х годов прошлого века).

А в 1975 г. в сборнике «Искусство народов Африки» увидела свет ее большая статья «Маски Тропической Африки» (*Шаревская* 1975а). Она была не только одним из авторов этого интересного и важного издания, но и членом редакционной коллегии. В статье же дается исчерпывающий обзор масок, их типология, материалы изготовления, использование в ритуалах, систематизация, региональные и этнические особенности и т. д. Выделены маски-личины и наголовники; отмечено упускавшееся многими авторами обстоятельство, что маска — это целый комплекс предметов, большой костюм, закрывающий все тело человека. Человек в маске уже иное существо, воплощающее духа или предка. Это впечатление дополняется и особыми музыкальными инструментами, издающими низкие гудящие звуки — «голос бога». Необычность и подчеркнутое превосходство маскированных личностей над обычным человеком усиливалось использованием ходулей, скрытых длинным костюмом. Б. И. Шаревская высказала мысль об ошибочности представления о повсеместности существования масок — ею выделены районы их бытования — это страны Западной и Центральной Африки (в Восточной лишь маконде практиковали церемонии с участием масок). Рассмотрены и классифицированы случаи их применения — это вызывание (либо прекращение) дождей; большие календарные, клановые, общенародные праздники; инициации; обряды исцеления; предсказания будущего; свадебные обрядность, похороны и поминки

[1] Солодовников Василий Григорьевич (1918–2018), советский и российский экономист, дипломат, африканист. С 23 июня 1976 по 11 июля 1981 г. — чрезвычайный и полномочный посол СССР в Республике Замбии. Один из ключевых деятелей советской внешней политики на африканском континенте. По возвращении в 1981–1983 гг. работал главным советником МИД СССР, затем главным научным сотрудником ИМЭМО СССР. В последние годы жизни принимал участие в работе Института Африки РАН в качестве ведущего научного сотрудника Центра глобальных и стратегических исследований. Имел статус советника РАН.

и т. п., каждое из действий требовало участия особой маски. Пожалуй, практически все пишущие о масках, этим перечнем и ограничивались. Но Берта Исааковна добавила к участникам еще и своеобразную «полицию», призванную сохранять порядок и «статус-кво); и сборщиков податей, и пожарных (следивших, чтобы к ночи были погашены или притушены все огни в очагах. Немало места посвящено материалу, из которого маски изготавливались, как и цветовой гамме, зависящей от назначения маски. Рассказывается в статье и об особом сакральном отношении мастеров к изготовлению ритуальных масок (поддержанию поста, воздержанию и т. д. подобно иконописцам перед ответственной работой). Большая и подробная статья снабжена иллюстративным материалам — 22 фото масок из разных музеев мира.

В отличие от других авторов, фокусирующихся лишь на ритуальной, сакральной стороне масок, Б. И. Шаревская продемонстрировала здесь и возникновение светских масок, использовавшихся для развлечений, таких, как выступления скоморохов и клоунов, а с появлением европейцев и сатирических сценок. Она упоминает «мушиши» у минунга в Конго; «агбечижо» в союзе Эгунгун у йоруба Нигерии; «чихонго» у чокве в Анголе и т. п. Это, как подчеркнула Шаревская, стало прообразом театрального искусства. Она писала: «Выступления масок…, сочетающие танец, пение, шуточные клоунады и акробатические трюки с разыгрыванием жанровых сценок — это начало народного театра у йоруба». И ныне такой народный театр сохраняется у многих народов Африки. Так, в 2022 г. подобные выступления наблюдали в Мали наши коллеги из музея Кунсткамеры и Музея искусства народов Востока, привезшие интересные видео и аудиоматериалы. У мусульман и христиан такие представления воспринимались уже как чистые зрелища «без сакральной подкладки». Они стали одном из корней, из которых выросли национальные балеты, и профессиональные театры африканских стран. Берта Исааковна подчеркивает всеобщность подобных представлений, вспоминая мистерии, дионисии, шествия и выступления, иллюстрирующие «Страсти господни» (можно добавить и иудейские «войны» с Аманом, и китайские — с драконами и т. д). Уже тогда она отметила все убыстряющуюся десакрализацию церемоний с масками, продолжающуюся и ныне, зачастую превращая их в «туристический продукт».

Берта Исааковна не только много публиковала своих работ, как строго научных, так и доступных широкому читателю, но и координировала будущую исследовательскую работу своих коллег, изучавших как традиционные африканские верования, так и судьбу мировых религий в Африке. Так, участие Б. И. Шаревской в координационном совещании африканистов в секции истории, филологии и искусствоведения в Институте Африки (позднее при активной деятельности Шаревской секция была преобразована в отдел культуры, но затем ликвидирована) было очень важным, и ее слово практически решающим. Цель координации работы африканистов Берта Исааковна видела в привлечении «широких кругов африканской интеллигенции» к борьбе «за духовную деколонизацию», к исследованию влияния империалистической идеологии и неоколониалистских концепций (Отчет сектора 1962). Она была и членом редакционной коллегии при написании и издании коллективной монографии «Традиционные и синкретические религии Африки», которая увидела свет уже после ее смерти. Ею проверены и отредактированы статьи 15 авторов. Хотя сама она не выступала как автор, в монографии использовано ее наследие: наработки, идеи, материалы (*Кобищанов* и др. 1986).

## Шаревская Б. И. — преподаватель

Всю жизнь (см. выше о ее деятельности в 30-е годы) значительную часть своего времени Б. И. Шаревская уделяла преподавательской работе и способствовала тому, что целый ряд отечественных африканистов обратился к изучению сущности африканских религий и их места в жизни народов субсахарской Африки. Берта Исааковна читала лекции на кафедре этнографии исторического факультета МГУ и в Институте Восточных языков (с 1972 года- Институт стран Азии и Африки МГУ). На истфаке это была часть общего курса «Религии в истории народов мира», который разработал и много лет преподавал С. А. Токарев, а в ИВЯ возник ее отдельный курс лекций «Религии Африки». Автор этих строк сохранила конспекты записей ее лекций в 60-х годах XX века на кафедре африканистики (Архив Львовой). В то время история Африки вообще не была включена в учебный план отечественных вузов. Б. И. Шаревская рассказывала не только о самих верованиях африканских народов, но и об истории «открытия Африки», первых исследователях, эволюции их взглядов, научных школах и т. д. Вот, к примеру, названия отдельных лекций — «Эволюция взглядов на африканские религии», «Отношение к африканским религиям европейских религиоведов», «Прамонотеизм и теория Темпельса», «Христиано-африканские церкви и секты», «Концепция негритюда и теории «африканского социализма» и т. п. К тому же и изучение иностранных языков в то время на истфаке было недостаточным (лишь один из них в течение трех семестров; если было желание, студенты ходили учить другие языки на филфак или курсы при Мосгороно), поэтому читать труды зарубежных исследователей в отсутствии учебников не могли. Берта Исааковна, знавшая несколько европейских языков, следила за современными публикациями и знакомила с ними студентов. Впоследствии на кафедре этнографии сложился и специальный курс по африканским религиям, который читала сначала сама Берта Исааковна, а затем ее коллеги и ученики. Большая часть спецкурса «Этнография Африки» также являла собой обзор африканских религий. Эстафету приняли Г. А. Шпажников, Л. Е. Куббель, А. Фадеев, Э. С. Львова. Особо следует отметить работу Г. А. Шпажникова, который, читая эти курсы, подготовил прекрасные, не утратившие значения доныне, труды «Религии стран Африки» (*Шпажников* 1967, *Шпажников* 1981).

В 1960–1970-е годы Берта Исааковна читала спецкурс по религиям Африки и в Институте Восточных языков МГУ (с 1972 г. ИСАА МГУ). Там это сразу был отдельный самостоятельный большой курс. В Архиве кафедры африканистики (сначала кафедры африканской филологии) сохранились программы, составленные Б. И. Шаревской (Программы спецкурсов). Среди них — «Очерки верований и культов Африки южнее Сахары» (1963–1964); «Религии народов Тропической Африки» (1974); «Религии Тропической Африки» (1975–1976). После ухода Б. И. Шаревской из жизни ее дело продолжали ее ученики К. А. Мелик-Симонян и Э. С. Львова. Важно отметить, что Берта Исааковна сломала традиционные и устойчивые рамки темы. Она показала, что африканцы исповедуют не только «примитивные» верования, но налицо широкое распространение на континенте мировых религий, сложились разные формы их сосуществования и синкретизма. Особо следует отметить включение в курс такой темы как тесная связь (особенно в XX в.) религии и политики.

Берта Исааковна первой в нашей стране заложила основы подлинно научного подхода к изучению духовной культуры африканских народов и долгое время практи-

чески оставалась единственной в среде африканистов, главное внимание уделявших политическим и экономическим проблемам. Конечно, как и многие африканисты прошлого века, она разделяла некоторые убеждения, которые оказались нежизнеспособными и ныне пересматриваются. Однако ее многочисленные научные работы (заметим, что нет ни одного полного списка их, но ясно, что число их значительно больше сотни), доклады на конференциях, лекции в учебных заведениях и публичные выступления, освещавшие многие аспекты развития традиционных верований и связанных с ними как общественных движений, так и искусства сделали свое дело.

Ныне уже немало наших коллег, которых можно считать учениками, слушавшими ее лекции и выступления или читавшими ее труды, общавшимися с ней. Ими активно разрабатываются направления, обозначенные Бертой Исааковной за долгие годы ее творчества. Среди них и конкретное изучение собственно африканских традиционных религий, особенностей их взаимовлияния и взаимодействия с мировыми религиями, синкретических явлений в «афроисламе» и «афрохристианстве»; роли и места религиозных традиций в жизни современного африканца; религии и политики; религиозных ритуалов как корней современного театра и т. д.

**Источники и материалы**

Автобиография — Автобиография Б. И. Шаревской. Архив МГУ. Фонд 1, э./к. Оп. 1. 34 л. Ед. хр. 10157. Л. 2, 6, 11, 12.

Личный листок — Личный листок по учету кадров Б. И. Шаревской. Архив МГУ. Фонд 1, э./к. Оп. 1. 34 л. Ед. хр. 10157. Л. 1.

Архив Львовой 1958–1959 — Архив Львовой Э. С. Записи лекций Шаревской Б. И. на кафедре этнографии истфака МГУ, 1958–1959 гг.

*Громов* 1797 — *Громов Г. И.* Позорище странных и смешных обрядов при бракосочетаниях разных чужеземных и в России обитающих народов: и при том нечто для холостых и женатых. СПб., 1797. 305 с.

Отчет сектора 1962 — Отчет сектора истории Института Африки АН СССО за 1962 г. Протоколы № 1–23 сектора истории Института Африки СССР. Протокол заседания по обсуждению от 23 апреля 1962 г. Координационное совещание африканистов // Архив РАН. Фонд 2010. Оп. 1. Ед. хр. 30. Л. 21–30.

Программы спецкурсов — Программы спецкурсов кафедры африканской филологии — ныне африканистики. Архив кафедры африканистики ИСАА МГУ (до 1972 г. — Институт восточных языков при МГУ).

Стенограмма 1949 — Стенограмма заседания по обсуждению сборника «Происхождение фольклора и изобразительного искусства» от 9 декабря 1949 г. Фонд 142. Оп. 1. Уд. хр. 229. Л. 36–66. Архив РАН.

Стенограмма 1951 — Стенограмма заседания по теме «Происхождение искусства» от 1 июня 1951 г. Архив РАН. Институт этнологии и антропологии РАН и Институт Африки. Фонд 142. Оп. 1, 2. Ед. хр. 392. Л. 1–27.

Стенограмма 1965 — Стенограмма Ученого Совета Института Африки АН СССР от 15 ноября 1965 г. о защите диссертации Шаревской Б. И. Архив РАН. Фонд 142. Оп. 10. Ед. хр. 453. Л. 22–79.

*Шаревская* 1940 — *Шаревская* И. Происхождение и классовая сущность праздника Пасхи [Текст]: На правах рукописи / Б. Шаревская. Москва, 1940. 8 с.; 30 см. (Микрофонные записи Всесоюзного радиокомитета: Исключительно для радиовещания. Для Сектора пропаганды и агитации; 1940. № 53).

**Научная литература**

*Бросс Ш. де.* О фетишизме / под ред. М. И. Шахновича. М.: Мысль, 1973. 207 с.

*Гэсо П.-Д.* Священный лес / послесловие Б. И. Шаревской. М.: Издательство восточной литературы, 1963. 183 с.

*Кобищанов Ю. М., Саватеев А. Д., Шпажников Г. А.* Традиционные и синкретические религии Африки. Коллективная монография / Отв. ред. А. А. Громыко, ред. Р. Н. Исмагилова, Б. И. Шаревская. М.: Главная редакция восточной литературы издательства «Наука», 1986. 588 с.

*Леви-Брюль Л.* Сверхестественное в первобытном мышлении / пер. с фр. Б. И. Шаревской. М.: Объединение государственных книжно-журнальных издательств, 1937. 533 с.

*Львова Э. С.* Научное наследие профессора МИУ (МГУ) В. Н. Харузиной: Африка в лекциях начала XX века // Под небом Африки моей: история, культура, языки Африки. Альманах. Вып. 10. М.: Ключ-С, 2022. С. 55–65.

Народы Африки. Народы мира. Этнографические очерки / Под ред. Д. А. Ольдерогге, И. И. Потехина. М.: Издательство Академии наук СССР, 1956. 732 с.

*Орлова А. С.* О месте и роли традиционных вождей в африканском обществе в прошлом и настоящем // Советская этнография. 1960. № 6. С. 92–105.

*Патнем Э.* Восемь лет среди пигмеев / Под ред. Б. И. Шаревской. М.: Издательство восточной литературы, 1961. 184 с.

*Шаревская Б. И.* Памятник жертвенного культа древнего Бенина // Советская этнография. 1947. № 3. С. 128–140.

*Шаревская Б. И.* Начало проникновения португальцев в Гвинею и попытки христианизации Бенина // Доклады и сообщения исторического факультета МГУ. Вып. 8. М., 1948а. С. 57–72.

*Шаревская Б. И.* Апология расизма в американской этнографии // Советская этнография. 1948б. № 2. Стр. 246–248.

*Шаревская Б. И.* Анимизм // Большая советская энциклопедия: в 50 томах. Т. 2. / гл. ред. С. И. Вавилов. М.: Советская энциклопедия, 1949–1958. Т. 2. 1950а. Стр. 450–452.

*Шаревская Б. И.* Религиозная политика английского империализма в британских владениях Африки // Вопросы религии и атеизма. Т. 1. М.: Издательство Академии наук СССР, 1950б. С. 107–136.

*Шаревская Б. И.* О методологической и терминологической путанице в вопросах первобытного мышления // Советская этнография. 1958а. № 6. С. 61–75.

*Шаревская Б. И.* Проблемы культуры народов африканского происхождения на Первом международном съезде интеллигенции и творческих работников-негров // Вестник мировой культуры. 1958б. № 2. С. 146–158.

*Шаревская Б. И.* Аспекты эволюции народов Африки южнее Сахары // Вестник истории мировой культуры**.** 1959а. № 1. С. 179–181.

*Шаревская Б. И.* Этнология и теология // Советская этнография. 1959б. № 6. С. 188–201.

*Шаревская Б. И.* Дорелигиозный период в жизни человечества // Наука и религия. 1960а. № 2. С. 71–77.

*Шаревская Б. И.* Миссионерская пропаганда на службе неоколониализма в Африке // Советская этнография. 1960б. № 5. С. 44–56.

*Шаревская Б. И.* Проблемы духовной культуры народов Африки южнее Сахары и концепция М. Гриоля // Вестник мировой культуры. 1961. № 4. С. 3–25.

*Шаревская Б. И.* О традиционных верованиях народов Африки южнее Сахары // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. 12. 1964а. М.: Издательство Академии наук. С. 44–70.

*Шаревская Б. И.* Старые и новые религии Тропической Африки. М.: Наука, 1964б. 387 с.

*Шаревская Б. И.* Общее и особенное в автохтонных религиях Африки южнее Сахары. VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. 3–10 августа 1964 г. Доклад на языке оригинала. Москва // Труды VII Международного конгресса

антропологических и этнографических наук / Под ред.: С. П. Толстова и др. М.: Наука: Главная редакция восточной литературы, 1964в, 1970. Т. 8. С. 98–104.

*Шаревская Б. И.* Мрачный пережиток // Азия и Африка сегодня. 1966. № 2. С. 54–56.

*Шаревская Б. И.* Национально-освободительное движение и религии в Тропической Африке // Вопросы научного атеизма. Вып. 5. М.: Мысль, 1968. С. 213–231.

*Шаревская Б. И.* Роль религии в политической жизни Тропической Африки. Местные культы и христианство // Идейные течения в Тропической Африке / Под ред.: Л. Д. Яблочков и К. С. Кремень. М.: Наука, 1969. С. 94–125.

*Шаревская Б. И.* Религиозные традиции Тропической Африки лицом к лицу с современностью // Народы Азии и Африки. 1973. № 1. С. 168–178.

*Шаревская Б. И.* К вопросу о типологии антиколониальных религиозно-политических движений в Тропической Африке // Народы Азии и Африки. 1974. № 4. С. 16–27.

*Шаревская Б. И.* Маски Тропической Африки. // Искусство народов Африки. М.: Искусство, 1975а. С. 175–184.

*Шаревская Б. И.* Традиционные религии Тропической Африки и современность. М.: Институт Африки Российской академии наук, 1975б. 85 с. Машинопись. (место хранения библиотека Института Африки РАН).

*Шаревская Б. И.* Африканские ученые о религиозных верованиях в Тропической Африке // Религии мира. История и современность. М.: Наука: Главная редакция восточной литературы, 1982. С. 227–242.

*Шпажников Г. А.* Религии стран Африки (справочник). М.: Наука, 1967. 210 с.

*Шпажников Г. А.* Религии стран Африки: справочник / 2-е изд., доп. и перераб. М.: Наука, 1981. 369 с.

*Эншлен Ш.* Происхождение религии / Пер. с фр. и примеч. Б. И. Шаревской; Ред. и вступ. статья В. К. Никольского. М.: Изд-во иностранной литературы, 1954. 294 с.

*Юнкер В. В.* Путешествия по Африке (1877–1878 и 1879–1886) / пер. с нем. М. А. Райт-Кангун / Под ред. Б. И. Шаревской. М.: Государственное издательство географической литературы, 1949. 504 с.

Brosses Ch., de. 1760. *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie*. Dijon. 285 p. https://bigenc.ru/b/du-culte-des-dieux-fetiches-ou-parallele-de-lan-9144d8?ysclid=m9bcsl7b38736760649

## References

Brosses, Ch., de. 1760. *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie* [On the Cult of Fetish Gods or Parallel of the Ancient Religion of Egypt with the Current Religion of Nigritia]. Dijon. 285 p. https://bigenc.ru/b/du-culte-des-dieux-fetiches-ou-parallele-de-lan-9144d8?ysclid=m9bcsl7b38736760649

Brosses, Ch., de. 1973. *O fetishizme* [On Fetishism]. Moscow: Mysl. 207 p.

Gaisseau, P.-D. 1963. *Sviashchennyi les* [The Sacred Forest]. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoi literatury. 183 p.

Hainchelin, Ch. 1954. *Proiskhozhdenie religii* [The Origins of Religion]. Translated from French and notes by B. I. Sharevskaia. Moscow: Izdatel'stvo inostrannoi literatury. 294 p.

Kobishchanov, Yu. M., A. D. Savateev, and G. A. Shpazhnikov. 1986. *Traditsionnye i sinkreticheskie religii Afriki. Kollektivnaia monografiia* [Traditional and Syncretic Religions of Africa. A Collective Monograph], ed. by A. A. Gromiko, R. N. Ismagilova, B. I. Sharevskaia. Moscow: Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury izdatel'stva "Nauka". 588 p.

Lévy-Bruhl, L. 1937. *Sverkhestestvennoe v pervobytnom myshlenii* [Le Surnaturel et la Nature dans la Mentalité Primitive]. Translated by B. I. Sharevskaia. Moscow: Ob"edinenie gosudarstvennykh knizhno-zhurnal'nykh izdatel'stv. 533 p.

Lvova, E. S. 2022. Nauchnoe nasledie professora MIU (MGU) V. N. Kharuzinoi: Afrika v lektsii-

akh nachala XX veka [Scietific Heritage of Professor at Moscow Imperial University (Moscow State University) V. N. Kharuzina: Africa in Lectures of the Early 20th Century]. In *Pod nebom Afriki moei: istoriia, kul'tura, yazyki Afriki. Al'manakh* [Under my African Heaven: History, Culture, Languages of Africa. Almanac]. Moscow: Kluch-C. 55–65.

Olderogge, D. A. and I. I. Potekhin (eds.). 1956. *Narody Afriki. Narody mira. Etnograficheskie ocherki* [Peoples of Africa. Peoples of the World. Ethnographic Essays]. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. 732 p.

Orlova, A. S. 1960. O meste i roli traditsionnykh vozhdei v afrikanskom obshchestve v proshlom i nastoiashchem [About the Place and Role of Traditional Chiefs in African Society in the Past and Present]. *Sovetskaia etnografiia* 6: 92–15.

Patnem, A. 1961. *Vosem' let sredi pigmeev* [Eight Years Among the Pygmies], ed. by B. I. Sharevskaia. Moscow: Izdatel'stvo vostochnoi literatury. 184 p.

Sharevskaia, B. I. 1947. Pamiatnik zhertvennogo kulta drevnego Benina [The Monument for a Cult of Ancient Benin]. *Sovetskaia ethnografiia* 3: 128–140.

Sharevskaia, B. I. 1948b. Apologiia rasizma v amerikanskoi etnografii [The Apology of Racism in American Ethnography]. *Sovetskaia etnografiia* 2: 246–248.

Sharevskaia, B. I. 1948a. Nachalo proniknoveniia portugal'tsev v Gvineiu i popytki khristianizatsii Benina [The Beginning of the Portuguese Penetration into Guinea and Attempts to Christianize Benin]. In *Doklady i soobshcheniia istoricheskogo fakul'teta MGU* [Reports and Announcements of the Faculty of History of Moscow State University]. Vol. 8. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. 57–72.

Sharevskaia, B. I. 1950a. Animizm [Animism]. In *Bol'shaia sovetskaia entsiklopediia* [The Great Soviet Encyclopedia], ed. by S. I. Vavilov. Vol. 2. Moscow: Sovetskaia entsiklopediia. 450–452.

Sharevskaia, B. I. 1950b. Religioznaia politika angliiskogo imperializma v britanskikh vladeniiakh Afriki [Religious Policy of English Imperialism in the British Possessions in Africa]. In *Voprosy istorii religii i ateizma* [The Questions of History of Religion and Atheism], ed. by V. D. Bonch-Bruevich. Vol. 1. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk SSSR. 107–136.

Sharevskaia, B. I. 1958b. Problemy kul'tury narodov afrikanskogo proiskhozhdeniia na Pervom mezhdunarodnom s"ezde intelligentsii i tvorcheskikh rabotnikov-negrov [The Problems of the Culture of Peoples of African Descent at the First International Congress of Black Intelligentsia and Creative Workers]. *Vestnik mirovoi kultury* 2: 146–158.

Sharevskaia, B. I. 1958a. O metodologicheskoi i terminologicheskoi putanitse v voprosakh pervobytnogo myshleniia [On Methodological and Theoretical Confusion of Primitive Mentality]. *Sovetskaia etnografiia* 6: 61–78.

Sharevskaia, B. I. 1959a. Aspekty evoliutsii narodov Afriki yuzhnee Sakhary [Evolution Aspects of Sub-Saharan Africa Peoples]. *Vestnik istorii mirovoi kultury* 1: 179–181.

Sharevskaia, B. I. 1959b. Etnologiia i teologiia [Ethnology and Theology]. *Sovetskaia Ethnografiia* 6: 188–201.

Sharevskaia, B. I. 1960a. Doreligioznyi period v zhizni chelovechestva [Pre-Religious Period in the Life of Mankind]. *Nauka i religiia* 2: 71–77.

Sharevskaia, B. I. 1960b. Missionerskaia propaganda na sluzhbe neokolonializma v Afrike [Missionary Propaganda in the Service of Neocolonialism in Africa]. *Sovetskaia etnografiia* 5: 44–56.

Sharevskaia, B. I. 1961. Problemy dukhovnoi kul'tury narodov Afriki yuzhnee Sakhary i kontseptsiia M. Griolia [Problems of Spiritual Culture of Sub-Saharan Africa Peoples and the Concept of M. Griaule]. *Vestnik mirovoi kul'tury* 4: 3–25.

Sharevskaia, B. I. 1964a. O traditsionnykh verovaniiakh narodov Afriki yuzhnee Sakhary [On the traditional beliefs of Sub-Saharan Africa Peoples]. In *Voprosy istorii religii i ateizma* [The Questions of the History of Religion and Atheism], ed. by N. A. Smirnov. Vol. 12. Moscow: Izdatel'stvo Akademii nauk. 44–70.

Sharevskaia, B. I. 1964b. *Starye i novye religii Tropicheskoi Afriki* [Old and New Religions of Tropical Africa]. Moscow: Nauka. 387 p.

Sharevskaia, B. I. 1964c, 1970. Obshchee i osobennoe v avtokhtonnykh religiiakh Afriki yuzhnee Sakhary. Doklad na yazyke originala. [General and Specific in the Autochthonous Religions of Sub-Saharan Africa. Report in the original language]. In *Trudy VII Mezhdunarodnogo kongressa antropologicheskikh i etnograficheskikh nauk* [Proceedings of the VII International Congress of Anthropological and Ethnographic Sciences], ed. by S. P. Tolstov. Vol. 8. Moscow: Nauka: Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury. 98–104.

Sharevskaia, B. I. 1966. Mrachnyi perezhitok [A Gloomy Relic]. *Aziia i Afrika segodnia* 2: 54–56.

Sharevskaia, B. I. 1968. Natsional'no-osvoboditel'noe dvizhenie i religii v Tropicheskoi Afrike [National Liberation Movement and Religions in Tropical Africa]. In *Voprosy nauchnogo ateizma* [Questions of Scientific Atheism], ed. by A. F. Okulov. Vol. 5. Moscow: Mysl'. 213–231.

Sharevskaia, B. I. 1969. Rol' religii v politicheskoi zhizni Tropicheskoi Afriki. Mestnye kul'ty i khristianstvo [The Role of Religion in the Political Life of Tropical Africa. Local Cults and Christianity]. In *Ideinye techeniia v Tropicheskoi Afrike* [Ideological Currents in Tropical Africa], ed. by L. D. Yablochkov and K. S. Kremneva. Moscow: Nauka. 94–125.

Sharevskaia, B. I. 1973. Religioznye traditsii Tropicheskoi Afriki litsom k litsu s sovremennost'iu [Religious Traditions of Tropical Africa Face to Face with Modernity]. *Narody Azii i Afriki* 1: 168–178.

Sharevskaia, B. I. 1974. K voprosu o tipologii antikolonial'nykh religiozno-politicheskikh dvizhenii v Tropicheskoi Afrike [On the Typology of Anti-Colonial Religious and Political Movements in Tropical Africa]. *Narody Azii i Afriki* 4: 16–27.

Sharevskaia, B. I. 1975a. Maski Tropicheskoi Afriki [Masks of Tropical Africa]. In *Iskusstvo narodov Afriki* [Art of the Peoples of Africa], ed. by M. A. Korostovtsev. Moscow: Iskusstvo. 175–184.

Sharevskaia, B. I. 1975b. *Traditsionnye religii Tropicheskoi Afriki i sovremennost'* [Traditional Religions of Tropical Africa and Modernity]. Moscow: Institut Afriki Rossiiskoi akademii. 85 p.

Sharevskaia, B. I. 1982. Afrikanskie uchenye o religioznykh verovaniiakh v Tropicheskoi Afrike [African Scholars on Religious Beliefs in Tropical Africa]. In *Religii mira. Istoriia i sovremennost'* [Religions of the World. History and Modernity], ed. by I. R. Grigulevich. Moscow: Nauka. Glavnaia redaktsiia vostochnoi literatury. 227–242.

Shpazhnikov, G. A. 1967. *Religii stran Afriki (spravochnik)* [Religions of African Countries: Reference Book]. Moscow: Nauka. 210 p.

Shpazhnikov, G. A. 1981. *Religii stran Afriki: spravochnik. 2-e izdanie, pererabotannoe i dopolnennoe* [Religions of African Countries: Reference Book, 2nd Edition, Revised and Expanded]. Moscow: Nauka. 369 p.

Yunker, V. V. 1949. *Puteshestviia po Afrike (1877–1878 i 1879–1886)* [Travelling Around Africa (1877–1878 and 1879–1886)], ed. by B. I. Sharevskaia. Moscow: Gosudarstvennoe izdatel'stvo geograficheskoi literatury. 504 p.

## ОБЗОРЫ И РЕЦЕНЗИИ

УДК 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/439-444
Обзорная статья

***© А. В. Черных, М. С. Каменских***

# XVI КОНГРЕСС АНТРОПОЛОГОВ И ЭТНОЛОГОВ РОССИИ. ПЕРМЬ, 2–6 ИЮЛЯ 2025 ГОДА

*Публикация посвящена краткому описанию основных итогов Конгресса антропологов и этнологов России, который состоялся в г. Перми 2–6 июля 2025 года. Конгресс был приурочен к 100-летию Коми-Пермяцкого округа, первого национального округа в СССР. Авторами приведены основные данные об истории Конгресса за последние 20 лет, собраны сведения о количестве участников, географии мероприятия. Отмечено, что численность участников и тематическое наполнение секционных заседаний постоянно увеличиваются, прошедший конгресс принял 1170 человек (при 2700 заявках) из 73 регионов России и 23 стран. Представлена информации о ходе подготовки Конгресса, мероприятиях, сопровождавших открытие (фотовыставка, книжная выставка, фольклорная программа и т. д.). Особо отмечены ключевые тематики секций и круглых столов, работавших в рамках форума, обсужденные текущие проблемы отечественной гуманитарной науки. Сделан вывод, что конгресс становится важной платформой для общения ученых, задающей вектор развития отечественным антропологии и этнологии на ближайшие годы.*

**Ключевые слова:** *Конгресс антропологов и этнологов России, Пермь, Коми-Пермяцкий округ, государственная национальная политика, этнология, антропология*

**Ссылка при цитировании:** *Черных А. В., Каменских М. С.* XVI Конгресс антропологов и этнологов России. Пермь, 2–6 июля 2025 года // Вестник антропологии. 2025. № 3. С. 439–444.

**Черных Александр Васильевич** — д. и. н., член-корр. РАН, директор, Институт гуманитарных исследований УрО РАН — Филиал ФГБУН «Пермский федеральный исследовательский центр Уральского отделения РАН» (Российская Федерация, 61013 Пермь, ул. Генкеля, 4). Эл. почта: atschernych@yandex.ru ORCID ID: http://orcid.org/0000-0002-7670-3912

**Каменских Михаил Сергеевич** — к. и. н., ведущий научный сотрудник, Институт гуманитарных исследований УрО РАН — Филиал ФГБУН «Пермский федеральный исследовательский центр Уральского отделения РАН» (Российская Федерация, 614013 Пермь, ул. Генкеля, 4). Эл. почта: mkamenskih27@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-4041-086X

UDC: 39
DOI: 10.33876/2311-0546/2025-3/439-444
Review article

© *Aleksander Chernykh, Mikhail Kamenskikh*

# XVI CONGRESS OF ANTHROPOLOGISTS AND ETHNOLOGISTS OF RUSSIA. PERM, JULY 2–6, 2025

*The article summarizes the main outcomes of the Congress of Anthropologists and Ethnologists of Russia, which took place in the city of Perm from July 2 to 6, 2025. The Congress was dedicated to the 100th anniversary of the Komi-Permyak Okrug, the first national district in the USSR. The authors present key information on the history of the Congress over the past 20 years, including participant statistics and the geographical scope of the event. It is noted that both the number of participants and the thematic diversity of sectional meetings have been steadily increasing. The recent Congress hosted 1,170 attendees (out of 2,700 applications) from 73 regions of Russia and 23 countries. Details on the Congress's preparatory process and accompanying opening events (photo exhibition, book fair, folkloric performance, etc.) are provided. Special attention is given to the key topics of the sections and roundtable discussions held during the event, as well as current issues facing the Russian humanities. The authors conclude that the Congress is becoming a vital platform for scholarly communication, shaping the future direction of anthropology and ethnology in Russia for the coming years.*

**Keywords:** *Congress of Anthropologists and Ethnologists of Russia, Perm, Komi-Permyak Okrug, state national policy, ethnology, anthropology*

**Authors Info: Chernykh, Aleksander V.** — Doctor of History, Corresponding Member of RAS, Director, the Institute for Humanistic Studies of Perm Federal Research Center of Ural Brunch of Russian Academy of Science (Perm, Russian Federation). E-mail: atschernych@yandex.ru ORCID ID: http://orcid.org/0000-0002-7670-3912

**Kamenskikh, Mikhail S**. — Ph.D. in History, Leading Researcher, the Institute for Humanistic Studies of Perm Federal Research Center of Ural Brunch of Russian Academy of Science (Perm, Russian Federation). E-mail: mkamenskih27@gmail.com ORCID ID: https://orcid.org/0000-0002-4041-086X

**For citation:** Chernykh, A. V., and M. S. Kamenskikh. 2025. XVI Congress of Anthropologists and Ethnologists of Russia. Perm, July 2–6, 2025. *Herald of Anthropology (Vestnik Antropologii)* 3: 439–444.

В Перми со 2 по 6 июля 2025 г. состоялся XVI Конгресс антропологов и этнологов России. Конгресс ведет свою историю с 1995 г., когда прошел первый конгресс в г. Рязани. Научный форум традиционно является крупнейшим событием в жизни отечественной этнологии и антропологии. Его проведение, как правило, задает вектор развития дискуссий по данному направлению знаний в нашей стране. Тематика докладов и дискуссий Конгресса традиционно связана с решением важных задач современного общества, среди которых — сохранение межнационального согласия, популяризация историко-культурного наследия народов Рос-

сийской Федерации и мира в целом, презентация опыта учёных в области изучения и пропагандирования межкультурного и межнационального взаимодействия. Мероприятие в целях реализации государственной национальной и миграционной политики направлено на развитие взаимодействия академических коллективов и отдельных ученых с институтами гражданского общества и органами местного самоуправления. Конгресс имеет большую значимость для обеспечения стабильности и согласия в многонациональном российском обществе, утверждения российской идентичности, сохранения и развития историко-культурного наследия народов Российской Федерации. В академическом плане важной задачей Конгресса является обсуждение основных направлений и достижений в области отечественной и мировой антропологии и этнологии.

За три десятилетия истории конгрессов они проводились дважды в городах Москва (1999 и 2013) и Санкт-Петербург (2005 и 2023), научный форум принимали Уфа (1997), Нальчик (2001), Омск (2003), Саранск (2007), Оренбург (2009), Петрозаводск (2011), Екатеринбург (2015), Ижевск (2017), Казань (2019), онлайн-Конгресс 2021 г. прошел в г. Томск. Решением правления Ассоциации антропологов и этнологов России в 2023 г. на Конгрессе в Санкт-Петербурге местом проведения Конгресса в 2025 г. определен г. Пермь. Правление Ассоциации подчеркивало значимость этого города для современной российской этнологии. Открытие нового академического института в 2022 г. — Института гуманитарных исследований УрО РАН, наличие собственной этнологической школы, опыт региона во взаимодействии ученого сообщества, органов власти, учреждений образования и культуры в решении прикладных задач — стали важными факторами в выборе площадки Конгресса. Проведение Конгресса именно в Пермском крае в 2025 г. особенно символично и в связи с тем, что в этот год празднуется юбилей создания Коми-Пермяцкого национального округа — первой автономии такого уровня в истории СССР.

В 2025 г. организаторами мероприятия выступили Администрация губернатора Пермского края, Ассоциация этнологов и антропологов России, Министерство науки и высшего образования Российской Федерации, Федеральное агентство по делам национальностей, Институт этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН, Институт гуманитарных исследований УрО РАН — филиал ФГБУН «Пермский федеральный исследовательский центр УрО РАН», Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет. Партнерами в проведении конгресса стали Пермский краеведческий музей, Культурно-просветительский центр, Пермский дом народного творчества, Государственный архив Пермского края, фонд «История Отечества». Оргкомитет научного форума возглавил губернатор Пермского края Д. Н. Махонин.

Заявки на участие в Конгрессе в 2025 г. подали свыше 2700 ученых из России, стран дальнего и ближнего зарубежья. Из них руководителями секций было отобрано более 1500 докладов для работы Конгресса. Особенностью XVI Конгресса стало существенное расширение географии участников. Очно на конгресс приехало 1170 человек, представляющих 73 региона России, а также ряд крупнейших стран, имеющих собственную исследовательскую традицию (Китай, Индия, Словакия, Израиль, Кыргызстан, Казахстан, Республика Беларусь, США, Мали, Армения, Таджикистан, Узбекистан и др.). Несколько докладов зарубежных коллег были представлены на пленарной сессии.

Наибольшее количество участников было из двух российских профильных институтов — Института этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН и Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Из числа зарубежных научных учреждений на Конгрессе были представлены: Институт России, Восточной Европы и Центральной Азии Китайской академии общественных наук и Центральный университет национальностей Китая; Институт этнологии и социальной антропологии Словацкой академии наук; Институт истории, археологии и этнологии им. Б. Джамгерчинова Национальной академии наук Кыргызской Республики; Казахский национальный университет им. аль-Фараби и другие.

В рамках Конгресса организовывалась работа 61 секции и 7 круглых столов. Отдельной строкой в программе форума был обозначен круглый стол «Великая Победа в исторической памяти народов России», приуроченный к 80-летию победы советского народа в Великой Отечественной войне 1941–1945 гг. Тематика секций и круглых столов затрагивала самые разные аспекты этнологии и антропологии. В программу Конгресса были включены как традиционные этнографические темы (этноистория, этнография отдельных народов и регионов), так и современные междисциплинарные направления развития антропологии (медицинская антропология, антропология спорта, когнитивный поворот в этнологии, гендерные исследования и др.). Отдельная площадка посвящалась опыту организации этнологических исследований в России и Китае на современном этапе.

Проведение Конгресса всегда способствует популяризации этнографических знаний и этнокультурного просвещения в Российской Федерации и территорий сопредельных стран во взаимодействии со СМИ, общественными организациями и издателями. С целью популяризации этнологического знания в рамках работы Конгресса были организованы книжные выставки, кинопоказы, презентации книг и научных журналов, встречи с фольклорными коллективами.

Фольклорная традиция Пермского края на открытии Конгресса и на встрече с фольклорными коллективами была представлена русским фольклорным ансамблем «Верхокамье» села Сепыч Верещагинского муниципального округа, татарским народным ансамблем «Чишме» («Родник») деревни Атнягузи Октябрьского муниципального округа, коми-пермяцким фольклорным ансамблем «Мича асыв» («Ясное утро») села Большая Коча Кочевского муниципального округа, народным удмуртским фольклорно-этнографическим ансамблем «Тюрагай» («Жаворонок») села Большой Гондыр Куединского муниципального округа, удмуртским фольклорным ансамблем «Пинал Сюлэм» («Молодое сердце») деревни Гожан Куединского муниципального округа.

Отдельным проектом, реализованным в рамках Конгресса этнологов, стала выставка фотографий «Этнофото», подготовленная Институтом гуманитарных исследований УрО РАН. Основу выставки составили материалы полевых этнографических исследований, элементы традиционной культуры, запечатленные фотоаппаратом. Согласно концепции построения выставки, были выделены несколько основных тем: природная и культурная среда, календарная обрядность, народные промыслы, народный костюм. Выставка охватывала такие регионы как: Пермский край, Республика Татарстан, Республика Чувашия, Республика Дагестан, Республика Марий Эл, Республика Удмуртия, Самарская, Кировская, Оренбургская, Нижегородская, Сахалинская, Мурманская, Челябинская области. На фотостендах можно было по-

знакомиться с разными этническими сообществами, проживающими в этих регионах: среди них русские, коми-пермяки, марийцы, мордва, чуваши, татары, башкиры, нагайбаки, кряшены, буряты, нивхи, саамы, немцы, евреи, цыгане и др.

К Конгрессу была подготовлена публикация материалов пленарного заседания. Тематика докладов оказалась весьма разнообразна: от рассуждений о становлении академической традиции отдельных стран и влияния глобализации на разрушение традиционных экономик до конкретных полевых исследований, проводимых нашими коллегами. Доклады участников из России также посвящались таким важным темам как нематериальное этнокультурное достояние народов России, развитие отечественной этнологии, особенности советской национальной политики, физическая антропология на примере исследования населения Древней Руси. Специальный материал давал обзор истории этнологии на профильной кафедре в Московском государственном университете им. М. В. Ломоносова, которая в этом году празднует юбилей.

Экспертами конгресса стали представители Администрации Президента РФ, Федерального агентства по делам национальностей, Российского исторического общества и фонда «История Отечества», комиссии по межнациональным, межконфессиональным отношениям и миграции Общественной палаты РФ. Приветствие участникам конгресса президента РФ В. В. Путина огласил заместитель руководителя Администрации Президента РФ М. М. Магомедов. В своем выступлении М. М. Магомедов отметил вопросы научного содействия в реализации и подготовке новой редакции Стратегии государственной национальной политики РФ.

Наиболее обсуждаемыми вопросами на Конгрессе стали: традиционная культура, ценности и нематериальное этнокультурное достояние народов России; реализация Стратегии государственной национальной политики РФ; роль институтов гражданского общества в укреплении межнационального и межконфессионального согласия; Победа в Великой Отечественной войне в памяти народов России; социальная и культурная адаптация мигрантов и членов их семей; проблемы коренных малочисленных народов России.

В последний день форума эксперты и участники посетили г. Кудымкар — столицу Коми-Пермяцкого округа Пермского края, где был организован круглый стол, а также презентация коми-пермяцкой культуры. Экскурсионные поездки также прошли в г. Кунгур, в Белогорский Свято-Никольский мужской монастырь Кунгурского муниципального округа, в архитектурно-этнографический музей «Хохловка» Пермского муниципального района.

На конгрессе царила атмосфера солидарности, гражданской ответственности и готовности содействовать своими исследованиями сохранению и развитию культуры народов России, межнациональному согласию. Участники отметили исключительно благоприятную атмосферу и успехи социально-культурного развития города Перми и посещенных ими мест Пермского края.

На заключительном пленарном заседании был заслушан доклад об опыте советского федерализма и национальной политики на примере Коми-Пермяцкого округа — первого из созданных национальных округов в 1925 г. Проведенное в этот же день Общее собрание Ассоциации антропологов и этнологов России (ААЭР) было посвящено обсуждению основных организационных итогов Конгресса, актуальных вопросов развития отечественной этнологии. Отмечены такие проблемы, значимые для нашей науки, как сокращение количества кафедр по этнологии в российских

вузах, необходимость подготовки профильных специалистов в условиях повышения роли межнациональных и межконфессиональных отношений в жизни российского общества, важность организации регулярных научных обменов в сообществе этнологов и антропологов России, цели и перспективы антропологии в российской науке. Были подтверждены на новый двухлетний срок полномочия Президиума ААЭР во главе с академиком В. А. Тишковым.

По итогам заседания Исполкомом конгресса принято решение о проведении XVII Конгресса антропологов и этнологов России в 2027 г. в г. Ростов-на-Дону.

*Научное издание*

# ВЕСТНИК АНТРОПОЛОГИИ
2025. № 3
# HERALD OF ANTHROPOLOGY (Vestnik Antropologii)

Выпускающий редактор—*М. Ю. Мартынова*

Литературные редакторы — *М. Ю. Мартынова, О. А. Зыкина*
Корректоры — *О. А. Зыкина, Н. В. Павлова*
Редактор английских текстов — *Т. А. Сюткина*
Редактор текстов раздела по физической антропологии — *О. М. Григорьева, О. А. Зыкина*

Компьютерная верстка — *Н. А. Белова*
Художественное оформление обложки — *Е. В. Орлова*

Подписано к печати 15.09.2025 Формат 70 x 108/16
Усл.-печ. л. 38,94 Заказ № 3

Участок множительной техники Института этнологии и антропологии
им. Н. Н. Миклухо-Маклая РАН
119334 Москва, Ленинский проспект, 32-А